المعجم الأصولي

يتناول بالشرح معظم المصطلحات
الأصولية وتحرير مسائل الأصول
بحسب الترتيب الهجائي

تأليف
الشيخ محمد صنقور علي

المعجم الأصولي

حيدر، محمد صنقور علي، ١٩٦٨ ـ
المعجم الأُصولي: يتناول بالشرح معظم المصطلحات الأُصوليّة وتحرير مسائل الأُصول بحسب الترتيب الهجائي / تأليف الشيخ محمد صنقور علي ـ قم: المؤلف، ١٣٨٠ = ٢٠٠١.
١٠٠٨ ص
١. اصول الفقه الشيعي ـ المصطلحات. الف. العنوان.
٧م ٩ح / ٣٣ / ١٥٩ BP ٢٩٧/٣١٢

المعجم الأصولي

المؤلّف: الشيخ محمد صنقور

الناشر: المؤلف

الطبعة: الأُولىٰ ١٤٢١هـ

المطبعة: عترت

الكميّة: ١٠٠٠

حجم الغلاف: كبير

الطباعة الكومبيوتريّة والإخراج الفنّي: دار المجتبىٰ عليه السلام (حيدر النجفي)

المعجم الأصولي

يتناول بالشرح معظم المصطلحات
الأصولية وتحرير مسائل الأصول
بحسب الترتيب الهجائي

تأليف
الشيخ محمد صنقور علي

بسم الله الرحمن الرحيم

حَـرْفُ ٱلاَلِـفِ

لسان العرب

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين .

حرف الألف

الإباحة

وهي حكم من الأحكام التكليفيّة المتّصلة بفعل المكلّف ، وثبوتها لفعل من أفعال المكلّفين يُنتج السعة وعدم لزوم الالتزام به .

وتنقسم الإباحة الى قسمين :

الإباحة بالمعنى الأخص : وهي التي يتساوىٰ فيها الفعل والترك بنظر الشارع ، أي انّه ليس للفعل بنظر الشارع أيُّ خصوصيّة تقتضي ترجيح فعله أو ترجيح تركه ، وبهذا ناسب أن تكون الإباحة قسيماً للأحكام التكليفية الأربعة ، إذ انّها وان كانت تشترك معها في أنّها حكم تكليفي إلا انّها لا تنطبق علىٰ أحدٍ من تلك الأقسام فعلاقتها مع سائر الأحكام علاقة التباين ، وهذا هو منشأ تسميتها بالإباحة بالمعنىٰ الأخص ، إذ انّها لا تتداخل مع واحدٍ من سائر الأحكام التكليفيّة ، وذلك في مقابل الإباحة بالمعنى الأعم كما سيتّضح ذلك .

والإباحة بالمعنىٰ الأخص تنقسم الىٰ قسمين :

الاباحة الإقتضائية : وهي التي يكون لجعلها واعتبارها من قبل الشارع منشأ وملاك يقتضي الإباحة والسعة ، كما لو كان المنشأ من جعل الاباحة هو التسهيل على العباد . ومن هنا ناسب أن يكون هذا

النحو من الإباحة إباحة بالمعنى الأخص ، وذلك لان ملاك التسهيل أوجب انتفاء خصوصيّة الفعل أو الترك لو كانت ، وهذا بخلاف الاباحة بالمعنى الأعم فإن خصوصيّة الفعل ـ لو كانت ـ تبقىٰ علىٰ حالها موجبة لترجُّحه على الترك ، وهكذا خصوصية الترك ـ لو كانت ـ تبقىٰ علىٰ حالها موجبة لترجحه على الفعل .

الإباحة غير الإقتضائية : وهي الخالية عن أيِّ ملاك يقتضي الفعل أو الترك أو يقتضي جعل الإباحة . فالقيد الاول يُخرج الاباحة بالمعنى الاعم ، إذ انَّ الإباحة بالمعنى الأعم يكون الفعل أو الترك فيها مشتملاً على ملاك يقتضي إما ترجُّح الفعل أو ترجُّح الترك ، والقيد الثاني يُخرج الاباحة الاقتضائية .

الإباحة بالمعنىٰ الأعم : وهي الترخيص وعدم الإلزام بالفعل أو الترك ، فهي تعم الإباحة بالمعنى الأخص كما تشمل الاستحباب والكراهة ، إذ انَّ جامع الأحكام الثلاثة هو عدم الإلزام بالفعل أو الترك . ومن هنا لا تكون الاباحة بالمعنى الأعم قسيماً للأحكام التكليفيّة الخمسة ، إذ انَّ القسيم لا يتداخل مع قسيمه ، نعم هي قسيم للأحكام التكليفية الإلزاميَّة .

أصالة الإباحة

اضطربت الكلمات في تحديد ما هو المراد من أصالة الإباحة والتي هي في مقابل أصالة الحظر . ويمكن تصنيف الأقوال المحدّدة لهوية هذا الأصل الى ثلاثة أقوال :

الأوّل : هو حكم العقل بإباحة كل فعلٍ وقع الشكّ في حكمه الواقعي ، هذا بناء على القول بأصالة الاباحة وأما بناء على القول بأصالة الحظر فالمقصود من أصالة الحظر هو حكم العقل بلزوم الامتناع عن كل فعل وقع الشك في حكمه الواقعي .

وكل ذلك معلّق علىٰ عدم ورود ما يُنافي الأصل من قبل الشارع ، فلو كنا نبني علىٰ أصالة الإباحة فهذا يعني انَّ الحكم بالإباحة ثابت للأشياء إذا لم يرد من الشارع منع ، وبهذا تكون أصالة الاباحة وكذلك اصالة الحظر من الأحكام العقليّة الظاهرية المتقومة

بالجهل بالحكم الواقعي ، ومن هنا تكون مساوقة لاصالة البراءة العقليَّة وكذلك تكون أصالة الحظر مساوقة لاصالة الاشتغال أو الاحتياط العقلي ، نعم قد يفترق الأصلان عن البراءة والإشتغال العقليين فيما لو بنينا علىٰ ان موضوع أصالة الإباحة والحظر مختص بالشبهات التحريمية ـ كما هو ليس ببعيد ـ وبهذا تكون أصالة البراءة والاشتغال أعم من أصالتي الحظر والإباحة .

وبما بيّناه يتّضح عدم الطولية بين أصالتي الاباحة والحظر وبين أصالتي البراءة والاشتغال العقليين بناء علىٰ هذا القول والذي هو منسوب لصاحب الفصول ﷺ .

الثاني : هو حكم العقل بإباحة الافعال والاشياء أو المنع عنها بغض النظر عن حكم الشارع ، فالقول بأصالة الاباحة معناه حكم العقل بحلية الافعال وعدم استحقاق المكلف للعقاب عند ارتكابها مالم يمنع الشارع عن ارتكابها .

وبناء على هذا القول تكون اصالة البراءة مغايرة تماماً لاصالة الإباحة وكذلك تكون أصالة الاشتغال العقلي مغايرة تماماً لاصالة الحظر ، وذلك لان أصالتي البراءة والإشتغال متأخرة عن الحكم الشرعي ، إذ انَّ موضوعهما الشك في الحكم الشرعي الواقعي في حين ان اصالتي الإباحة والحظر انما تجريان ـ بناء على هذا القول ـ في ظرف عدم الحكم الشرعي حيث قلنا انَّ أصالة الإباحة تعني حكم العقل بإباحة الافعال إلا اذا منع الشارع أي إلا اذا كان هناك منع واقعي عن الفعل معلوم أو مشكوك .

ومن هنا يتضح الفرق بين مجرىٰ الاصلين أصالة البراءة وأصالة الإباحة ، فحينما يكون المكلف قاطعاً بعدم المنع الشرعي فالمجرىٰ هو أصالة الاباحة وحينما يكون المكلف شاكاً في الحكم الشرعي فالمجرىٰ هو أصالة البراءة .

ثم انه لا يخفىٰ عليكم انَّ البناء على أصالة الإباحة لا يلازم البناء على أصالة البراءة العقلية فمن الممكن ان نبني علىٰ أصالة الإباحة وفي نفس الوقت نبني علىٰ أصاله الاشتغال العقلي وذلك لاختلاف موضوعيهما ، وكذلك البناء على أصالة الحظر لا يلازم البناء على

أصالة الاشتغال كما هو واضح .

الثالث : هو انَّ موضوع أصالة الاباحة وكذلك الحظر هو الافعال والأشياء بما هي ، أي انَّ البحث عمًّا هو الحق في حكم الاشياء هل الإباحة أو الحظر بحث عن حكم هذه الاشياء واقعاً ، فتكون أصالة الاباحة ـ لو تمت ـ من الادلة الاجتهادية الكاشفة عن حكم الاشياء واقعاً ، أي انَّ وظيفتها هي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي للاشياء بعناوينها الأوليَّة .

وبهذا تفترق عن أصالة البراءة والتي تكون وظيفتها تحديد الحكم الظاهري وهذا يقتضي افتراض الشك في الحكم الواقعي في رتبة متقدمة على جريان البراءة .

ومن هنا قد يقال بعدم وصول النوبة لاصالة البراءة وذلك لكونها دليلاً فقاهتياً « أصلاً عملي » وهو لا يجري في موارد قيام الدليل الاجتهادي ، إلّا انَّ المحقق النائيني ﴿رحمه الله﴾ ذكر انه تبقىٰ بعض الحالات يمكن جريان أصالة البراءة في موردها وذلك فيما لو اتفق امتناع التمسك بأصالة الإباحة في مورد من الموارد لمانع فإن الجاري حينئذٍ هو أصالة البراءة .

ثم انَّ المستظهر من عبائر المحقق النائيني هو تبني القول الثالث إلّا انَّه ذكر انَّ موضوع أصالة الإباحة والحظر مختص بالانتفاع المتعلق بالموضوع الخارجي . وهذا بخلاف أصالة البراءة والاشتغال فإن موضوعهما هو مطلق الفعل الصادر عن المكلَّف سواء كان له ارتباط بالاعيان الخارجية من حيث انتفاع المكلَّف أو لم يكن .

وبهذا يتضح انّ موضوع أصالة الاباحة وكذلك الحظر ـ بناء علىٰ هذا القول ـ مشتمل على حيثيتين الاولى : هي الاعيان الخارجية ، الثانية ان يكون نحو إرتباط المكلَّف بها هو الانتفاع المناسب لكل واحد من تلك الاعيان . ومن هنا كان موضوع أصالة البراءة والاشتغال أوسع دائرة من موضوع أصالتي الاباحة والحظر بالإضافة الىٰ تباين موضوعيهما .

إتصال زمان الشك بزمان اليقين

ذكر الشيخ صاحب الكفاية ﴿رحمه الله﴾ في

بحث استصحاب الموضوعات المركبة انَّ الاثر الشرعي اذا كان مترتباً على عدم أحد الحادثين في زمان تحقق الحادث الآخر بنحو العدم المحمولي ذكر ان استصحاب عدم الحادث الى زمان حدوث الآخر لا يجري سواء كان الاثر مترتباً على عدم كلٍ منهما في زمان الآخر أو كان الأثر مترتباً على عدم واحدٍ من الحادثين في زمان الآخر ، أي انَّ الاستصحاب في الفرض لا يجري سواء كان معارضاً باستصحاب آخر ـ كما في الصورة الاولىٰ ـ أو لم يكن معارضاً كما في الصورة الثانية .

وذكر انَّ منشأ عدم جريان الاستصحاب هو احتمال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وهو يُشير بذلك الى اختلال شرط من شرائط جريان الاستصحاب .

وقبل بيان مراده نقول : انَّه لا ريب في اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بمعنىٰ عدم الفصل بينهما بيقين آخر ، فلو كان المكلَّف على يقين من الحدث ثم تيقن بالطهارة ثم شك بعد ذلك في الحدث الاول فإنَّه حينئذٍ لا يجري استصحاب الحدث ، وذلك لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين بالحدث .

وهذا المقدار لا إشكال فيه ، انما الكلام فيما أفاده صاحب الكفاية ﷺ والذي هو اعتبار عدم احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ، فقد وقع الخلاف في مراده .

والتعرُّف على مرامه يتوقف على توضيح ثلاث مقدمات :

المقدمة الاولى : هي ما قيل انَّ القضايا لا تنقح موضوعاتها ، بمعنىٰ انَّ القضية تتكفل ببيان ثبوت حكم لموضوع وليس لها تصدٍ لاثبات انَّ هذا الفرد هو موضوع القضية أو انَّه ليست بموضوع لها ، فإنَّ هذا منوط بنفس المتلقي للخطاب ، فهو الذي عليه ان يُحرز موضوعية هذا الفرد أو ذاك لهذه القضية ، مثلاً حينما يقال : تصدق على الفقير ، فإنَّ هذه القضية أناطت حكماً بموضوعٍ هو الفقير ، أما ماهو المراد من الفقير وكذلك أي الافراد هي مصداق لعنوان الفقير فهذا مالا تتكفل القضية ببيانه ، وعلىٰ المتلقي ان يُحرز ذلك من

خارج القضية ، ثم حينما يتنقح عنده الموضوع مفهوماً ومصداقاً يُرتب عليه ذلك الحكم . ومن هنا لا يصح ترتيب الحكم على فرد لا يحرز مصداقيته لموضوع الحكم . وهذا الفرد الغير المحرز مصداقيته للموضوع هو المعبَّر عنه بالشبهة المصداقية .

المقدمة الثانية : انَّ المتعبد به شرعاً بواسطة الاستصحاب هو بقاء المتيقن أو اليقين في ظرف الشك ، وهذا معناه انَّ المتيقن بنفسه هو المجعول في ظرف الشك ، فلو كان المتيقن حكماً شرعياً فإنَّ المجعول في ظرف الشك هو عين الحكم الثابت في ظرف اليقين وليس المجعول في ظرف الشك حكماً جديداً مماثلاً للحكم المتيقن ، وهذا ما يُبرِّر اعتبار عدم انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ، إذ مع انفصالهما بيقين آخر يكون التعبد بالحكم الثابت في زمان اليقين الاول تعبداً بحكم جديد ، وذلك للقطع بارتفاع الحكم الثابت في زمان اليقين الاول ، وهذا ينافي ما ذكرناه من انَّ المتعبد به في الاستصحاب هو بقاء الحكم السابق.

مثلاً : لو كان المكلَّف يعلم بوجوب صلاة الجمعة ثم علم بارتفاع الوجوب ثم شك في وجوب الجمعة ، فإنَّ التعبُّد حينئذٍ بوجوب الجمعة لا يكون تعبداً استصحابياً ، وذلك لأنَّ ايجاب صلاة الجمعة لا يكون بقاء للحكم الثابت في زمان اليقين الاول وانما هو حكم جديد .

وبتعبير آخر : انَّ الشك في وجوب الجمعة بعد العلم بارتفاعه ليس شكاً في بقاء الوجوب وانما هو شك في حدوث وجوب جديد ، إذ انَّ اليقين الاول بوجوب الجمعة منتقض يقيناً لعلمنا بارتفاع الوجوب كما هو الفرض .

فالمبرر لشرطية اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو انَّ صدق البقاء لا يكون إلّا بذلك ، كما انَّ صدق نقض اليقين بالشك لا يكون إلّا باتصال زمان الشك بزمان اليقين وعدم انفصالهما بيقين آخر .

المقدمة الثالثة : إنَّ روايات الاستصحاب نهت عن نقض اليقين بالشك وأفادت بأنَّ اليقين لا يُنقض إلّا بيقين مثله ، ومعنىٰ ذلك انَّه لا تُرفع اليد

عن يقين بمجرَّد الشك في زوال متعلقه ، نعم تيقن المكلَّف بزوال متعلَّق اليقين يصحح الإنتقاض وحينئذٍ لا سبيل لترتيب الاثر على بقائه ، ولازم ذلك ـ كما اتضح مما ذكرناه في المقدمة الثانية ـ انَّ اليقين المنهي عن نقضه بالشك هو اليقين الذي لم ينتقض بيقينٍ آخر وإلا فلا معنىٰ للنهي عن نقضه بالشك ، إذ انَّ الشك بعد اليقين المناقض لا يكون شكاً في اليقين الاول وانما هو شك في الحدوث فلا يكون اهماله نقضاً لليقين الاول بالشك ، فيكون هذا الفرض خارجاً موضوعاً عن قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » ، فالذي هو مورد الرواية هو الشك في بقاء متعلَّق اليقين ، وهذا لا يكون إلّا في حالةٍ يُحرز معها عدم انتقاض اليقين بيقين آخر حتى يصدق حين إهمال اليقين السابق انه نقض اليقين بالشك .

ومع اتضاح هذه المقدمات الثلاث نقول :

انَّ اليقين المنهي عن نقضه بالشك هو اليقين المتصل زمانه بالشك لا اليقين الذي انتقض بيقين آخر ثم وقع الشك في وجود متعلَّقه بعد ذلك ، وهنا تتحرر عندنا قضية حاصلها « انَّ نقض اليقين المتصل زمانه بالشك منهي عنه » ، وهذه القضية لا تتكفل بتنقيح مصاديق موضوعها وانَّ ذلك انَّما هو شأن المتلقي للقضية ، فمتى ما أحرز الاتصال كان مسئولاً عن عدم نقض اليقين بالشك ، ومتىٰ ما شك في الاتصال فمعناه ان مورد الشك شبهة مصداقية ، وقد قلنا انَّ ترتُّب حكم أي قضية علىٰ فردٍ منوط باحراز مصداقيته لموضوع الحكم في القضية ، وهذا هو المعبَّر عنه بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . والمقام من هذا القبيل ، وذلك لان الشك في اليقين السابق مردد بين الشك في البقاء ـ لو كان الحادث الآخر وقع أولاً ـ وليس شكاً في البقاء لو كان الحادث الذي يُراد استصحاب عدمه حدث أولاً ، وعندئذٍ لا يكون الإتصال بين زمان الشك وزمان اليقين محرزاً ، وعليه لا يمكن التمسُّك بحديث « لا تنقض اليقين بالشك » لإثبات جريان الاستصحاب في هذا المورد ، إذ لا يُحرز مصداقية هذا المورد

لنقض اليقين بالشك فلا يُحرز مشموليته لموضوع الإستصحاب.

وحتى يتضح المطلب أكثر نذكر هذا المثال :

لو كان موضوع الاثر الشرعي ـ وهو انفصال العلقة الزوجية ـ هو عدم التحيض في زمان ايقاع الطلاق ، فلو كنا نعلم بعدم تحيض المرأة وعدم ايقاع الطلاق في الساعة الاولىٰ من النهار ثم علمنا بوقوع أحدهما غير المعين في الساعة الثانية وعلمنا بوقوع الآخر غير المعين في الساعة الثالثة ، وفي الساعة الثالثة وقع الشك في تحيض المرأة في زمان إيقاع الطلاق ، فلو استصحبنا عدم التحيُّض الى زمان ايقاع الطلاق فإنَّ هذا الإستصحاب مبتلٍ باحتمال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وذلك لأنَّ التحيض لو وقع في الساعة الثانية فهذا معناه انَّ الشك في الساعة الثالثة في عدم التحيض ليس متصلاً بزمان اليقين بعدم التحيُّض الثابت في الساعة الاولىٰ ، وذلك للفصل بينهما باليقين بوقوع التحيض ، فاليقين بعدم التحيض الثابت في الساعة الاولىٰ قد انتقض باليقين بوقوع التحيض في الساعة الثانية فيكون الشك بعدم التحيض في الساعة الثالثة شكاً في اليقن الاول بعد انتقاضه ، فلا يكون اهماله نقضاً لليقين بالشك ، إذ انَّ اليقين بعدم التحيض قد انتقض باليقين بالتحيُّض.

وان كان الواقع في الساعة الثانية هو الطلاق فإنَّ الشك في وقوع التحيض وعدمه في الساعه الثالثة متصلٌ باليقين بعدم التحيض ، لان عدم التحيض لم ينتقض في الساعة الثانية ، إذ انَّ الواقع في الساعة الثانية هو الطلاق وهو لا ينقض اليقين بعدم التحيُّض.

ولما كان المكلَّف متردداً من جهة ماهو الواقع في الساعة الثانية فهذا معناه انَّه متردد في اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو عدم الاتصال ، فيكون المورد شبهة مصداقية ، أي نشك في مصداقية هذا المورد للنهي عن نقض اليقين بالشك أو قل نشك في مصداقيته لموضوع الإستصحاب.

ونُقرِّب المطلب بتقريب آخر :

إنَّ هنا ثلاثة أزمنة ، فالساعة الاولىٰ هي زمان العلم بعدم حدوث التحيُّض

وبعدم ايقاع الطلاق ، والساعة الثانية هي زمان العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثين إما التحيُّض وإما إيقاع الطلاق ، والساعة الثالثة هي زمان العلم الاجمالي بحدوث الحادث الآخر إما التحيُّض وإما إيقاع الطلاق ، فتكون الساعة الثالثة هي زمان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر . وترتب الاثر متوقف على بقاء عدم التحيض الى زمان ايقاع الطلاق ، وهذا يستوجب ان يكون الواقع في الساعة الثانية هو ايقاع الطلاق حتى يكون ايقاعه في زمان عدم التحيض ، إلا ان ذلك لا يمكن إثباته بواسطة الاستصحاب ، وذلك لاننا في الساعة الثالثة نعلم بوقوع كلا الحادثين « التحيض وايقاع الطلاق » إلا انَّ الشك من جهة تقدم أحدهما على الآخر .

فلو كان متعلَّق العلم الإجمالي في الساعة الثانية هو وقوع التحيض فهذا معناه انَّ الشك في عدم التحيض في الساعة الثالثة شك بعد انتقاض اليقين بعدم التحيُّض باليقين الاجمالي بوقوع التحيض ، فيكون الشك في عدم التحيُّض منفصلاً عن اليقين بعدم التحيض ، والفاصل هو اليقين بالتحيض ، وعندها لا يجري الإستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين .

وان كان متعلَّق العلم الإجمالي في الساعة الثانية هو ايقاع الطلاق فهذا معناه انَّ الشك في عدم التحيض في الساعة الثالثة متصل باليقين بعدم التحيض الثابت في الساعة الاولىٰ إذ لم يفصل بينهما بفاصل في الساعة الثانية حيث ان المفترض ان الواقع في الساعة الثانية هو ايقاع الطلاق وهو لا ينقض اليقين بعدم التحيض كما هو واضح .

ومن هنا يمكن استصحاب عدم التحيُّض الى زمان ايقاع الطلاق ، إلّا انه لمّا لم يكن هناك سبيل لإحراز ماهو الواقع في الساعة الثانية فإنه لا محالة يقع التردد في انَّ هذا المورد هل هو من موارد اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو انه من موارد الانفصال .

ولذلك لا يمكن إجراء استصحاب عدم التحيض الى زمان ايقاع الطلاق للشك في مشمولية المورد للنهي عن نقض اليقين بالشك ، فيكون التمسُّك

بهذا الاطلاق لاثبات مصداقية هذا الفرض له من التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية ، هذا ما نفهمه من عبارة صاحب الكفاية ﷺ .

الأثر الشرعي

المراد من الأثر الشرعي في استعمالات الاصوليين هو الحكم الشرعي الاعم من التكليفي والوضعي والظاهري والواقعي ، فحينما يقال مثلاً انَّ من شرائط ثبوت الحجية لخبر الثقة ان يكون مؤداه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي فإن المقصود من الاثر الشرعي هو الحكم الشرعي .

ومنشأ التعبير عن الحكم الشرعي بالأثر الشرعي هو انَّ الحكم الشرعي إنَّما يُؤثر ويُتلقىٰ عن الشارع ، كما انَّه لا يُنتظر من الشارع بما هو شارع ان تكون آثاره غير الاحكام الشرعية ، ومن هنا تكون الآثار الشرعية مساوقة للاحكام الشرعية ، وهذا هو المصحح لإطلاق عنوان الأثر الشرعي على الحكم الشرعي .

وبما ذكرناه يتضح المراد من دعوىٰ من ذهب الى انَّ ثبوت الحجية لخبر الثقة منوط بكون مؤداه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي ورتب على ذلك نفي الحجية عن أخبار الآحاد المتصلة بالقضايا التاريخية أو التكوينية ، كما انَّه أحد منشأي الإشكال على حجية الخبر بالواسطة ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان الخبر بالواسطة .

كما انَّه يتضح مما ذكرناه المراد من دعوىٰ جمع من الاعلام بأن جريان الإستصحاب منوط بكون المستصحب أثراً شرعياً بنفسه أو انه ذو أثر شرعي ، حيث انَّ المقصود من ذلك هو اشتراط ان يكون مجرىٰ الإستصحاب حكماً شرعياً أو يكون موضوعاً لحكم شرعي .

فمثلاً : عندما يكون المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً حكماً شرعياً كالوجوب والطهارة أو موضوعاً لحكم شرعي كالحدث او البلوغ فإنَّ ذلك يُصحح جريان الإستصحاب ، وعندما يكون المستصحب شيئاً آخر فإنَّ الإستصحاب لا يجري ، نعم لا يبعد ان يكون مرادهم شاملاً لحالات الشك في عدم الحكم الشرعي لو كانت له حالة

سابقة متيقنة .

اجتماع الأمر والنهي

وقع النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد من حيث الجواز والامتناع ، فقد ذكر صاحب الكفاية ﵀ انَّ المشهور ذهبوا الى امتناع الإجتماع مطلقاً وذهب آخرون الى جواز الإجتماع مطلقاً ، وفصَّل البعض بين ما يقتضيه العقل وما يقتضيه المتفاهم العرفي ، فما يقتضيه العقل هو إمكان الإجتماع وأما ما يقتضيه الفهم العرفي فهو الإمتناع .

إلّا انَّه نُسب الى المحقق البروجردي إنكار صحة نسبة القول بالإمتناع الى المشهور ، وبرَّر ذلك بأنَّ الذي أوهم بناء المشهور على الإمتناع هو اشتهار الفتوىٰ بينهم بفساد الصلاة في الأرض المغصوبة ، والحال انَّ ذلك لا يلازم القول بالإمتناع ، إذ لعلَّ المدرك الذي اعتمدوه هو عدم صلوح الحرام لأن يُتقرب به للمولىٰ ، وهذا القول يمكن ان يتبناه القائلون بالجواز .

وكيف كان فتحرير محل النزاع يقتضي بيان امور :

الأمر الأول :

انَّه لا نزاع في استحالة تعلُّق الأمر والنهي بعنوان واحد كتعلُّق الأمر والنهي بالصلاة مثلاً ، وذلك لما ثبت في محلّه من تضاد الاحكام فيما بينها ، فتعلُّق الأمر بشيء معناه انَّ متعلق الامر محبوب للمولىٰ كما انَّ تعلُّق النهي بشيء معناه مبغوضية متعلَّق النهي للمولىٰ ، فإذا كان متعلَّق الامر ومتعلَّق النهي شيئاً واحداً فهذا يعني انَّ هذا المتعلَّق محبوب ومبغوض في آنٍ واحد ، واستحالة ذلك من الوضوح بحيث تستوجب صرف النزاع عن هذا الفرض ـ وان أوهمت عبائر البعض انَّ ذلك هو محل النزاع ـ وعليه فمورد النزاع في هذه المسألة فرض آخر ، وهو مالو تعلَّق الأمر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر واتفق انْ تصادق العنوانان على موردٍ واحد ، كما لو كان متعلَّق الأمر هو الصلاة ومتعلَّق النهي هو الغصب واتفق ان تطابق عنوانا الصلاة والغصب على موردٍ واحد بأن وقعت الصلاة في

الأرض المغصوبة .

وهنا يقع البحث عن انَّ مورد التصادق هل هو واحدٌ حقيقة أو هو متعدِّد وان التركيب بينهما انضمامي ، فلو كنا نبني على انَّ مورد التصادق متَّحد حقيقة وان تعدد العنوان لا يُوجب تعدُّد المعنون وانَّ النهي يسري من متعلَّقه ـ وهو طبيعة المنهي عنه ـ الى منطبق متعلَّق الأمر لو كنا نبني على ذلك لكان ذلك يستلزم البناء على الإمتناع وأما لو كنَّا نبني على انَّ تعدد العنوان يوجب تعدَّد المعنون وان النهي لا يسري من متعلَّقه الى منطبق متعلَّق الأمر وكذلك العكس فلابدَّ من الالتزام بجواز الاجتماع .

وبهذا اتضح انَّ محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي صغروي ، وذلك لانَّ الكبرىٰ وهي استحالة ان يكون شيء واحد متعلقاً للأمر والنهي مسلَّمة حتىٰ عند القائلين بالجواز . فالبحث اذن انَّما هو عن انَّ مورد التصادق هل هو واحد حقيقة فيكون من صغريات الكبرىٰ المسلَّمة أو انَّ الواقع هو انَّ ما تعلَّق به النهي غير ما تعلَّق به الأمر وان متعلَّق النهي لا يسري لمنطبق المأمور به فلا تكون المسألة من صغريات الكبرىٰ المسلمة ولا يكون ثمة مانع من اجتماع الامر والنهي على مورد التصادق بعد ان لم يكن مورد التصادق واحداً حقيقة وذلك لأنّ تعدد العنوان يوجب تعدُّد المعنون .

الأمر الثاني :

انَّ المراد من الواحد المأخوذ في عنوان المسألة هو الواحد المقابل للمتعدِّد لا الواحد المقابل للكلِّي .

وبيان ذلك : انَّه قد يكون متعلَّق الأمر غير متعلَّق النهي بمعنىٰ انَّ متعلَّقيهما شيئان متغايران ، وقد يكون متعلَّق الأمر متَّحداً مع متعلَّق النهي والثاني هو مورد البحث والاول هو ما أردنا الإحتراز عنه بواسطة التعبير بالواحد .

ومن هنا قلنا ان المراد من الواحد في المقام هو المقابل للمتعدِّد والذي يكون معه متعلَّق الأمر مبايناً لمتعلَّق النهي وان كان عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه متحدين مفهوماً إلّا انَّ الأمر تعلَّق بحصة منه والنهي تعلَّق بحصة اخرىٰ

كما في الأمر بالسجود لله جلَّ وعلا والنهي عن السجود للصنم ، فإنَّ متعلَّق أحدهما لا يتحد مع متعلَّق الآخر دائماً ، فلا يمكن ان يتفق تصادق عنواني السجود لله جلَّ وعلا والسجود للصنم علىٰ مورد واحد ، فدائماً يكون مصداق أحدهما مبايناً لمصداق الآخر ، وهذا بخلاف عنوان الصلاة وعنوان الغصب فإنَّه قد يتفق اتحادهما على مورد واحد ، ففي الوقت الذي تكون الافعال الخاصة مصداقاً لعنوان الصلاة تكون مصداقاً لعنوان الغصب ، وذلك فيما لو أوقع المكلَّف الصلاة في الأرض المغصوبة ، فإنَّ الحركات المخصوصة التي يوقعها المكلَّف في الارض المغصوبة تكون متعلقاً للأمر وفي الوقت نفسه تكون متعلقاً للنهي ، فليس ثمة شيئان متغايران أحدهما متعلق للأمر والآخر متعلَّق للنهي ، وهذا هو المقصود من الواحد المأخوذ في عنوان المسألة ، لا انَّ المقصود من الواحد هو المقابل للكلِّي حتى يكون المراد منه الواحد الشخصي الذي لا يقبل الصدق على غيره بل الواحد في المقام قد يكون كلياً وعليه يكون المراد من الواحد الأعم من الواحد الشخصي أو الواحد النوعي أو الجنسي . فالمقصود هو كل ما كان مورداً لتصادق متعلَّقي الأمر والنهي ، فالصلاة في المغصوب والتي هي مورد لاجتماع الأمر والنهي ليس واحداً شخصياً ، وذلك لقابلية صدق هذا العنوان علىٰ أفراد كثيرة .

الأمر الثالث :

في بيان الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي وبين مسألة النهي في العبادات هل يقتضي الفساد .

فنقول : انَّ الفرق بينهما ـ كما أفاد السيد الخوئي ﷺ ـ انَّما هو من جهة البحث ، وذلك لأنَّ البحث في المسألة الاولىٰ صغروي ـ كما اتضح مما تقدم ـ حيث قلنا انَّ محل البحث فيها هو انَّ النهي هل يسري من متعلَّقه الى منطبق متعلَّق الأمر أو لا ، فلو قلنا بالسريان فالنتيجة هي الإمتناع ولو قلنا بعدمه فالنتيجة هي الجواز .

وأما البحث عن مسألة النهي في العبادات فهو بحث كبروي ، وذلك لأنَّ

جهة البحث عنها هي انَّه هل يلزم من النهي عن العبادة فسادها أو لا يلزم، وهذا يعني اننا قد فرغنا عن تعلُّق النهي بالعبادة أي عن سريان النهي الى منطبق متعلَّق الامر وهي العبادة، ونبحث عندئذٍ عن انَّ هذا السريان هل يوجب فساد العبادة أو لا. وهو بحث كبروي.

الأمر الرابع:

انَّه بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي، إذ انَّ مقتضىٰ دليل الأمر هو وجوب مورد التصادق ومقتضىٰ دليل النهي هو حرمة مورد التصادق، وعندئذٍ يقع التكاذب بين مدلولي الدليلين فلابدَّ من الرجوع الى أحكام باب التعارض لترجيح أحد الدليلين على الآخر أو الحكم بتساقطهما ولو في مورد التصادق أو التخيير بينهما على اختلاف المباني.

وببيان أوضح: إنَّ البناء على الإمتناع ناشيء عن دعوى اتِّحاد مورد التصادق حقيقة وأنَّ منطبق متعلَّق الأمر هو عينه منطبق متعلَّق النهي وانَّه ليس ثمة شيئان أحدهما منطبق لعنوان المأمور به والآخر منطبق لعنوان المنهي عنه، فليس في البين سوى شيء واحد، واذا كان كذلك فهذا الشيء الواحد حقيقة مأمور به لأنَّه مصداق لطبيعة المأمور به ومنهي عنه لأنَّه مصداق لطبيعة المنهي عنه وهو من اجتماع الحكمين المتضادين على موضوع واحد، وهو مستحيل، وعندئذٍ يحصل الجزم بعدم مطابقة أحد الحكمين للواقع وهذا ما يعني انَّ واحداً من الدليلين كاذب، ولمَّا لم نكن نعلم أيَّ الدليلين هو الكاذب وأيُّهما المطابق للواقع فلا محاله يكون المرجع هو أحكام باب التعارض.

وأما بناءً على القول بالجواز فالمرجع هو أحكام باب التزاحم، وذلك لانَّ البناء على الجواز ناشئ عن دعوىٰ عدم اتحاد مورد التصادق حقيقة وانَّ الواقع ونفس الأمر هو انَّ منطبق المأمور به مغاير لمنطبق المنهي عنه فلا يسري النهي من متعلَّقه الى منطبق المأمور به، إذ انَّ أحدهما غير الآخر وان الاتحاد بينهما من قبيل التركيب الإنضمامي، وعندئذٍ لا مانع من أن

يكون مورد الإجتماع مأموراً به ومنهياً عنه ، لأنَّ الواقع انَّ المأمور به غير المنهي عنه فلا يكون من اجتماع الضدين ، واذا كان كذلك فالمكلَّف مسئول عن كلا الحكمين ، غايته انَّ المكلَّف لمَّا كان عاجزاً عن امتثالهما معاً ، إذ انَّ امتثال الأمر يؤدي في الفرض المذكور الى عجزه عن امتثال النهي وهكذا العكس ، فعندئذٍ يقع التزاحم في مقام الإمتثال ، فلابدَّ من الرجوع لمرجحات باب التزاحم .

الإجتهاد :

و « هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي » ، وهذا التعريف نسبه صاحب الكفاية ﵀ الى العلامة والحاجبي .

وعلَّق السيد الخوئي ﵀ على هذا التعريف بقوله انَّه غلط ، وعلَّل ذلك بعدم جواز العمل بالظن إلا ان يقوم دليل خاص على اعتباره ، وهذا الذي قام الدليل على اعتباره يكون حجة مطلقاً أي سواء أوجب الظن الشخصي بمؤداه أو لم يوجب الظن ، بل انَّه يكون حجة حتى في موارد عدم ايجابه الظن النوعي كما هو الحال في الاصول العملية غير المحرزة .

ثم أفاد أن هذا التعريف يُناسب اصول العامة ، وذلك لاعتمادهم علىٰ الظنون الناشئة عن القياس والاستحسان والاستقراء .

أقول : الظاهر عدم مناسبة هذا التعريف حتى لاصول العامة لو كان المراد من الظن المأخوذ في التعريف مطلق الظن ، وذلك لأنَّهم انما يعتمدون على الظنون الناشئة عن الإستحسان والقياس والاستقراء باعتبار انها ظنون معتبرة قام الدليل الخاص على حجيتها عندهم ، ولذلك فهم لا يعتمدون على الظنون الناشئة عن وسائل غير معتبرة عندهم .

فالإختلاف بين العامة والإمامية فيما هي الظنون المعتبرة من الظنون غير المعتبرة ، نعم ما أفاده السيد الخوئي ﵀ إنما يُناسب بعض العامة ، وهم القائلون بحجية مطلق الظن .

ثم انَّ هذا التعريف كان مدخلاً لطعن الإخباريين « رضوان الله عليهم » ، إذْ انَّ

ظاهره حجية مطلق الظن ، ولذلك عدل السيد الخوئي ﷺ عن قيد الظن بقيد الحجة ، وقال انَّ المناسب هو تعريف الإجتهاد : « باستفراغ الوسع في تحصيل الحجَّة على الاحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول اليها » أي عدم الوصول الى الدليل الاجتهادي المعتبر ، وبالقيد الثاني ينتفي الإشكال الأوّل على التعريف المذكور ، وبالقيد الأوّل لا يبقي مجال لطعن الإخباري على الاصولي ، إذ انَّ الإخباري والاصولي متفقان على ان الظن إذا قام الدليل على حجيته فإنَّ له الصلاحية لإثبات الحكم الشرعي .

إلا انَّ صاحب الكفاية ﷺ لم يتوسل بالوسيلة التي توسل بها السيد الخوئي ﷺ للتفصِّي عن إشكال الإخباري بل انَّه وجَّه التعريف بما يرتفع معه اشكال الإخباري ، وقال ما حاصله انّ التعريف ليس تعريفاً بالحد ولا بالرسم وانَّما هو شرح للاسم كما هو المتعارف عند اللغويين فلا وجه للنقض عليه بأنه غير جامع ولا مانع من دخول الاغيار بعد ان كان الغرض منه شرح الاسم ، نعم الأنسب هو استبدال الظن بالحجة إلّا انَّ ذلك غير لازم بعد القطع بإرادتها كما يتضح ذلك بأدنىٰ تأمل في مباني الاصوليين من الامامية .

ثم انَّ البحث عما هو المراد من تحصيل الحجة الوارد في التعريف ، وهل المراد منه التحصيل الفعلي الملازم لوجود ملكة التحصيل أو المراد منه كفاية وجود ملكة التحصيل ولو لم يكن تحصيل الحجة فعلياً .

هذا وقد أفاد السيد الخوئي ﷺ انَّه لمَّا لم يكن الاجتهاد بعنوانه موضوعاً للاحكام المبحوث عنها في بحث الاجتهاد فلا معنىٰ لإتعاب النفس في البحث عما هو المراد من تحصيل الحجة .

وبيان ذلك :

انَّ الاحكام المترتبة على الاجتهاد ثلاثة : الاول : هو جواز عمل المجتهد بما يؤدي اليه اجتهاده .

الثاني : جواز تقليد المكلف الجاهل للمجتهد .

الثالث : نفوذ حكم المجتهد على المكلَّف في القضايا الشخصية وغيرها .

وتمام هذه الاحكام لا تتوقف علىٰ تحديد المراد من تحصيل الحجة بل لابد من ملاحظة أدلة هذه الاحكام للتعرُّف على حدود موضوعها من حيث السعة والضيق.

ثم انه استظهر بعد استعراض أدلة الاحكام الثلاثة انَّ المراد من تحصيل الحجة هو التحصيل الفعلي وعدم كفاية التوفُّر على ملكة التحصيل، وبهذا يكون المناسب لتعريف الاجتهاد كما أفاد هو «العلم بالاحكام الشرعية الواقعية أو الظاهرية أو بالوظيفة الفعلية عند عدم احراز الحكم الشرعي من الادلة التفصيلية».

نعم بناء على ماذكره الشيخ الانصاري ﵀ من أنَّ الذي له ملكة تحصيل الحجة لا يجوز له الرجوع الى الغير بل يلزمه التحصيل الفعلي للحجة، واستدل لذلك بالإجماع وانصراف أدلة جواز رجوع الجاهل للعالم الى الفاقد لملكة تحصيل الحجة أي ملكة إستنباط الحكم الشرعي، بناء على ذلك يكون المتعين في تعريف الاجتهاد و «هو ملكة تحصيل الحجَّة على الوظيفة الفعلية من الاحكام الواقعية والظاهرية»، وبهذا يكون مفهوم الاجتهاد واسعاً يشمل الواجد لملكة تحصيل الحجة وإن لم يبادر في تحصيلها أي انه جاهل فعلاً وان كان مجتهداً ملكةً.

وأورد السيد الخوئي على هذا التعريف بأنه غير مناسب للحكمين الآخرين، وذلك لانَّ جواز تقليد الجاهل للمجتهد، وكذلك نفوذ حكم المجتهد انما هو مختص بالمجتهد بالفعل كما هو ثابت. ثم أفاد بأنه لو تم الإجماع والانصراف فإن ذلك يقتضي تخصيص أدلة جواز تقليد الجاهل للعالم بمن ليس له ملكة الاجتهاد، وهذا لا يعني ان من له ملكة الإجتهاد مجتهد.

أقول: الظاهر انَّ النقض الذي أورده السيد الخوئي ﵀ على التعريف المناسب لدعوىٰ الشيخ الانصاري ﵀ غير ناقض، وذلك لإمكان التفصِّي عنه بالإلتزام بأن المجتهد هو المتوفر علىٰ ملكة الاجتهاد وحسب، غايته انَّ موضوع الحكمين الآخرين ليس هو المجتهد فحسب وانما هو المجتهد

باضافة قيد زائد وهو فعلية تحصيل الحجة ، وذلك للدليل الخاص ، فكما ان الدليل الخاص دلَّ على شرطية العدالة في نفوذ حكم الحاكم وجواز الرجوع اليه فكذلك شرط الفعلية ، وكما ان العدالة ليست شرطاً في صدق الاجتهاد وانما هي شرط في نفوذ الحكم وجواز التقليد فكذلك فعلية التحصيل .

الإجزاء

ويقع البحث تحت هذا العنوان عن مسائل ثلاث :

الأولىٰ : عن إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ، أي إجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي عن الامر الواقعي ، واجزاء المأمور به بالامر الظاهري عن الامر الظاهري ، واجزاء المأمور به بالامر الاضطراري عن الامر الاضطراري .

الثانية : عن إجزاء المأمور به بالامر الاضطراري عن الامر الواقعي .

الثالثة : عن إجزاء المأمور به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي ، وحتىٰ تتضح معالم البحث لابد من بيان امور :

الأمر الأول : انَّ المراد من عنوان الإجزاء هو معناه اللغوي ، وهو الكفاية والإغناء فحينما يقال أجزأ فعل عن آخر فهو يعني انَّه أغنىٰ عنه ، غايته انَّ ما يُجزي عنه الفعل يختلف تبعاً للدليل ، فقد يُجزي الفعل عن الإعادة والقضاء كمن صلّىٰ جهراً في موضع الاخفاة ، فإنَّ صلاته تُجزي عن الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه ، وقد يُجزي الفعل عن القضاء دون الإعادة ، كمن صلّىٰ في السفر تماماً ناسياً ، فإن صلاته تُجزي عن القضاء لو تذكر خارج الوقت دون الإعادة لو تذكر في الوقت ، وقد يُطلق الإجزاء ويُراد منه كفاية المأتي عن غير المأتي به ، كإجزاء ذبح الهدي عن العقيقة واجزاء الاطعام عن العتق في بعض الموارد .

والمتحصل ان المراد من الإجزاء في استعمالات الفقهاء هو عينه المراد منه عند اللغويين .

الأمر الثاني : انَّ بحث الإجزاء من المسائل العقلية وليس من مباحث الالفاظ ، وذلك يتضح بملاحظة الجهة المتصدية للإجابة عن ثبوت الإجزاء أو

عدم ثبوته ، فإن كانت الجهة المتصدية لذلك هي الدلالة اللفظية فالمسألة من مباحث الالفاظ ، وان كانت الجهة المتصدية لذلك هي مدركات العقل فالبحث يكون معها عقلياً ، وواضح بهذه الضابطة ان مبحث الإجزاء من المباحث العقلية ، إذ انَّ الذي يُحدِّد إجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره أو عدم إجزائه انَّما هو العقل ، وأما صيغة الأمر مثلاً أو مادته فليست لها دلالة على أكثر من بعث المكلف نحو المأمور به ، أما انَّه لو انبعث عن الامر وجاء بالمأمور به على وجهه فهل ذلك يقتضي الإجزاء وسقوط الأمر أو فاعليته فهذا مالا يمكن استفادته بواسطة نفس الامر نعم هو مستفاد بواسطة العقل ، وذلك بأحد بيانين ، كما أفاد السيد الشهيد الصدر ﷺ .

البيان الأول : ان العقل يستقلُّ بإدراك الكفاية عندما يأتي المكلف بالمأمور به ، وذلك لأنَّ الاتيان بالمأمور به محقق لغرض المولىٰ ، وهذا موجب لخروج المكلف عن عهدة التكليف المدركة بواسطة حكم العقل بحق الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا ، فحق الطاعة للمولى ينتفي بتحقق غرضه بواسطة الإتيان بالمأمور به .

البيان الثاني : انَّ الإتيان بالمأمور به بعد امتثاله من تحصيل الحاصل ، وهذا ما يُعبَّر عن كفاية الإتيان به في المرة الاولىٰ وبتعبير آخر : انَّ الامر حينما يتعلَّق بالجامع يكون الاتيان بأحد أفراده محقق للجامع ، فلا معنىٰ للإتيان بفرد آخر ، لأنَّه إذا كان الغرض هو تحقق الجامع فقد تحقق بفرده الاول لان الطبيعة تنوجد بأول وجودات أفرادها ، فيكون الاتيان بفرد آخر من تحصيل الحاصل ، وإن كان الغرض هو تحقيق فردٍ آخر لجامع آخر أو لنفس الجامع فهذا مالا موجب له إلا ان يكون ثمة أمر جديد وهو خُلف الفرض .

وبهذا يتنقح انَّ مبحث الإجزاء من المباحث العقلية .

الأمر الثالث : بعد اتضاح ان جهة البحث في مسألة الإجزاء هي ثبوت الملازمة العقلية بين الاتيان بالمأمور به وبين الإجزاء عن الامر أو عدم ثبوت الملازمة ، بعد اتضاح ذلك يتضح

استقلالية هذه المسألة عن مسألة دلالة الامر على المرة والتكرار ومسألة تبعية القضاء للأداء، إذ انَّ جهة البحث في مسألة المرة والتكرار هو ما تقتضيه دلالة الامر، وانَّ الامر هل وضع للدلالة على البعث نحو الطبيعة المقيدة بالمرة أو وضع للدلالة علىٰ الطبيعة المقيدة بالتكرار، أو انّه لم يوضع إلَّا للدلالة على البعث نحو الطبيعة دون ان يكون قيد المرة والتكرار دخيلاً فيما هو الموضوع له لفظ الامر.

وواضح أجنبية هذا البحث عن مسألة الإجزاء، إذ اننا نبحث في المقام عن الملازمة العقلية بين الاتيان بالمأمور به وبين الإجزاء بعد الفراغ عن حدود ما تدل عليه صيغة الامر، واتحاد نتيجة القول بالإجزاء مع القول بدلالة الامر على المرة، واتحاد القول بعدم الاجزاء مع القول بدلالة الامر على التكرار لا يوجب اتحاد البحثين بعد تباينهما من حيث الجهة المبحوث عنها في المسألتين، إِذ هي الضابطة في تباين المسائل واتحادها، وليس للنتيجة دخل في تصنيف المسائل كما هو واضح.

وأما مبحث تبعية القضاء للأداء فجهته انَّ صيغة الأمر هل تدل باطلاقها على تعدد المطلوب والذي يقتضي القضاء ـ أو وحدته والذي يستوجب عدم وجوب القضاء بعد انتهاء الوقت وعدم الإتيان بالمأمور به.

واتحاد القول بالإجزاء مع القول بعدم التبعية واتحاد القول بعدم الإجزاء مع القول بالتبعية لا يُصيِّر البحثان بحثاً واحداً، على انَّ موضوع كل واحدٍ من البحثين مباين لموضوع البحث الآخر. فموضوع بحث تبعية القضاء للأداء هو عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت، وموضوع بحث الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به، فالبحثان متباينان جهة وموضوعاً.

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي ﷺ.

الأمر الرابع: جرت عادة الأُصوليين على عنونة هذا البحث بقولهم « ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أولاً ؟ ».

ومن هنا لابدَّ من ايضاح معنىٰ قولهم « على وجهه » وكذلك ايضاح معنى

« الإقتضاء ».

أما قولهم « على وجهه » فقد ذُكر له ثلاثة احتمالات :

الإحتمال الاول : وهو الذي ذكره صاحب الكفاية ﷺ وتبنّاه، وحاصله انَّ المراد من الإتيان بالمأمور به على وجهه هو الإتيان به موافقاً لمقتضيات الشرع والعقل.

فالموافقة لمقتضيات الشرع معناه الاتيان بالمأمور به واجداً لتمام الأجزاء والشرائط المستفادة بواسطة الشارع.

والموافقة لمقتضيات العقل تعني الإتيان بالشرائط أو الأجزاء التي لا يمكن استفادتها إلا بواسطة العقل، وذلك مثل قصد إمتثال الامر، حيث ثبت بالدليل استحالة استفادته بواسطة الشرع كما هو منقح في بحث التوصلي والتعبدي.

واستدل صاحب الكفاية ﷺ على هذه الدعوى بأنّه لو كان المراد من قولهم « على وجهه » هو خصوص الأجزاء والشرائط المعتبرة شرعاً لكان التقييد بقولهم « على وجهه » توضيحياً، وهو خلاف الأصل، إذ انَّ الاصل في القيود الإحترازية، هذا أولاً وثانياً يلزم من عدم القول بإرادة مجموع ما يُعتبر شرعاً وعقلاً خروج التعبديات عن محل البحث، وذلك لانَّ قصد الامر المعتبر في التعبديات لا يستفاد إلا بواسطة العقل، فالعقل هو المحدد لكيفية الإطاعة في التعبديات، فإذا لم يكن ما يُعتبر عقلاً مراداً من قولهم « على وجهه » فهذا معناه خروج التعبديات عن محل البحث، وهو ما لا يمكن الالتزام به.

الإحتمال الثاني : انَّ المراد من قولهم « على وجهه » هو الإتيان بالمأمور به مع قصد الوجه، كقصد الوجوب أو الإستحباب.

وأجاب صاحب الكفاية ﷺ عن هذا الإحتمال انَّ المعروف بين الفقهاء عدم اعتبار قصد الوجه مطلقاً، وانَّ من ذهب من الفقهاء الى اعتباره حصره في العبادات وهذا يقتضي خروج التوصليات عن محل البحث.

ثم انه لا مبرر للتنصيص عليه لو كنا نبني على اعتباره، وذلك لدخوله تحت عنوان ما يُعتبر شرعاً، فيكفي التعبير

بالإتيان بالمأمور به ، إذ انَّه يشمل قصد الوجه لو قيل باعتباره شرعاً .

الإحتمال الثالث : انَّ المراد من قولهم « على وجهه » هو الاتيان بالمأمور به موافقاً لما يُعتبر شرعاً ، وعليه يكون التقييد توضيحياً ، ومع ذلك لا يلزم خروج التعبديات عن محل البحث ، إذ انَّ ذلك مبني على استحالة اعتبار قصد الامر شرعاً أما مع القول بعدم الإستحالة كما هو مذهب السيد الخوئي ﷺ والمحقق النائيني ﷺ فلا معنىٰ لإرادة الأعم مما يُعتبر شرعاً وعقلاً ، وأما مخالفة ذلك للاصل وانَّه يقتضي الاحترازية فلا بأس به إذا كان ذلك هو مقتضىٰ القرينة ، حيث قام الدليل على إمكان اعتبار قصد الأمر شرعاً .

وأما المراد من الإقتضاء : فهو العلية والتأثير كما أفاد صاحب الكفاية ﷺ . وبيان ذلك :

انَّ الاقتضاء تارة يُضاف الى الصيغة وأخرى الى الفعل ، فإذا ما أُضيف الى الصيغة كان بمعنى الكشف والدلالة ، فحينما يُقال ان صيغة الأمر هل تقتضي الوجوب فهذا معناه البحث عن دلالتها على الوجوب ، أما اذا أُضيف الإقتضاء الى الفعل فإنَّه يكون بمعنىٰ العلية والتأثير ، فإذا قيل ان الصوم هل يقتضي الثواب أولاً ؟ فإنَّ البحث عندئذٍ عن علِّية فعل الصوم لترتُّب الثواب ، وهكذا .

وهكذا البحث في المقام ، فإنَّ الاقتضاء أُضيف الى الإتيان بالمأمور به ، ومن هنا كان بمعنىٰ تأثير الإتيان بالمأمور به للإجزاء .

ثم أورد صاحب الكفاية على نفسه فقال ما حاصله : انَّه وإن سلِّم انَّ اقتضاء الإجزاء عن الأمر عند الإتيان بنفس متعلق الأمر وان سلِّم انه بمعنىٰ التأثير والعلِّية إلا انَّه غير مسلَّم عندما يقال انَّ الإتيان بالمأمور به بالامر الإضطراري أو الظاهري يقتضي الإجزاء عن الامر الواقعي ، فإنَّ الاقتضاء هنا ليس بمعنى التأثير وإنما هو بمعنىٰ الدلالة والكشف ، أي انَّ دليل الامر الاضطراري هل يدل علىٰ الإجزاء عن الأمر الواقعي ، فالاقتضاء إذن بمعنىٰ الدلالة لا بمعنىٰ التأثير والسببيَّة .

وقد أجاب صاحب الكفاية عن ذلك

بأنَّ البحث في موارد الإتيان بالمأمور به بـالأمر الإضـطراري أو الظـاهري عـن الامر الواقعي ينحل الى بـحثين ، الاول كبروي والآخر صغروي ، أما الكبروي فهو انَّ محض الاتيان بالمأمور بـه هـل يـقتضي الإجـزاء أولا ؟ ، وهـنا يكـون الإقتضاء بمعنىٰ التأثير والعلّية .

والبحث الصـغروي هـو عـن دلالة الامر الاضطراري والامر الظاهري على الإجزاء ، إلا انَّ هذا البحث متفرع عـلى إقـتضاء وتأثـير الاتـيان بـالمأمور بـه للإجزاء وإلا لو لم يكن الإتيان بالمأمور به مقتضياً ومؤثراً للإجزاء لم يكن ثـمة موقع للبحث الصغروي .

وبهذا يتضح انَّ البـحث عـن إجـزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره لا يكون إلّا بـحثاً كـبروياً ، أمـا البـحث عـن إجـزاء الاتيان بالمأمور بـالامر الاضـطراري أو الظاهري عن الامر الواقعي لا ينتهي عند الوصول الى اقتضائهما للإجزاء كـبروياً بل لابدَّ من البحث عن انَّ صـيغة الأمـر الاضطراري أو الظاهري هل تدلُّ عـلى الإجزاء عن الامر الواقعي أولا ؟ .

ولو انـتهىٰ بـنا البـحث الى عـدم الإجزاء فإنه لا معنىٰ للبحث الصغروي .

وبـما ذكـرناه تـتضح مـعالم بـحث الإجزاء ، ولتتميم الفائدة نشـير اجـمالاً الى المباحث الثلاثة المبحوثة في مسألة الإجزاء .

المـبحث الاول : إجـزاء الإتـيان بالمأمور به عن أمره ، كإجزاء المأمور به بالامر الواقعي عن الامر الواقعي واجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن الامر الاضطراري وكذلك إجزاء المأمـور بـه بالامر الظاهري عن الامر الظاهري .

الظاهر انه لم يقع خلاف بين الأعلام فـي إقـتضاء ذلك للإجـزاء ، واسـتدل صاحب الكفاية لذلك بـما حـاصله : انَّ الإجـزاء فـي هـذه المـوارد ضـروري بمقتضىٰ ما يستقل به العقل ، إذ لا معنى لبقاء الامر بعد انتفاء موضوعه بـالإتيان بمتعلقه .

وأيَّـد السـيد الخـوئي ﵀ ذلك بـما حـاصله : انَّ عـدم الإجـزاء فـي هـذه الموارد يلزم منه أحد لوازم ثـلاثة عـلىٰ سبيل مانعة الخـلو ، وجـميعها بـاطلة ، وهي إمـا لزوم الخـلف أو عـدم إمكـان الإمتثال الى الابـد أو يكـون الامـر بـعد

الامتثال مجرداً عن الملاك .

وبيان ذلك : انَّ الإتيان بالمأمور به محقق للغرض بلا ريب وإلا لما وقع متعلقاً للأمر ، وحينئذٍ لو جاء المكلَّف بالمأمور به وقلنا بعدم الإجزاء فهذا خُلف تحقق الغرض به ، إذ انَّ ذلك يقتضي كون الغرض أوسع من الامر فيكون المطلوب والغرض متعددين وهو خُلف الفرض ، أو نقول انَّ الغرض والمطلوب يتحققان بالاتيان بالمأمور به ومع ذلك يبقىٰ الامر على حاله مقتضياً للبعث والتحريك ، وهذا لا معنىٰ له إلا مع افتراض كون الأمر بلا مقتضٍ وبلا ملاك ، إلاَّ ان نقول انَّ الامر مشتمل على الغرض وانه غير متعدد إلا انَّ الامتثال الاول لا يقتضي الإجزاء ، وهذا أيضاً مستحيل ، إذ ما هو الفرق بين الامتثال الاول والإمتثال الثاني بعد توفرهما معاً على تمام الأجزاء والشرائط المعتبرة ، فإذا كان الاول غير مجزٍ فكذلك الثاني وهكذا الثالث وهذا يعني عدم امكان الإمتثال الى الابد .

فالمتحصل انَّ إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره لم يقع محلاً للنزاع إلا ممن لا يُعتد بقوله .

المبحث الثاني : وهو إجزاء الإتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري عن الامر الواقعي ، والبحث في هذه المسألة من جهتين :

الجهة الاولىٰ : ما لو اتفق زوال العذر والاضطرار قبل انتهاء الوقت ، وتحرير محل النزاع في هذه الصورة ـ كما أفاد السيد الخوئي ﷺ ـ يتبلور بالالتفات الى أمرين :

الامر الاول : انَّ الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري لا يكون إلّا في حالة يكون معها موضوع الأمر الاضطراري هو وجود العذر ، لا أن يكون موضوعه هو استيعاب العذر لتمام الوقت ، فإنَّ الاتيان بالمأمور به حينئذٍ لا يكون امتثالاً للأمر الاضطراري ، لأنَّ موضوعه كما هو المفترض هو العذر المستوعب لتمام الوقت والحال انه بادر للإتيان بالمأمور به قبل تنقح الموضوع ، نعم لو كان جازماً بالاستيعاب واتفق مطابقة جزمه للواقع وهو الاستيعاب ، وكذلك لو دلت الامارة المعتبرة علىٰ الاستيعاب واتفق مطابقتها للواقع فإنَّ الاتيان

بالمأمور به حينئذٍ يكون امتثالاً للأمر الاضطراري ، وعندئذٍ يقع البحث عن انَّه يُجزى عن الامر الواقعي أولاً .

الأمر الثاني : انَّ محل البحث هو مالو كان الملاك من الأمر الاضطراري ناشئاً عن المصلحة في متعلق الامر الاضطراري ، أي انَّ المصلحة في المأمور به بالامر الاضطراري هي الملاك في البعث نحو الامر الاضطراري ، أما لو كانت المصلحة من الامر الاضطراري غير متصلة بمتعلقه وانما هي متصلة بملاك خارج عن متعلق الامر الاضطراري فإنَّ هذه الحالة غير مشمولة لمحل البحث ، إذ لا مورد معها للقول بأنَّ المأمور به بالامر الاضطراري يفي بمعظم الملاك أو بجزء كبير أو صغير .

ومن هنا كان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري الناشئ عن التقية خارجاً عن محل البحث وغير مقتضٍ عقلاً للإجزاء إلا مع قيام الدليل الخاص على ذلك كما هو كذلك في بعض الموارد .

ثم البحث بعد تبلور محله يقع في مقامين كما ذكر صاحب الكفاية ﵀ .

المقام الاول : والبحث فيه ثبوتي أي في المحتملات التي يمكن ان يكون واقع الامر الاضطراري مشتملاً عليها وهي أربعة :

المحتمل الاول : ان يكون متعلَّق الامر الاضطراري واجداً لتمام ملاك متعلق الامر الواقعي .

المحتمل الثاني : ان يكون واجداً لجزءٍ من ملاك الامر الواقعي مع افتراض تعذر استيفاء ما يفوت من الامر الواقعي .

المحتمل الثالث : ان يكون واجداً لجزء الملاك مع القدرة على استيفاء ما يفوت من الامر الواقعي إلا انَّ الفائت ليست بالمستوىٰ الذي يستوجب لزوم استيفائه .

المحتمل الرابع : ان يكون واجداً لجزء الملاك مع افتراض القدرة على استيفاء ما يفوت ، ويكون الفائت بمستوىً يلزم استيفاؤه بواسطة الإعادة في الوقت أو القضاء خارج الوقت .

المقام الثاني : والبحث فيه إثباتي ، أي عما يقتضيه دليل الامر الاضطراري .

وقد ذهب صاحب الكفاية ﷺ الى دلالته على الإجزاء لاطلاق أدلته كقوله تعالى ﴿ **فإنْ لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً** ﴾[1]، ومع افتراض عدم تمامية الإطلاق فالمرجع هو الاصل، وهو في المقام البراءة، لانَّ الشك فيه شك في أصل التكليف أي شك في التكليف بالأداء أو القضاء وهو مجرىٰ لأصالة البراءة.

الجهة الثانية: مالو اتفق زوال العذر والاضطرار بعد خروج الوقت، وفي هذه الحالة ذهب المحقق النائيني ﷺ الى الإجزاء، وذلك لانَّ القيد المتعذر في ظرف الاضطرار واستيعاب العذر للوقت يدور أمره ثبوتاً بين أمرين لا ثالث لهما، فإما ان يكون ذلك القيد دخيلاً في اشتمال المأمور به بالامر الواقعي على الملاك بحيث لو اتفق انتفاؤه لما كان المأمور به واجداً للملاك من غير فرق بين ان يكون القيد مقدوراً أو متعذراً، وحينئذٍ لا معنىٰ للامر بالفاقد للقيد لانه غير واجدٍ للمصلحة والملاك، فالامر بالمأمور به الاضطراري أمر بما لا ملاك ولا مصلحة في متعلقه.

واما ان يكون القيد المتعذر في تمام الوقت غير دخيل في الملاك حال الاضطرار وإنَّما هو دخيل في ظرف القدرة، وحينئذٍ يتعين الامر بالفاقد أي الامر الاضطراري، وذلك لتوفره على الملاك التام بعد تعذُّر ذلك القيد، وعندئذٍ يكون الامر بالقضاء بعد الإتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري في الوقت بلا معنىٰ، إذ انَّ القضاء يكون لغرض تدارك الملاك الفائت والمفترض ان المأمور به الاضطراري واجداً لتمام الملاك فلا مقتضٍ للقضاء أصلاً.

وبهذا يثبت الإجزاء في موارد الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، وذلك لأنَّ الامر الاضطراري يكشف بواسطة القرينة العقلية المذكورة عن عدم دخالة القيد المتعذر في ترتب الملاك وان المأمور به بالامر الاضطراري واجد لتمام الملاك في المأمور به بالامر الواقعي.

المبحث الثالث: في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الامر الواقعي،

والبحث عنه في موردين :

المورد الاول : مالو انكشف بنحو الجزم عدم مطابقة الامر الظاهري للواقع .

المورد الثاني : مالو انكشف له انّ الامارة أو الاصل المعتمد أولاً كان معارضاً بأمارة أو أصل يوجب سقوطهما عن الحجية أو انّ الامارة معارضة بأمارة أقوىٰ أو انّ تطبيقه للكبرىٰ المسلمة كحجية الظهور لم يكن في محلّه .

أما المورد الاول فلم يقع خلاف في عدم الإجزاء ، لانّ سقوط الأمر بناء على الطريقية بل والمصلحة السلوكية لا يكون إلّا بالإتيان بالمأمور به الواقعي أو قيام دليل على إجزاء غير المأمور به عن المأمور به الواقعي أو قيام دليل على إجزاء غير المأمور به عن المأمور به والمفترض عدم تحقق كلا الامرين .

وكذلك الحال في الشبهات الموضوعية كما لو قامت البينة علىٰ طهارة ماء وانكشف له بعد ان توضأ به عدم طهارته فإنّ هذا الوضوء لا يجزي عن الواقع ، وذلك لان الاحكام ثابتة لموضوعاتها الواقعية .

إلّا انّ هنا في هذا المورد تفصيل ذهب اليه صاحب الكفاية ، وهو انّ الحكم الظاهري إذا كان مستنداً الى الامارة فالامر كما ذكروا وهو عدم الإجزاء ، وأما اذا كان مستنده الاصل العملي فإنّ الصحيح هو الإجزاء ، وذلك لحكومة الاصول على الادلة الواقعية بمعنىٰ ان الاصول توسع من دائرة الشرط الواقعي ، فيكون ما جاء به الشاك اعتماداً على الاصل واجداً للشرط الواقعي ، فالماء الذي اغتسل به اعتماداً على أصالة الطهارة أو استصحابها طاهر واقعاً ، غايته ان طهارته خاصة بالشاك ، وعليه تكون صلاته الواقعة بعد هذا الغسل واجدة للطهارة الواقعية . وهذا هو مبرر الإجزاء عندما يكون مستند الحكم الظاهري هو الاصل العملي .

وأما المورد الثاني فقد فصَّل المشهور فيه بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية فذهبوا الى الإجزاء في موارد الشبهات الحكمية ، ومثاله لو كان المجتهد يبني على عدم شرطية الطهارة من الخبث في الطواف

اعتماداً علىٰ رواية معتبرة ثم انكشف له انَّ لهذه الرواية معارض ، واتفق ان كان الترجيح مع الرواية التي لم يكن مطلعاً عليها والتي تقتضي شرطية الطهارة عن الخبث في الطواف ، فمورد الشبهة في المثال هو شرطية الطهارة ومن هنا تكون الشبهة حكمية ولهذا يكون ما جاء به من طواف مجزياً بنظر المشهور.

وأما في موارد الشبهات الموضوعية فذهبوا الى عدم الإجزاء.

الإجماع

اختلفت الكلمات في تحديد ضابطة الإجماع ، فمنهم من ذهب الى انَّ الإجماع هو اتفاق المسلمين قاطبة ـ في كل الأعصار والأمصار ـ علىٰ حكم من الاحكام الشرعية . ومنهم من زعم انَّ الاجماع هو اتفاق العلماء من المسلمين على حكم من الاحكام . ومنهم من ضيق من دائرة موضوع الإجماع فادَّعىٰ انَّ الإجماع هو اتفاق أهل الحلِّ والعقد وهناك من ذهب الى انَّ الإجماع هو اتفاق أهل عصر من الاعصار على رأي ، وهناك من ذهب الى غير ذلك.

والاختلاف في ضابطة تحقق الاجماع نشأ عن الاختلاف فيما هو المدرك المعتمد لحجية الاجماع.

الإجماع البسيط

وهو اتفاق آراء العلماء على رأي بحيث تتم استفادة هذا الاتفاق بواسطة المدلول المطابقي لقول كل واحدٍ منهم ، ولا يختلف الحال في صدق الاجماع البسيط بين إتفاقهم على الإثبات أو النفي.

وقد يصدق الإجماع البسيط كما أفاد السيد الصدر ﷺ في حالة يكون استفادة اتفاق العلماء على رأي بواسطة المدلول الالتزامي ولكن بشرط إحراز انَّ المدلول الإلتزامي لم ينشأ عن تبني المجمعين لآراء مختلفة لازمها ذلك المدلول الإلتزامي ، بمعنى انَّه قد يتفق اختلاف الآراء في مسألة ويكون لازم جميع هذه الآراء واحداً ويقع هذا اللازم موقع التبني ولا يكون منشاؤه تبني الرأي الملزوم وانما يكون اللازم مُتبنىٰ من الجميع بقطع النظر عن ملزومه ، أي حتىٰ لو اتفق التخلِّي عن الملزوم فإنَّ

اللازم يبقىٰ علىٰ حاله مورداً لاتفاق الآراء.

ويمكن التمثيل للصورة الاولىٰ باجماع العلماء علىٰ جواز رجوع العامي للمجتهد، فإنَّ هذا الإجماع تم تحصيله بواسطة المدلولات المطابقية لكلمات الفقهاء.

كما يمكن التمثيل للصورة الثانية باجماع العلماء على عدم حجية خبر الكذاب فإنَّ تحصيله تم بواسطة لوازم آراء العلماء في حجية خبر الواحد إذ منهم من ذهب الى حجية خبر الثقة فحسب ومنهم من خص الحجية بخبر العدل وذهب آخرون الى الحجية لخبر الامامي الممدوح فإنَّ لازم تمام هذه الآراء هو عدم حجية خبر الكذاب، هذا اللازم لم ينشأ عن تلازمه للمدلول المطابقي لكل واحدٍ من هذه الأقوال وانَّما هو متبنىٰ الجميع بقطع النظر عما هو الحجة من الأخبار.

الإجماع التشرفي

وهو دعوىٰ الإجماع علىٰ حكم بملاك التشرُّف برؤية الامام الحجة عجَّل الله فرجه وسماع الحكم منه.

والتعبير عن مدرك الحكم المتلقىٰ عن الامام الحجّة عليه السلام بالاجماع ينشأ عن خوف التصريح بالمدرك الحقيقي للحكم، إذ قد يُدعىٰ منافاته للكتمان المفروض او استيجابه التكذيب المتعبد به، كما هو المستفاد من التوقيع الشريف الذي خرج على يد علي بن محمد السمري رحمه الله آخر سفراء الغيبة الصغرىٰ.

وهذا النحو من الإجماع لم يدعه أحدٌ من العلماء، وانما حدسه البعض حينما لم يجدوا لبعض دعاوىٰ الاجماع ما يعضدها. ومن هنا لا يكون هذا النحو من الاجماع من مدارك حجية الاجماع المحصَّل كما انه ليس من الإجماع المنقول، إذ لا يعدو هذا الإجماع عن كونه تورية أُريد منها التفصِّي عن التصريح بالمدرك الحقيقي للحكم.

الإجماع الحدسي

واضافة الحدس الى الإجماع يُراد منها الإشارة الى ماهو مدرك الحجية للإجماع المحصَّل.

والمدرك المشار اليه هو ما يقال من ثبوت الملازمة العقلية بين اتفاق آراء العلماء علىٰ أمرٍ وبين قول المعصوم عليه السلام ، ومن هنا كان الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام بناء علىٰ هذا المسلك هو العقل النظري ، إذ انَّ إدراك الملازمة من شئون العقل النظري كما هو واضح .

والتعبير عن هذا المسلك بالإجماع الحدسي منشاؤه انَّ التعرُّف على قول المعصوم عليه السلام ينتج عن الحدس والنظر في كبرىٰ الملازمة وصغراها ، إذ انَّ الإستفادة من هذه الملازمة لا يتم إلّا بواسطة البحث عن ان مثل هذه الملازمة هل يُنتج القطع بالملزوم أولا ، وهذا معناه البحث عن انَّ هذه الملازمة عقلية أو اتفاقيّة ، وهذا هو البحث الكبروي ، ثم علىٰ فرض تمامية الكبرىٰ لابدَّ من ملاحظة انَّ مورد البحث من صغريات هذه الكبرىٰ أولاً ، وهذا هو البحث الصغروي .

وكيف كان فقد استدلَّ على حجية الاجماع المحصَّل ببيانٍ حاصله : انَّ اتفاق آراء الفقهاء يستوجب الجزم بتطابق الرأي المُتفَق عليه مع قول المعصوم عليه السلام ، وذلك بواسطة الملازمة العقلية والتي لا إشكال كبروياً في إفادتها الجزم أو الاطمئنان بوجود الملزوم عند ثبوت اللازم بنحو البرهان الإنّي ، وتقريب ذلك :

إنَّ فتوىٰ الفقيه الواحد بمسئلة ينشأ عنه الظن أو الإحتمال بمطابقة فتواه للواقع ، فإذا انضمَّ الى فتوىٰ الفقيه الاول فتوىٰ فقيه آخر فإنَّ مستوى الظن بالمطابقة يتصاعد ومعه يتضائل احتمال المنافاة مع الواقع ، إذ انَّ العلاقة بينهما طردية فكلما تصاعد مستوىٰ الظن بالمطابقة كلما تضاءل مستوىٰ احتمال المخالفة ، وهكذا يتضاءل مستوىٰ احتمال المخالفة الى ان يصل لدرجةٍ لا يحتفظ العقلاء بمثله ، أي انهم يتجاوزون هذا المستوى من الإحتمال ولا يعتدون به ، وهذا ما يُنتج الاطمئنان بالموافقة ، على انَّه قد تتكثر الاقوال المتطابقة لحدٍ ينشأ عن هذا التكثر الجزم بتطابق قولهم مع الواقع ، وذلك بنفس المسار الطردي المذكور ، هذا هو أحد التقريبات لمسلك الحدس ، ولا

بأس بذكر تقريب آخر :

وهذا التقريب يرتكز على ثبوت الملازمة العادية بين اتفاق الاراء وبين قول المعصوم عليه السلام ، إذ من البعيد جداً ان تتفق آراء العلماء على أمرٍ ويكون رأي امامهم منافياً لما اتفقوا عليه . وهذا نظير استكشاف رأي الرئيس بواسطة تباني أتباعه قاطبة على ذلك الرأي .

الإجماع الدخولي :

ويراد من وصف الإجماع بالدخولي الإشاره الى ماهو مدرك الحجيَّة للإجماع المحصَّل .

وحاصل هذا المدرك هو انَّه لما كانت حجية الإجماع منوطة ـ بنظر الامامية ـ بدخول المعصوم في ضمن المجمعين بنحو من أنحاء الدخول فإنَّ اتفاق الامة أو العلماء أو الطائفة على رأي لا يتحقق إلا حينما يكون المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين ، فهو فرد من الامة ومن العلماء ومن الطائفة .

فمنشأ الحجية للاجماع المحصَّل هو دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين وعليه فالاجماع الدخولي هو الاجماع الذي يُحرز معه وجداناً دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين .

الإجماع المحصَّل :

وهو الإجماع المحرز وجداناً والذي ينشأ عن تتبع الفقيه لآراء العلماء في مسألة من المسائل والوقوف بعد ذلك على اتفاقهم عليها ، وهذا في مقابل الإجماع المنقول والذي لا يكون فيه الإجماع محرزاً بالوجدان وانما هو مُتلقىٰ عن فقيه آخر كان قد حصَّل الإجماع بنفسه .

الإجماع المدركي

وهو اجماع الفقهاء على حكم مسألة مع احراز مدرك اجماعهم على حكم تلك المسألة ، ولا يختلف الحال بين اتّفاقهم على مدرك واحد أو انَّهم مختلفون فيما هو مدرك حكم المسألة مع اتّفاقهم في النتيجة فإنَّ الإجماع في كلا الصورتين يكون مدركيّاً ، كما انَّه لا فرق بين كون المدرك من قبيل الأدلّة

الإجتهاديّة أو الاصول العمليَّة، فالمناط في مدركيّة الإجماع هو احراز ماهو منشأ اتّفاقهم في الفتوىٰ.

وثمّة اجماع آخر يُعبَّر عنه بالإجماع المحتمل للمدركيّة، وهو مالو كان لحكم المسألة المجمع عليه مدرك تام أو غير تام يحتمل اعتماد المجمعين عليه أو اعتماد بعضهم عليه.

والإجماع المدركي وكذلك محتمل المدركيّة ليسا من الإجماع الاصطلاحي، إذ انَّ الإجماع الإصطلاحي يكشف بطريق الإن عن دخول المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين أو يكون كاشفاً عن وجود دليل معتبر، وذلك بواسطة الحدس أو قاعدة اللطف، والإجماع المدركي لا يصلح لذلك بعد أن كان مدركه محرزاً، وهكذا لو كان محتملاً للمدركيّة فإنَّ إحراز اعتمادهم علىٰ دليل معتبر لم يصل لا يكون ميسوراً في هذا الفرض.

الإجماع المركَّب:

وهو اتفاق آراء العلماء علىٰ رأي بحيث يكون الاتفاق مستفاداً من المدلول الإلتزامي للآراء المختلفة لهؤلاء العلماء على ان يكون هذا اللازم ناشئاً عن تبني كل واحدٍ لرأيه، بمعنىٰ انَّه لو لم يكن كل واحدٍ متبنياً للرأي المعين لكان من الممكن ان لا يبني على اللازم.

ويمكن التمثيل للإجماع المركب بالاجماع على لازم الإختلاف الواقع في ماهو حكم صلاة الجمعة، فإن البعض ذهب الى وجوبها وذهب البعض الآخر الى حرمتها في عصر الغيبة، وذهب آخرون الى استحبابها ومجموع هذه الآراء متفقة على عدم كراهة صلاة الجمعة بالكراهة المصطلحة، إذ انَّ ذلك هو لازم القول بالوجوب او الحرمة أو الاستحباب، وذلك لما ثبت في محلِّه من تضاد الاحكام فيما بينها، وحينئذٍ فلو كان منشأ الاتفاق على هذا اللازم هو تبني كل واحدٍ من العلماء لما ينافيه فهذا من الإجماع المركب وإلا فلو كان المنشأ من تبنِّي عدم الكراهة هو دليل خاص ثابت بقطع النظر عن تبنِّي الملزوم فإنَّ هذا الاتفاق على اللازم يكون من الإجماع البسيط.

الاجماع المنقول :

وهو الإجماع الذي يتمُّ احرازه بواسطة نقل المحصِّل للإجماع ، وهذا النقل قد يكون متواتراً وقد لا يكون كذلك والثاني هو المعبَّر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد .

ومن هنا تكون حجيته منوطة بثبوت الحجية لخبر الواحد أولاً وبأنَّ الحجية الثابتة لخبر الواحد لا تختص بالخبر الحسِّي بل تشمل الخبر الحدسي .

ولا ريب في ثبوت الأمر الاول إلا انَّ الأمر الثاني غير مسلَّم عند المشهور ، ومن هنا لا يكون الاجماع المنقول مشمولاً لأدلة الحجية لخبر الواحد باعتباره من الإخبارات الحدسية من جهة نقل الإجماع للمسبب والذي هو قول المعصوم عليه السلام ، نعم هو مشمول لأدلة الحجية من جهة نقله للسبب إذ انَّه إخبار عن حس .

وبيان ذلك : إنَّ نقل الاجماع علىٰ حكم يعني الإخبار عن أمرين : الاول هو الإخبار عن وجود اجماع بين العلماء على الحكم وهذا هو المدلول المطابقي لنقل الإجماع ، وهو المعبَّر عنه بنقل السبب أو نقل الكاشف ، وذلك لانَّ إحراز وجود الإجماع يكون سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام . فالإجماع هو الكاشف فيكون نقل الإجماع معناه الإخبار عن وجود الكاشف وعن وجود السبب ، وواضح أنَّ الإخبار عن ذلك يكون إخباراً عن حس .

وأما الامر الثاني فهو قول المعصوم عليه السلام ويُعبر عنه بالمسبب والمنكشف ، وذلك لأنَّ إحرازه مُسبب عن وجود الاجماع ، للملازمة المدعاة بين الاجماع وبين قول المعصوم عليه السلام ، وحينئذٍ يكون نقل الإجماع نقلاً للمسبب كما هو نقل للسبب ، إلا انَّ ناقل الاجماع يُخبر عن المسبب بواسطة الحدس لا بواسطة الحس كما هو الحال في نقله للسبب ، إذ انَّ إحراز المسبب بالنسبة لناقل الإجماع انما تم بواسطة إيمانه بالملازمة العقلية أو العادية أو قاعدة اللطف ، وكلها امور حدسية نظرية .

وباتضاح ذلك يتضح انَّ نقل

الإجماع للمسبب لا يكون مشمولاً لأدلة الحجية لخبر الواحد، وذلك لأنّه إخبار عن حدس، وأما نقل الإجماع للسبب فلا مانع من شمول أدلة الحجيةله بعد ان كان الإخبار عنه إخباراً عن حس إلا انَّه مع ذلك يواجه مشكلة اخرىٰ، وهي دعوىٰ انَّ الحجية الثابتة لخبر الثقة منوطة بترتب الأثر الشرعي على الخبر، وترتُّب الاثر الشرعي على النقل الكاشف منوط بثبوت مؤداه الثاني والذي هو قول المعصوم المعبَّر عنه بالمسبب، وقد قلنا انَّ هذا المؤدىٰ لم يُخبِر عنه ناقل الإجماع عن حس وانَّما استفاد قول المعصوم عليه السلام ـ بعد تحصيل الاجماع ـ من أحد الوجوه الحدسيَّة كقاعدة اللطف أو الملازمة العقلية أو العادية.

ومن هنا لابدَّ للتفصِّي عن هذا الإشكال من ان تكون الملازمة مثلاً ثابتة للمنقول له في مرتبة سابقة حتىٰ يكون نقل الكاشف وهو الاجماع ملازماً لنقل المنكشف، فيكون لإخبار ناقل الإجماع أثر شرعي بواسطة لازمه، أي انَّ المدلول المطابقي للخبر الحسي ليس له أثر شرعي إلا انَّه لمَّا كان لمدلول الخبر الإلتزامي أثر شرعي فإنَّ ذلك يُصحِّح ثبوت الحجية له ـ اي للخبر الحسِّي وهو نقل الاجماع ـ لانَّه سيُصبح بواسطة لازمة واجداً للأثر الشرعي، وبذلك نتفصَّىٰ عن الإشكال المذكور.

إلّا انَّه بذلك لا يكون المؤدىٰ الثاني لنقل الإجماع حجة من جهة إخبار الناقل له وانَّما هو من جهة ثبوته للمنقول له باعتباره مؤمناً بالملازمة، وكلُّ ما استفاده المنقول له من ناقل الاجماع هو ثبوت الإجماع واقعاً والذي هو إخبار من الناقل عن حس، ففي الواقع يكون نقل الإجماع منقِّحاً لموضوع الملازمة الثابتة عند المنقول له.

الإجماع اللطفي

والمراد منه الإشارة الى ماهو مدرك الإجماع المحصَّل، والمدرك المشار اليه هو قاعدة اللطف.

وهذا المبنىٰ لا يفترض دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين، وانَّما يستكشف وبواسطة العقل العملي قبول

المعصوم لمعقد الإجماع ، فهذا هو ما يستوجب حجيته .

وهذا المبنىٰ قد تبنّاه جمع من الأعلام المتقدمين والمتأخرين وعلى رأسهم الشيخ الطوسي رحمه‌الله والمحقق الداماد رحمه‌الله وشريف العلماء رحمه‌الله وغيرهم .

وحاصل هذا المبنىٰ هو انَّ اتفاق الطائفة على أمرٍ لا يخلو حاله عن أحد احتمالين :

الإحتمال الاول : ان يكون ما أُتفق عليه متطابقاً مع الواقع وهذا يعني قبول الامام عليه‌السلام لمورد الاتفاق .

الإحتمال الثاني : ان يكون ما أُتفق متنافياً مع الواقع ، وهنا لابدَّ وان يتصدىٰ المعصوم عليه‌السلام لبيان الواقع أولاً أقل يُحدث ما يُوجب نقض الاتفاق الواقع بينهم ، حتىٰ لا يستوجب اتفاقهم الاجماع على الباطل .

ومنشأ دعوىٰ اللابدِّية هي قاعدة اللُّطف المستفادة بواسطة العقل العملي ، والتي تعني انَّ من حق العبد على مولاه بمقتضىٰ عدالته إرشاده الى ماهو مقرِّب منه تعالىٰ وعدم ايقاعه في الضلال والغواية ولو باهمال هدايته ، فإنَّ من المستقبح عقلاً ترك الناس في ضلالتهم وغوايتهم ، وهذا ما تنزَّه عنه ساحة المولىٰ جلَّ وعلا .

ومن هنا وجب علىٰ الله تعالى بعث الرسل وانزال الكتب ونصب الاولياء المرشدين وذلك لهداية الناس وإيقافهم على جادة الحق ، وبهذا وجب على المعصوم عليه‌السلام وبحكم وظيفته ان يردع الناس عن الباطل ، فمتىٰ ما اتفقت آراؤهم على باطل فإن مقتضىٰ ما ذكرناه هو لزوم تنبيههم ومع عدم التنبيه يُستكشف انَّ ما اتفقوا عليه موافق للحق وإلا لزم نفي العدالة عن الله جلَّ وعلا ، وذلك إما لأنَّه تعالىٰ لم يجعل لهم مرشداً هادياً أو انَّه جعل لهم مرشداً غير معصوم ، وكلاهما منفيان بقاعدة اللطف والتي تستوجب ان يجعل الله تعالى للعباد علماً هادياً معصوماً لا يتوانىٰ ولا يتلكأ عن بيان الحق كما لا يخفىٰ عليه ما هو الحق .

وبما بيناه يتضح انَّ قاعدة اللطف هي المنشأ لدعوىٰ حجية الإجماع المحصَّل عند أصحاب هذا المسلك ، ويتضح

أيضاً انَّ قاعدة اللطف ـ لو تمت ـ فهي من مدركات العقل العملي ، اِذ انَّها تعبير آخر عما يُدركه من استحقاق العبد للإرشاد والهداية وقبح ايقاعه في الضلالة ولو باهمال هدايته .

الإجمال

وهو اشتباه المعنىٰ وعدم وضوحه ، وذلك في مقابل البيان والذي وضوح المعنىٰ وجلائه . ووصف الإجمال قد يعرض المفردات اللفظية وقد يعرض الهيئات التركيبية كما قد يعرض المعنى والمفهوم .

والمقصود من عروضه للمفردات اللفظية هو خفاء معناها وعدم وضوحه ، فالإجمال واقعاً وصف للمعنىٰ غايته انَّه نشأ عن اللفظ فمعنىٰ اللفظ هو المجمل وإلا فاللفظ من حين مادته وهيئته ليس فيه إجمال ، وهكذا الكلام في إجمال الهيئات التركيبية ، وليس مرادنا من إجمال معانيها هو عدم وضوحها في نفسها بل مقصودنا الاجمال من حيث عدم معرفة أيٍّ المعاني الذي تكشف عنه هذه الالفاظ أو الهيئات . راجع إجمال النص .

وأما المقصود من الإجمال الذي يعرض المعنى والمفهوم ابتداء فهو انَّ المعنىٰ قد يكون مجملاً في نفسه وبقطع النظر عن الفاظه ، إذ قد لا يكون له لفظ كما في بعض الحركات والمواقف التي تصدر عن العاقل ولا ينفهم منها معنىً محصل ، وكذلك بعض المطالب الغامضة التي لا يكون منشأ غموضها التعقيد اللفظي بل منشاؤها مثلاً ضعف العقل البشري عن إدراكها ، كمفهوم الروح .

اجمال المخصِّص اللبِّي

والمراد من المخصِّص اللبِّي هو ما يوجب خروج بعض أفراد العام عن حكم العام ولكن بواسطة غير لفظية ، كأن يتم التخصيص بواسطة الإجماع أو السيرة أو الدليل العقلي أو القرنية الحالية . وهذا النحو من التخصيص تارة يكون بمثابة التخصيص بالمتصل واخرى يكون بمثابة التخصيص بالمنفصل .

أما الاول : فهو مالو كان المخصِّص

اللبِّي من الوضوح بحيث يمكن للمتكلم انْ يعتمد عليه في تفهيم مراده الجدِّي من العموم وانَّه غير مريد لإدخال بعض أفراد العام تحت حكم العام.

ومثاله مالو قال السيِّد المتديِّن لعبده «اسقني من ايِّ شراب» فإنَّ من المقطوع به عدم إرادة الخمر من العموم، فالخمر خارج عن حكم العام تخصيصاً. وهذا المخصص لُبِّيٌّ لاستفادته من غير لفظ، وهو بمثابة المخصِّص المتصل لوضوحه، ولذلك صحَّ للسيِّد الإتِّكال على هذا الوضوح وعدم تكلُّف التلفُّظ بالمخصِّص.

وأما الثاني: والذي هو بمثابة المخصِّص المنفصل، فهو ما يحتاج الى التأمُّل والرجوع الى بعض القرائن، وليس من الوضوح بحيث لا ينعقد معه ظهور في العموم كما هو في الفرض الاول.

ومثاله مالو قال المولىٰ: «انّ كل طواف فهو مشروط بالطهارة»، ثم بعد ملاحظة الأدلة اتَّضح وجود اجماع على عدم اشتراط الطهارة في الطواف المستحب، فإنَّ هذا النحو من الاجماعات يكون بمثابة المخصِّص المنفصِّل، لوضوح انَّه لا يؤثر على انعقاد الظهور في العموم، إمَّا لأنَّه متأخر عن زمن الخطاب بالعموم ـ طبعاً هذا بخلاف الدليل العقلي القطعي فإنه لا يعقل تاخره عن الخطاب ـ أو لأنَّ صلاحيته للتخصيص تتم بعد الملاحظة والمتابعة وانَّه ليس من قبيل الإجماعات المدركيَّة، وعندها لا يظلُّ الخطاب معلَّقاً على نتيجة التتبع، إذ انَّ انعقاد الظهور في العموم والإطلاق لا يتأثر باحتمال المخصِّص كما عليه أهل التحقيق.

ومع اتِّضاح المراد من المخصِّص اللبِّي وانَّه ينقسم الى ما يشبه المخصص المتصل والى ما يُشبه المخصِّص المنفصل نقول انّ الإجمال في مورد المخصِّص اللبّي قد يكون مصداقياً كما هو العادة وقد يكون مفهومياً، وان كلاً منهما تارة يكون بنحو التردد بين المتباينين وتارة يكون بنحو التردد بين الاقل والاكثر، على غرار ماذكرناه في اجمال المخصِّص اللفظي، فراجع.

نعم قد يُقال انَّ الاجمال في المخصِّص اللبِّي من جهة المفهوم غير معقول، وذلك لانَّ المخصص اللبِّي من قبيل ما يُدركه العقل، ولا يتعقل الإجمال فيما يُدركه العقل، إذ انَّ موضوع الحكم العقلي دائماً يكون محدَّد المعالم،، فلا يحكم العقل على ماهو مبهم.

ولعلَّ هذا هو منشأ تركّز البحث عن إجمال المخصِّص اللبِّي من جهة المصداق.

والظاهر انَّ الامر ليس كذلك فإنَّ الاجمال من جهة المفهوم في المخصص اللبي معقول في بعض المخصِّصات اللبيَّة، ومثاله قيام الاجماع على حجية خبر الواحد بنحو يكون معقد الاجماع المنقول هو حجية خبر الواحد، فإنَّ هذا الإجماع مخصص للأدلة النافية لحجية العمل بالظن إلّا انَّه قد يُدعى إجمال هذا المخصص مفهوماً، إذ انَّ خبر الواحد في عرف أهل الحديث يحتمل معنيين، الاول هو مطلق الخبر غير البالغ حد التواتر، وهذا المعنىٰ يقتضي السعة والشمول للخبر الذي ليس له إلّا طريق واحد، والاحتمال الثاني انَّ الخبر الواحد هو الخبر المستفيض فحسب، ولو كان هذا المعنىٰ هو المراد من خبر الواحد فهو يقتضي الضيق، وعندها يتردد مفهوم خبر الواحد بين الاقل والاكثر.

هذا هو تصوير الإجمال المفهومي بين الاقل والاكثر في المخصِّص اللبِّي، نعم قد يُدعى انَّ الإجماع لمَّا كان دليلاً لبياً فيتمسك بالقدر المتيقن منه.

أقول: انَّ هذا الكلام وان كان تاماً إلا انَّه لا يُلغي امكان تصوير الإجمال المفهومي في المخصص اللبِّي وان كان سيترتب على ذلك سقوط الثمرة من التقسيم.

وأما تصوير الاجمال في المخصِّص اللبِّي من جهة التردد بين متباينين فمثاله مالو ورد عام مفاده حرمة إطعام كل كافر، ونُقل لنا قيام الإجماع على جواز اطعام المولىٰ وإن كان كافراً وكان هذا هو لسان الإجماع المنقول، ولم يتضح لنا المراد من عنوان المولى وهل هو العبد او هو السيِّد، وواضح انَّ هذا الإجمال مفهومي وانَّ التردد فيه بين

متباينين، كما انَّ التمسُّك بالقدر المتيقين من المخصِّص في الفرض المذكور غير ممكن بعد ان كان التردُّد بين مفهومين متباينين، وعندئذٍ يقع البحث عن سريان الاجمال للعام أو عدم سريانه.

وبتعبير آخر يقع البحث عن إمكان التمسّك بالعام في الشبهات المفهويمة إذا كان المخصص لبيًّاً. وللتعرُّف على هذا البحث يراجع عنوان التمسُّك بالعام في الشبهات المفهومية.

إجمال المخصِّص اللفظي

المراد من المخصِّص اللفظي هو القرينة اللفظية الموجبة لخروج بعض أفراد العام عن حكم العام، ولولا تلك القرينة لكانت تلك الافراد مشمولة لحكم العام.

مثلاً لو قال المولىٰ: «أكرم كل العلماء إلا الفساق منهم»، فإن قوله «إلا الفساق منهم» هو المخصِّص أي هو القرينة الموجبة لخروج فساق العلماء عن حكم العام وهو وجوب الإكرام، ولولا هذا المخصِّص لكان فساق العلماء مشمولين لوجوب الإكرام والذي هو حكم العام.

والمراد من إجمال المخصِّص هو ان تكون تلك القرينة مشتبهة المعنىٰ. ثم انَّ المخصِّص تارة يكون متصلاً واخرىٰ يكون منفصلاً، والاتصال يعني انَّ القرينة الموجبة للتخصيص وردت في نفس الخطاب الدال على العموم والانفصال يعني انَّ القرينة وردت في خطاب منفصل عن الخطاب الدال على العموم.

والإجمال في المخصِّص تارة يكون من جهة المفهوم واخرىٰ يكون من جهة المصداق، وكل منهما ينقسم الى قسمين، فالاجمال المفهومي تارة يكون بين الأقل والأكثر وتارة يكون بين المتباينين، وكذلك الإجمال المصداقي، فحاصل أقسام الإجمال في المخصِّص اللفظي ثمانية:

ونبدأ بالإجمال المفهومي: والمراد منه هو انَّ المعنىٰ والمفهوم من المخصِّص غير واضح او قل غير منضبطٍ ولا محدَّد المعالم، وهو على قسمين فتارة يكون الغموض والإشتباه

مقتضياً للترديد بين معنيين متباينين ، وتارة يكون مقتضياً للتردد بين معنيين أحدهما أعم مطلقاً من الآخر أي أحدها أوسع دائرة من الآخر .

أما الاول : وهو التردد بين مفهومين متباينين ، فمثاله مالو ورد « لا تطعم أحد الا الموالي » ولم ينفهم المراد من مفهوم الموالي ، إذ انَّه يحتمل معنيين ، فلعلَّ مراد المتكلم من الموالي العبيد ولعل مراده السادة فالمفهومان متباينان .

واما الثاني : وهو التردُّد بين مفهومين أحدهما أعم مطلقاً من الآخر ، فمثاله مالو قال المولىٰ « لا تتزوج من الكافرة إلّا الكتابية » وكان مفهوم الكتابية مجملاً ومردداً بين اختصاصه بمعتنق الديانتين « اليهودية والنصرانية » وبين شموله لديانة ثالثة هي « المجوسية » فالثاني أعم مطلقاً من الاول ، فالمرأة اليهودية والنصرانية على كلا الإحتمالين كتابية وانما التردد في المرأة المجوسية من حيث شمول عنوان الكتابية لها فتكون داخلة في عنوان المخصص أو عدم شموله لها فتكون تحت عنوان العام .

وباتِّضاح هذين القسمين يتضح انَّ الإجمال المفهومي في المخصَّص على أربعة أقسام ، وذلك لأنَّ المخصَّص المجمل مفهوماً تارة يكون متصلاً واخرىٰ يكون منفصلاً .

وأمَّا الإجمال المصداقي في المخصَّص : فهو الشك والتردُّد الناشئ عن غير المفهوم ، بأن يكون المفهوم من المخصَّص واضحاً وبيناً ، وانَّما الشك في موضوعية ومصداقية بعض الافراد لعنوان المخصص نتيجة اشتباه الامور الخارجية ، وهذا النحو من الإجمال على نحوين أيضاً ، فتارة يكون التردد بين متباينين واخرى يكون بين الأقل والأكثر .

أما الاول : فمثاله مالو قال المولى : « تصدَّق على الفقراء إلا الهاشميين » ، وكان مفهوم الهاشمي واضحاً ومحدداً إلا انه وقع الشك في « زيد وخالد » الفقيرين فأحدهما غير المعين هاشميّ قطعاً .

وأما الثاني : فمثاله عين المثال الاول إلا انَّ الشك وقع في « زيد » وهل هو مصداق لعنوان الهاشمي أولاً ؟

فهنا التردد بين الاقل والأكثر حيث

نُحرز انَّ ثلاثة من الفقراء هـاشميون إلا انَّ الشك في انَّهم أربعة بإضافة « زيد » أو ثلاثة وانَّ زيداً ليس منهم .

ثم انَّ كل واحدٍ من هذين القسمين يـنقسم الى مـخصِّصٍ متصل وآخر مـنفصل ، فـحاصل أقسـام الإجـمال المصداقي في المخصص أربعة .

وأما جواز التمسُّك بالعام في موارد إجـمال المخصص فسيتضح تـحت عـنوان التمسُّك بـالعام فـي الشبهات والتـمسُّک بـالعام فـي الشـبهات المصداقية .

إجمال النص

والمـراد مـن اجـمال النـص هـو الغموض الذي يكتنف النص إما مـن جـهة مـدلوله التـصوري أو مـن جـهة مـدلوله الاسـتعمالي دون التـصوري أو مـن جـهة مـدلوله الجـدِّي دون الإستعمالي .

أمَّـا الإجـمال مـن جـهة المـدلول التـصوري فـهو الإجـمال النـاشئ عـن الجهل بالوضع اللغوي للفظ ، وعندها لا ينقدح أيُّ معنىً في الذهن مـن اطـلاق اللفظ .

ومن هنا ادعىٰ صاحب الكفاية ﷺ انَّ الإجمال من المفاهيم الإضافية بـاعتبار انَّ اللفظ قد يكون مجملاً عند شـخص لجهله بوضعه اللغوي ويكون بيِّناً عـند آخر لعلمه بالوضع اللغوي ، إلا انَّ السيد الخوئي ﷺ لم يقبل دعوىٰ انَّ الإجـمال من المـفاهيم الاضـافية ، ونـقض عـلى الشيخ الآخوند ﷺ بـانَّه لو كـان كـذلك لكانت تمام الالفاظ العربية مجملة عند غير العرب بـاعتبار جـهلهم بأوضـاعها اللغوية .

فالصحيح انَّ الإجمال من المـفاهيم الواقعية والذي لا يختلف الحال فيه من شـخص لآخـر بـل ان للإجـمال مـعنىً مـنضبطاً ومـطرداً فـي تـمام الحـالات والموارد ، فكلُّ لفظ بـحسب المـتفاهم العرفي مشتبه المعنىٰ فـهو مـجمل وإلّا فهو مبيَّن ، وليس ثمة حالة يكـون فـيها اللفظ مجملاً بـالإضافة لشـخص وبـيناً بالاضافة لشخص آخر ، ويمكن التنظير لذلك بوصف العالم ، فالشخص إمّـا أن يكون عالماً أو لا يكون عالماً ، وصـحة إتـصافه بـالعالمية لا يـرتبط بـمعرفة

الآخرين حتىٰ يكون وصف العالمية لزيد وصفاً إضافياً فهو عالم بالاضافة لعمرو باعتبار معرفته بعلمه وغير عالم بالاضافة لخالد باعتبار جهله بعالميته ، بل انَّ كلَّ من هو واجد للعلم فهو عالم بقطع النظر عن معرفة الآخرين لواجديته للعلم أو عدم واجديته .

وهكذا الكلام في الاجمال ، فكلُّ لفظ مشبه المعنى بحسب الموازين المقررة عند أهل المحاورة فهو مجمل وإلّا فهو مبيَّن ، غايته انه قد يقع الخلاف في بعض الموارد وانَّ هذا المورد من قبيل المجمل أو المبيَّن ، وهذا الخلاف في الواقع يرجع الى مقام الاثبات أي مقام تطبيق ضابطة المجمل على موارده ، وهذا بنفسه يكشف عن انَّ للإجمال معنىً متقرراً في مرحلة سابقة ، والنزاع انَّما هو في انَّ الضابطة منطبقة على المورد أولاً .

وبهذا البيان اتضح انَّ الإجمال لا يُتعقل في المدلول التصوري بحسب ما يُستفاد من نظر السيد الخوئي ﷺ .

ومن هنا فالإجمال في النص منقسم الى قسمين :

القسم الاول : هو الاجمال الواقع في مرحلة المدلول الإستعمالي ، والمراد من المدلول الاستعمالي هو ما يظهر من حال المتكلم انَّه أراد من استعمال هذه الالفاظ اخطار معانٍ معينة ، فالظهور الاستعمالي ظهور حالي سياقي يكشف عن إرادة المتكلم لإخطار معانٍ معينة من الفاظها إلّا انَّه لا يكشف عن إرادته الجدية للمعاني المنكشفة ، إذ انَّ الظهور الإستعمالي يُجامع الهزل والتقية والإيهام على المخاطب .

وعلى أيٍّ حال فالإجمال في مرحلة المدلول الإستعمالي معناه عدم وضوح هذا المقدار من الدلالة ، بمعنى انَّ المخاطب يجهل أيَّ المعاني التي أراد المتكلم اخطارها من كلامه ، وهذا النحو من الإجمال عبَّر عنه السيد الخوئي ﷺ بالإجمال الحقيقي وقال : انَّه على نحوين :

الاول : الإجمال بالذات : وهو الإجمال الذي ينشأ عن نفس اللفظ أو الهيئة التركيبية اللفظية ، ومثاله استعمال اللفظ المشترك دون قرينة .

الثاني : الإجمال بالعرض : وهو

الذي ينشأ عن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ولولا احتفافه بذلك لكان ظاهراً في مدلوله الإستعمالي . والمراد من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية هو عدم الجزم بالقرينة وعدم الجزم بعدم القرينية .

وبتعبير آخر : انَّه قد يكتنف الكلام لفظ يوجب التشويش على المراد الإستعمالي ، وقد يُلقىٰ الكلام في جوٍ يستوجب التعمية على المراد ، فلا هو قرينة صريحة فتستوجب صرف الظهور الأولي الى ظهورٍ يتناسب مع القرينة كما لا يمكن اهماله باعتبار صلاحيته لأنْ يُعتنىٰ به بنظر أهل المحاورة ، وعندها لا يستقرُ المخاطب على معنىً ثابت من كلام المتكلم بل يظلُّ محتملاً لأكثر من معنىٰ ، ويمكن التمثيل لذلك بورود الأمر عقيب الخطر ، فإنَّ الأمر لو خلِّي ونفسه لكان ظاهراً في الوجوب إلّا انَّ وروده بعد الحظر يستوجب اجمال المراد من الأمر .

القسم الثاني : الإجمال في مرحلة المدلول الجدِّي ، وهذا النحو من الإجمال يُجامع الظهور في الدلالة الإستعمالية ، فقد يظهر من حال المتكلم انَّه مريد لإخطار المعنىٰ من كلامه إلّا انَّ مراده الجدِّي مجمل .

والمقصود من الإرادة الجديَّة هي انْ يظهر من حال المتكلم انَّه جادٌ في الحكاية عن الواقع من كلامه ، كأن يظهر من حال الامام عليه السلام انَّه متصدٍ لبيان الحكم الواقعي وانَّ كلامه لم يكن عن تقيةٍ مثلاً .

ومثال الإجمال في مرحلة المدلول الجدِّي انْ يرد عن المتكلم كلام ظاهر في العموم ، ثم يرد عنه كلام آخر يستوجب تخصيص العموم به إلّا انَّ هذا المخصِّص كان مجملاً ، فإنَّ هذا الإجمال يسري من المخصِّص الى العموم في بعض الموارد ، فالإجمال في العموم ليس حقيقياً ، لأنَّه لم ينشأ عن نفس الكلام الاول بل انَّ الكلام الاول كان ظاهراً في العموم ، غايته انَّ الإجمال قد طرأ عليه بسبب إجمال المخصِّص المنفصل وإلا فهو ظاهر في انَّ المتكلم أراد اخطار العموم من كلامه ، أي انَّ المدلول الإستعمالي لا إجمال فيه ، نعم

بسبب اجمال المخصِّص وقع التردد من جهة انَّ المتكلم هل أراد من كلامه الاول العموم واقعاً أولاً.

ومثال ذلك مالو قال المولىٰ « أكرم كلَّ العلماء » ثم قال في خطاب آخر « لا تكرم زيداً العالم »، وزيد العالم مردد بين شخصين ولا ندري أيهما أراده المولىٰ، فعندئذٍ لا يمكن التمسُّك بالعموم لإثبات وجوب الإكرام لزيد الاول أو لزيد الثاني، إذ انَّ التردد فيمن هو المراد من المخصِّص أوجب التردد فيمن هو المشمول للعموم واقعاً، فواحدٌ منهما قطعاً خارج عن العموم إلا انه غير متشخص بسبب اجمال المخصص. وهذا ما أوجب عدم التعرُّف على من هو الباقي تحت العموم منهما، وهذا هو معنىٰ سريان الإجمال في المخصص للعموم.

ولاحظتم انَّ الإجمال الذي عرض العموم انما هو في مرحلة المدلول الجدِّي وإلا فالظهور الإستعمالي في العموم لم يتأثر باجمال المخصِّص.

وهذا النحو من الإجمال عبَّر عنه السيد الخوئي ﵀ بالإجمال الحكمي، بمعنىٰ انَّه في حكم المجمل وإلا فهو ظاهر في نفسه، واجمال المخصِّص لم يسلب عنه الظهور الإستعمالي، نعم أوجب التشويش على ماهو المراد الجدِّي من العموم.

احترازية القيود :

المراد من القيود عادة هو كلُّ ما يُوجب التضييق في دائرة موضوع الحكم أو متعلَّقه، ولهذا فهي تشمل النعت والحال والتميز والإضافة والشرط والغاية وهكذا.

والمراد من الإحترازية هو المانعية عن شمول الحكم للموضوع الفاقد للقيود عند أخذها فيه، بحيث يكون موضوع الحكم روحاً هو المتحيِّث بتلك القيود المأخوذة فيه.

وبتعبير آخر: إنَّ الإحترازية تقتضي دخالة القيود في ترتُّب الحكم على الموضوع بحيث يكون شخص الحكم منتفياً عند انتفائها، وهي في مقابل المثالية أو التوضيح مثلاً، إذ ان القيود المذكورة لغرض التمثيل تقتضي عدم اختصاص الحكم بمورد المثال.

مثلاً لو قال المولى : « أكرم الفقير العادل » واستظهرنا انَّ العدالة مذكورة لغرض التمثيل أو لغرض بيان الفرد الاكمل من الموضوع ، فعندئذٍ يكون موضوع الحكم هو مطلق الفقير ، وليس للعدالة دخل في ترتُّب وجوب الإكرام على الفقير . أما لو استظهرنا الإحترازية فهذا يقتضي عدم وجوب اكرام الفقير إذ لم يكن متصفاً بالعدالة .

ومع اتضاح المراد من عنوان احترازية القيود يقع البحث عن انَّ القيود المأخوذة في مرحلة المدلول التصوري الوضعي هل هي مرادة في مرحلة المدلول الجدِّي أولاً ؟

فإنْ كان الجواب بالإيجاب فهذا يعني انَّ القيود تقتضي الإحترازية وإلا فلا .

والصحيح كما هو مقتضىٰ الظهور العرفي انَّ القيود المذكورة في كلام المتكلم يُراد بها الإحتراز عن كل حالة لا تكون معها القيود متوفرة ، أي انَّ الأصل في القيود الإحترازية ، وهو أصل عقلائي منشاؤه هو انَّ المستظهر من حال كل متكلم انَّ ما يُخطره من معانٍ بواسطة ألفاظها تكون مرادة بالإرادة الجديَّة ، وهذا هو المعبَّر عنه بأصالة التطابق بين المدلول التصوري ـ المفاد بواسطة الألفاظ ـ والمدلول الجدِّي .

وبهذا يتضح انَّ قاعدة احترازية القيود نحو من الدلالة الحالية السياقية المطردة يتعاطاها العقلاء لغرض بيان حدود مقاصدهم ، وينتج عن هذه القاعدة انتفاء الحكم بانتفاء القيود المأخوذة في موضوعه ، كما ينتج عنها عدم سقوط الحكم في حالات عدم توفُّر المتعلَّق المأتي به على القيود المأخوذة فيه ، كما لو كان متعلَّق الحكم هو الصلاة عن طهارة وجاء المكلف بصلاة فاقدة للطهارة ، فإن الحكم بالوجوب مثلاً لا يسقط بتلك الصلاة الفاقدة للطهارة .

وهنا لابدَّ من التنبيه على أمرٍ وهو انَّ الذي تنفيه قاعدة احترازية القيود ـ عند انتفاء القيود عن موضوع الحكم ـ انَّما هو شخص الحكم لا طبيعيّة فهي لا تمنع عن ثبوت مثل الحكم للموضوع الفاقد أو المتقيد بقيد آخر .

كما انَّه لابدَّ من الإلتفات الى انَّ هذه

القاعدة أو هذا الأصل انَّما يجري في موارد الشك فيما هو المراد الجدِّي من ذكر القيود، وهل المراد منها تضييق من دائرة الموضوع أو انَّ المراد منها التمثيل والتوضيح او بيان الفرد الاكمل، وعندها يصح التمسُّك بأصالة الإحترازية في القيود، أما لو دلَّت القرينة على إرادة المثالية من القيد فإنَّ القاعدة لا تجري بل المتبع حينئذٍ هو ما تقتضيه القرينة.

ومنشأ ذلك هو انَّ العقلاء عندما يشكون فيما هو المراد الجدِّي للمتكلم فإنَّهم يستظهرون جريانه وفق الطريقة المتعارفة والتي تقتضي التطابق بين الدلالة التصورية والإرادة الجديَّة، ولمَّا كان المدلول التصوري من ذكر القيود هو تضييق دائرة الموضوع المتقيِّد بتلك القيود المذكورة فكذلك المدلول الجدِّي، أما مع إحراز انَّ المتكلم لم يرد جدّاً من ذكر القيود تضييق دائرة الموضوع فإنه لا مجال للتمسُّك بالقاعدة.

الإحتياط

الإحتياط كما هو المستفاد من كلمات اللغويين يعني التحفُّظ والتحرُّز عن الوقوع في المكروه، وهذا المعنىٰ هو المراد في استعمالات الاصوليين، فهو يعني التحفُّظ والتحرُّز عن الوقوع في مخالفة الواقع بواسطة العمل بتمام المحتملات والذي هو أعلىٰ مراتب الإحتياط.

ثم انه يقع البحث عندهم عن الحالات التي يكون معها المكلف ملزماً بالاحتياط، وماهي المرتبة التي يكون المكلَّف ملزماً بتحصيلها، فتارة يكون المكلَّف مسئولاً عن الإلتزام بتمام الأطراف المحتملة كما في موارد العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة، وتارة لا يكون ملزماً بأكثر من عدم المخالفة القطعية كما في موارد العلم الإجمالي في التدريجيات علىٰ بعض المباني، كما انَّه في بعض الفروض يكون مسئولاً عن الإمتثال الإجمالي الظنِّي دون الشكي والوهمي كما في موارد انسداد باب العلم والعلمي بناء على الحكومة على بعض التفسيرات والمعبَّر عنه بالتبعيض في الإحتياط، وهناك حالة يكون معها المكلَّف مُلزَماً

بالأخذ بأحوط أقوال الفقهاء الواقعين في شبهة الأعلمية وهي حالة اختلافهم في الفتوىٰ على بعض المباني .

ثم انَّ ثمة حالاتٍ لا يكون معها الإحتياط لازماً بتمام مراتبه كما في الشبهات البدويَّة ، نعم ذهب الإخباريون رحمهم الله الى لزوم الاحتياط لو كانت الشبهة حكمية تحريمية ، وهنا يكون الاحتياط مقتضياً لترك ما يُحتمل حرمته .

والمتحصَّل انَّ الإحتياط في تمام الموارد المذكورة بمعنىً واحد وهو التحفُّظ عن مخالفة الحكم الواقعي .

الإحتياط حسن علىٰ أيِّ حال

والمراد من هذه القاعدة التي أطبق العلماء علىٰ تماميتها هو انَّ العقل يستقلُّ بإدراك حسن الإحتياط مهما أمكن ولم يلزم من مراعاته محذور .

ومنشأ إدراك العقل لحسن الإحتياط هو ما يترتب علىٰ الإحتياط من التحفُّظ علىٰ أغراض المولىٰ جلَّ وعلا لو اتفقت ، وهو من أكمل مصاديق الشكر لوليِّ النعمة جلّ وعلا ، واذا كان كذلك فالإحتياط محبوب للمولىٰ جلَّ وعلا ولو بنحو المحبوبيَّة الطريقية ، ولا ريب انَّ تحرّي ماهو محبوب للمولىٰ من أكمل صور العبودية والتي يستقلُّ العقل برجحانها وبهذا يثبت المطلوب .

وبذلك يتضح انَّ الاحتياط حسن سواء امكن الامتثال التفصيلي أو لم يكن ممكناً وسواء استلزم الاحتياط التكرار أو لم يستلزم ذلك ، وسواء كان في التوصليّات أو كان في التعبديَّات ، وسواء كان الإحتياط منتجاً للتحفُّظ علىٰ الأغراض اللزوميةللمولىٰ أو الأغراض الغير البالغة حد الإلزام .

نعم لو ترتَّب علىٰ مراعاة الإحتياط محذور علم من الشارع عدم قبوله باهماله كما لو استوجب الاحتياط اختلال النظام فإن حسن الإحتياط حينئذٍ ينتفي ، وذلك لانتفاء الحيثية التعليليَّة لحسنه والتي هي التحفُّظ على الملاكات الواقعية الغير المزاحمة بما هو أهم .

وهكذا الكلام لو كان الإحتياط مستوجباً للوقوع في العسر والحرج فإنَّ المعلوم من الشارع اهتمامه بعدم وقوع

المكلفين في العسر والحرج ، وهذا ما ينفي الحسن عن الإحتياط لانتفاء الحيثيَّة التعليليَّة لحسنه .

ومع ذلك لا يسقط الإحتياط بتمام مراتبه بمجرَّد استلزام الإحتياط التام لاختلال النظام أو العسر والحرج فإنَّ سقوط الإحتياط انَّما هو لمزاحمته لهذين الملاكين فالساقط عندئذٍ هو المزاحِم لهما لا مطلقاً ، ومن هنا يظلُّ العقل مُدركاً لحسن الإحتياط في المرتبة التي لا تكون مزاحِمة لأحد هذين الملاكين ، وهذه المرتبة هي المعبَّر عنها بالتبعيض في الإحتياط أو الإمتثال الظني إن لم تكن هذه المرتبة مزاحمة أيضاً للملاكين المذكورين وإلا فمع مزاحمتها لهما فإنَّ ما يُدركه العقل عندئذٍ من حسن الإحتياط هو مرتبة الإمتثال الإحتمالي .

الإحتياط الشرعي

وهو الأصل العملي الذي بنىٰ الإخباريون علىٰ انَّه المرجع في الشبهات الحكمية التحريميَّة وذلك في مقابل مشهور الاصوليين حيث يبنون على جريان أصالة البراءة الشرعية والعقلية في هذا المورد ، وفي مقابل ما بنىٰ عليه السيد الصدر ﵀ من جريان خصوص البراءة الشرعية في هذا المورد .

فالإخباريون وان كانوا يبنون على جريان البراءة الشرعية ـ بل وكذلك العقلية كما هو الظاهر ـ في الشبهات الوجوبية إلا انهم يختلفون عن المشهور في الشبهات التحريمية حيث يدعون انَّ الأدلة من الآيات والروايات تُثبت لزوم مراعاة الإحتياط في خصوص الشبهات الحكمية التحريمية ، وهذا هو منشأ التعبير عن هذا الإحتياط بالشرعي ، ولذلك ادعىٰ السيد الخوئي ﵀ وهو المستظهر من كلمات الشيخ الانصاري بل وسائر الاصوليين انَّ النزاع بين الاخباريين والاصوليين في المقام صغروي وان كانت كبرىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان مسلمة عند الجميع .

فالنزاع انما هو في صلاحية أدلة الإحتياط لرفع موضوع البراءة العقلية وعدم صلاحيتها لذلك ، فالإخباريون يقولون : انَّ البراءة العقلية انَّما تجري مع

عدم البيان وأدلة الإحتياط في الشبهات التحرمية بيان فلا موضوع لأصالة البراءة العقلية .

وأما الاصوليون فحيث ادعوا انَّ أدلة الإحتياط غير تامة إما من جهة السند أو من جهة الدلالة فلا موجب لانتفاء موضوع أصالة البراءة العقلية ، فلا فرق بين الشك في الوجوب « الشبهة الوجوبية » أو الشك في الحرمة « الشبهة التحريمية » من جهة انهما جميعاً مجرىٰ لاصالة البراءة العقلية وكذلك الشرعية .

أقول : يمكن دعوىٰ انَّ الخلاف بين الاصوليين والاخباريين في المقام كبروي ولكن في خصوص البراءة الشرعية ، وذلك حينما نفترض انَّ الإخباريين يرون انَّ موضوع أدلة البراءة الشرعيَّة في الشبهات التحريميَّة هو عينه موضوع الإحتياط الشرعي في الشبهات التحريميَّة ، فمنشأ الإختلاف هو دعوىٰ التعارض بين الأدلة وترجيح أدلة الإحتياط الشرعي ، فالنزاع لو كان كذلك ـ كما هو ليس ببعيد في بعض الأدلة ـ فهو كبروي ، إذ انَّهم حينئذٍ يبنون على عدم جريان البراءة الشرعية في الشبهات التحريمية لسقوط دليلية أدلتها بالتعارض وترجيح أدلة الإحتياط الشرعي لا انَّ المنشأ لذلك هو انَّ الإحتياط الشرعي ينفي موضوع البراءة كما أفاد السيد الخوئي ﷺ

الإحتياط العقلي

وهو أحد الاصول العملية العقلية أي المدركة بواسطة العقل العملي ، ولم يختلف أحدٌ من العلماء في انَّ أصالة الإحتياط العقلي جارية في كل موردٍ تتسع له حدود حق الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا ، وانَّما وقع الخلاف في حدود حق الطاعة فهو الذي نشأ عنه الإختلاف فيما هو مجرىٰ أصالة الاحتياط العقلي .

فالسيد الصدر ﷺ حيث بنىٰ على انَّ حدود حق الطاعة للمولىٰ تتسع لتشمل التكاليف المظنونة والمحتملة ذهب الى انَّ أصالة الاحتياط العقلي تجري في موارد الظن بالتكليف بل وفي موارد احتماله .

وأما المشهور فحيث بنوا علىٰ تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان ذهبوا

الى انَّ أصالة الاحتياط العقلي لا تجري في موارد الظن أو احتمال التكليف، وهذا ناشئ ـ كما هو مقتضىٰ الإستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ عن انَّ حدود حق الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا بنظرهم لا تشمل التكاليف غير المعلومة، ولذلك بنوا على جريان أصالة البراءة العقلية في حالات عدم العلم بالتكليف.

والظاهر انهم لا يختلفون عن السيد الصدر ﷺ في انَّ التكليف المحتمل موجب للإحتياط عقلاً، وذلك دفعاً للضرر الاخروي المحتمل، واحتمال الضرر لا يأتي لو كانت حدود حق الطاعة غير شاملةٍ للتكاليف المحتملة، إذ انَّ ذلك موجب للقطع بعدم الضرر.

فالخلاف بين المشهور والسيد الصدر ﷺ هو انَّ المشهور يقولون انَّ المؤمِّن عن الضرر المحتمل هو العقل والذي هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان والذي يظهر من عبائر السيد الصدر ﷺ هو انَّ مورد أصالة البراءة هو عينه مورد أصالة الإحتياط العقلي، فإما ان يُدرك العقل البراءة أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو يُدرك الاحتياط العقلي ولزوم التحفُّظ علىٰ التكاليف المحتملة، إذ من المستحيل ان يُدرك العقل حكمين متنافيين لموضوع واحد في رتبة واحدة.

فالخلاف بينهما في رتبة المُدرك العقلي القاضي بالاشتغال والإحتياط، فالمشهور يقولون انَّ ما يُدركه العقل من لزوم التحفظ على التكاليف المحتملة هو المدرك الاولي وهو معلَّق علىٰ عدم وجود مؤمِّن عن التكليف المحتمل، فإذا ما جاء المؤمن لم يلزم مراعاة التكليف المحتمل، وهذا المؤمن قد يكون شرعياً ـ كما يؤمن بذلك السيد الصدر ﷺ ـ وقد يكون عقلياً كأصالة البراءة العقلية المستندة الى القاعدة، ومن هنا لو منع مانع عن جريان البراءة العقلية فالمرجع هو أصالة الإشتغال العقلي.

مثلاً: في مورد العلم الإجمالي تسقط البراءة العقلية والشرعية عن الطرفين بسبب التعارض وعندها يتنجَّز العلم الإجمالي، فلو اضطر المكلف بعد ذلك الى أحد الطرفين أي بعد تنجُّز

العلم الإجمالي اضطر الى أحد الطرفين المعين أو غير المعين فإن أصالة البراءة العقلية والشرعية لا تجري فيبقىٰ إرتكاب ذلك الطرف محتملاً للمخالفة الواقعية ولا مؤمِّن عن هذا الإحتمال لسقوط المؤمِّن العقلي والشرعي بالتعارض فيجب الإحتياط عقلاً، وهذا الاحتياط في الواقع يرجع الى انّ حق الطاعة للمولىٰ يتسع للتكاليف المحتملة لكن غير المؤمَّن عنها لا شرعاً ولا عقلاً.

وكذلك الكلام في الشبهات الحكميَّة البدويَّة قبل الفحص، فحيث لا مؤمِّن عنها لعدم جريان البراءة العقلية والشرعية فالمرجع هو أصالة الاحتياط العقلي.

وحاصل كلام السيد الصدر ﷺ انَّ التأمين العقلي غير ممكن، وذلك لأنَّ موضوعه المفترض هو عينه موضوع أصالة الاحتياط العقلي فلا يمكن ان يُدرك العقل لزوم الطاعة في موارد التكاليف المحتملة وفي نفس الوقت يُدرك انَّ المكلَّف غير مسئولٍ عن التكاليف المحتملة، نعم المؤمن الشرعي وهو أصالة البراءة الشرعية ينفي موضوع لزوم الاحتياط العقلي في التكاليف المحتملة، وذلك لأن ما يُدركه العقل من لزوم الإحتياط معلَّق من أول الامر على عدم الترخيص الشرعي فإذا ما جاء الترخيص الشرعي انتفىٰ موضوع الاحتياط العقلي.

وأما المشهور فيدعون انَّ المؤمِّن الشرعي والمؤمن العقلي كلاهما في رتبة واحدة وان الذي هو في رتبة متقدمة هو الاحتياط العقلي، وهذا هو معنى قولهم انَّ التكاليف المحتملة غير مشمولة لحق الطاعة للمولى جلَّ وعلا.

والمتحصَّل انَّ المشهور يذهبون الى ان موضوع المدرك العقلي بلزوم طاعة المولىٰ هو التكليف المحتمل غير المؤمن عنه عقلاً وشرعاً والسيد الصدر ﷺ يذهب الى موضوعه هو التكليف المحتمل غير المؤمَّن عنه شرعاً فحسب.

هذا ما نفهمه من الخلاف الواقع بين المشهور والسيد الصدر ﷺ ثم انَّ المقدار المتفق عليه في الجملة هو انَّ أصالة الاحتياط العقلي تجري في موارد

الشك في المكلف به إذا كان الاحتياط ممكناً. ولمزيد من التوضيح راجع البحث تحت عنوان الشك في المكلَّف به.

الإحتياط في التعبديات

والغرض من عقدهم هذا البحث هو ما وقع من اشكال في امكان الإحتياط في الاحكام التعبديَّة وإلا فالأحكام التوصليَّة ـ والتي لا يكون الغرض منها سوى تحقق متعلَّقها في الخارج ـ فلا مسرح للإشكال في امكان الإحتياط في موردها، فلو وقع الشك في وجوب دفن هذا الميت لإحتمال إسلامه وعدم وجوبه لإحتمال كفره فلا ريب في انَّ مقتضىٰ الإحتياط هو ايقاع الدفن وليس من محذور يترتب على هذا الإحتياط، وذلك لتوفُّره على الحيثية التعليلية القاضية بحسنه والتي هي التحفُّظ على الواقع، إذ لعلَّ الواقع هو وجوب الدفن.

انَّما الكلام في الاحكام التعبديَّة المتقومة بقصد الوجه وقصد الامر المولوي، وهنا صورتان:

الصورة الاولىٰ: لو دار الأمر بين وجوب الشيء واستحبابه فهل الإحتياط في هذه الصورة ممكن لو كان مورد الشك من سنخ الامور العبادية أو انَّ الاحتياط غير ممكن؟

قد يُقال بعدم الإمكان، وذلك لتعذُّر قصد الوجه في المقام، إذ لا يتأتىٰ للمكلَّف قصد الإستحباب أو الوجوب لافتراض الشك فيما هو سنخ المطلوب المتوجِّه اليه، وهل هو الوجوب أو الإستحباب، فقصد أحدهما تشريع محرَّم.

والجواب عن هذا الإشكال مبني على عدم اعتبار قصد الوجه ـ أي قصد سنخ الطلب من وجوب أو استحباب ـ وعندها ينتفي المحذور من الإحتياط، وهذا هو ما استقرَّ عليه المحققون وانَّ امتثال الاوامر العبادية ليس منوطاً بأكثر من قصد التقرب للمولىٰ جلَّ وعلا، وقصد التقرب للمولىٰ في هذه الصورة ممكن بلا ريب بعد احراز الأمر المولوي الأعم من الوجوبي والإستحبابي.

الصورة الثانية: مالو دار الأمر بين الوجوب والإباحة أو بين الاستحباب

والإبـاحة . والإشكـال عـلى امكـان الإحتياط في هذه الصورة ينشأ عن عدم امكان قصد الأمر المولوي ، وذلك لعدم إحرازه إذ من المحتمل ان يكون الواقـع هو الاباحة وعندئذٍ إما ان يأتـي بـالفعل المـردد بـقصد الأمـر وحـينها يكـون مشـرَّعاً ، لأنَّ البـناء عـلى الوجـوب او الاستحباب مع عدم الجزم به من أنـحاء التشريع المحرَّم ، وان أتىٰ بـالفعل دون قـصد الأمـر فـهذا ليس مـن الإحـتياط بشـيء ، وذلك لأن الإحـتياط يـعني التـحفُّظ عـلى الواقـع بـحيث يـحصل الجزم بعد الإحتياط بالاتيان بالواقـع لو كان ، والحال انَّه في الفرض الثاني ليس كذلك ، إذ لو كان الواقع هو الوجوب أو الاستحباب فإن المكلَّف لم يأتِ به ، لأن امـتثال الواجب العـبادي وكـذلك المستحب العبادي متقوِّم بقصد الأمر .

والجواب عن هذا الإشكال هو انَّه لا دليل على اعتبار قصد الأمر بـخصوصه في التعبديات وانما المعتبر في موردها هو الاتيان بالفعل مضافاً للمولى بـنحو مـن أنـحاء الإضـافة كـقصد التـقرُّب والتحبُّب للمولىٰ جلَّ وعـلا ، واذا كـان كـذلك فـالاحتياط فـي هـذه الصـورة مـمكن بـلا ريب ، وذلك بأن يأتـي المكلَّف بالفعل المردد برجاء ان يكون مطلوباً للـمولىٰ وهـو نـحو مـن أنـحاء الإضافة للمولىٰ جلَّ وعلا بل هو أدعىٰ للتقرُّب من بعض الإضافات .

الاحتياط قبل الفحص

والمـراد مـن هـذا الإحـتياط هـو الاحـتياط العـقلي وكـذلك الشـرعي احـتمالاً ، وذلك بـقرينة انَّـهم تـارة يستدلون عليه بعدم شمول قاعدة قـبح العقاب بلا بيان لهذه الصورة ، وهذا مـا يـناسب الاحـتياط العـقلي ، وتـارة يستدلون عليه بانصراف الادلة الشرعية اللفظية ـ الدالة على البراءة الشرعية ـ عن هذه الصورة وعليه لا مانع من التمسك بأدلة الاحـتياط الشـرعي لو تـمَّت ولم تكن إرشاديَّة وإلا فلزوم الإحتياط قـبل الفحص عقلي لقاعدة لزوم دفع الضـرر المحتمل غير المؤمَّن عنه .

وعلىٰ أيٍّ حال فالمراد من الاحتياط قبل الفحص هو لزوم الامتثال الاجمالي القطعي ـ أي المـنتج لإحـراز المـطابقة

للواقع ـ قبل مراجعة الادلة الإجتهادية القطعية والظنيَّة المعتبرة أي التي قام الدليل القطعي على حجيتها .

وموضوع قاعدة الإحتياط قبل الفحص هو خصوص الشبهات الحكمية إذا كانت الشبهة بدويَّة ، أما إذا كانت إجمالية فالإحتياط معها لازم سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية على انّ لزوم الاحتياط في موردها لا يختص بما قبل الفحص بل يظلّ الاحتياط لازماً حتى بعد الفحص لو اتفق عدم العثور على ما يُوجب انحلال العلم الإجمالي .

وأما الشبهات الحكمية البدويَّة فالمرجع بعد الفحص وعدم العثور على الدليل المثبت للتكليف بل والنافي للتكليف المرجع هو أصالة البراءة العقلية والشرعية كما هو مسلك المشهور أو الشرعية فحسب كما هو مسلك السيد الصدر ﷺ ، وأما الاخباريون فمبناهم التفصيل بين الشبهات الحكمية التحريمية والشبهات الحكمية الوجوبية ، فالثانية مجرىٰ لأصالة البراءة بعد الفحص ، وأما الاولىٰ فالجاري في موردها هو الإحتياط الشرعي في حال عدم العثور على ما ينفي الحرمة .

وأما الشبهات الموضوعية فالظاهر انَّه لم يختلف أحد في انها مجرىٰ لأصالة البراءة سواء قبل الفحص أو بعده وعدم إرتفاع الشك .

ثم ان البحث عمَّا هو مقدار الفحص الذي يرتفع معه موضوع أصالة الاحتياط العقلي ويُصحح جريان البراءة ، وقد ذكر السيد الخوئي ﷺ انَّ الاحتمالات الثبوتية في المقام ثلاثة :

الإحتمال الاول : ان يكون مقدار الفحص موجباً للعلم بعدم وجود الدليل .

الإحتمال الثاني : ان يكون مقدار الفحص موجباً للظن بعدم الدليل .

الإحتمال الثالث : ان يكون مقدار الفحص موجباً للإطمئنان بعدم الدليل .

أما الإحتمال الاول فساقط جزماً ، وذلك لأنَّ الدليل علىٰ لزوم الفحص لا يقتضي ذلك ، إذ انَّ الأدلة على لزوم الفحص هي إما دعوىٰ انَّ ما يُدركه العقل من قبح العقاب بلا بيان لا يشمل

حالات عدم الفحص ، فلو كان هذا هو الدليل علىٰ لزوم الفحص قبل إجراء البراءة فإنَّه لا يقتضي ان يكون مقدار الفحص هو الموجب للعلم بعدم الدليل ، إذ انَّ الفحص المصحح لإدراك العقل لقبح العقاب بلا بيان هو الفحص المتعارف والذي هو البحث عن الأدلة في مظانِّها وهو لا يوجب القطع بعدم الدليل .

وأما لو كان دليل لزوم الفحص هو دعوىٰ الاجماع فهو لا يقتضي أكثر من لزوم الفحص في الجملة امَّا ماهو مقدار الفحص فهو خارج عن معقد الإجماع .

وأما لو كان الدليل هو العلم الاجمالي بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة فالعلم الاجمالي يمكن انحلاله ولو حكماً بالفحص المتعارف ، فلا يلزم ان يكون الانحلال حقيقياً كي يقال بلزوم ان يكون مقدار الفحص موجباً للعلم بعدم الدليل .

وأما لو كان دليل لزوم الفحص هو انصراف أدلة البراءة الشرعية عن حالات عدم الفحص فهذا الانصراف لا يكون مع الفحص المتعارف .

هذا أولاً وثانياً انَّ دعوىٰ لزوم ان يكون مقدار الفحص موجباً للقطع بعدم الدليل لا تعدو عن كونها وهميَّة لتعذُّر حصول القطع بعدم الدليل ، وهذا ما يستوجب انسداد باب الإستنباط ، لأنَّ الفقيه مهما بذل من جهد فإنَّ القطع بعدم الدليل لا يحصل ، إلا ان يقال بأن غاية ما يلزم من شرطية حصول القطع بعدم الدليل هو عدم إمكان إجراء البراءة وهذا لا يلزم منه انسداد باب الإستنباط ، لانَّ هذه الدعوىٰ لا تقتضي عدم جواز العمل بالادلة الإجتهادية الغير الموجبة للعلم إذا كانت معتبرة .

وأما الإحتمال الثاني فمنشأ سقوطه هو انَّ الظن بعدم الدليل ليس حجة لعدم حجية الظن في نفسه إلا مع قيام الدليل القطعي على حجيته وهو مفقود في المقام ، إذ انَّ وجوب الفحص لا ينتهي بحصول الظن بعدم الدليل كما هو مقتضىٰ أدلته .

وأما الإحتمال الثالث : فهو المتعين ، وذلك لانَّ الاطمئنان حجة شرعاً لقيام السيرة العقلائية الممضاة على ذلك .

ومن هنا فحصول الإطمئنان بعدم

الدليل ـ والذي ينشأ عن الفحص عنه في مظانِّه ـ كافٍ في انتفاء موضوع أصالة الإحتياط العقلي ومصحح لجريان البراء العقليَّة والشرعية .

أخبار من بلغ

تُبحث تحت هذا العنوان قاعدة « التسامح في أدلة السنن » من حيث تماميتها وعدم تماميتها وماهي حدود هذه القاعدة لو تمت .

والمدار في البحث عن ذلك هو ما يُستظهر من مجموعة من الروايات تبلغ حدَّ الإستفاضة وفيها ماهو معتبرٌ سنداً ، هذه الروايات معنونة بعنوان « أخبار من بلغ » وهو مقتبس من بعض هذه الروايات ، مثل رواية محمد بن مروان قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « من بلغه ثواب من الله على عملٍ فعمل ذلك العمل إلْتماس ذلك الثواب أُوتيه وان لم يكن كما بلغه »[٢] .

وسوف نتعرض بشيء من التفصيل لهذا البحث تحت عنوان « التسامح في أدلة السنن » .

الإختيار

الإختيار قد يطلق فيكون في مقابل الجبر ، وقد يطلق فيكون في مقابل الاضطرار ، وقد يطلق في مقابل الإكراه ، وقد يكون بمعنىٰ الانتخاب عندما يُواجه العاقل الملتفت مجموعة من الخيارات فينتخب أحدها ويُهمل سائر الخيارات . وتفصيل ذلك انَّ الاختيار يُستعمل في أربع حالات :

الاولىٰ : ان يكون الفعل ناشئاً عن رغبة ودون انْ يكون هناك قاسر أو قاهر خارجي ألْجئه على القيام بالفعل ، والإختيار هنا في مقابل الجبر والذي يكون الفعل معه ناشئاً عن قاسر خارجي ، ولا فرق في مثل هذه الحالة بين ان يكون الفعل القسري محبوباً أو مبغوضاً كما لا فرق بين ان يكون الفاعل شاعراً وملتفتاً حين صدوره عنه أو ذاهلاً وغافلاً عن صدوره عنه ، ففي تمام هذه الحالات يكون الفاعل مجبوراً وذلك لصدور الفعل عنه قهراً .

الثانية : ان لا يكون الفعل ناشئاً عن خوف الوقوع في محذورٍ لا يُحتمل أو يكون تحمُّله شاقاً ، على ان يكون

المحذور من سنخ الامور التكوينية الغير المتصلة بإنسان آخر ، والاختيار هنا يقابل الاضطرار ، ومثاله مالو شرب الإنسان السائل الخمري حتىٰ لا يقع في الهلكة لعدم وجود ما يسدُ به الرمق .

وهذا الاضطرار وان كان ينافي الاختيار بالمعنىٰ المذكور إلا انه لا يُنافي الإختيار بمعانٍ اخرىٰ .

الثالثة : ان لا يكون الفعل ناشئاً عن ضغط يُمارس ضده من قبل شخصٍ آخر بل يكون ناشئاً عن رغبة نابعة عن إدراكه للمصلحة المترتبة على الفعل ، ويقابل هذا النحو من الإختيار الإكراه ، بمعنىٰ ان يكون الفعل ناشئاً عن ملاحظة المضاعفات المترتبة علىٰ ترك الفعل وكونها أسوء مما سيترتب على صدور الفعل عنه . وهنا لا يكون الإكراه منافياً لتمام معاني الاختيار .

الرابعة : ان يكون الفعل ناشئاً عن ترجيح لأحد الخيارات ، وكان بوسعه ترجيح خيارٍ آخر .

هذه حالات أربع يطلق على الفعل في موردها الفعل الإختياري ، وحتىٰ يتبلور معنىٰ الاختيار نذكر ما يتقوّم به مفهوم الإختيار حتى يكون تعريفه بعد ذلك واضحاً .

المقوِّم الاول : الوعي والإلتفات وذلك في مقابل الغفلة والذهول التام كما لو صدر الفعل عن النائم فإنَّه لا يُتعقل في مورده الإختيار ، وهذا ما يُعبِّر عن انَّ الإختيار لا يكون إلّا مع مرتبة من الوعي والإدراك .

المقوم الثاني : العلم والإلتفات الى انَّ ما يصدر عنه متطابقاً مع العنوان المقصود على ان يكون الواقع متطابقاً مع المعلوم ، فلو قصد المكلَّف شرب السائل المتعنون بعنوان الخمر وصدر عنه شرب ذلك السائل الملتفت الى انه خمر وكان ذلك السائل خمراً واقعاً ، فهذا الفعل الصادر عنه اختياري إذا توفرت معه سائر الشروط .

وبهذا يتضح انَّ العلم المعتبر في تحقق الاختيار ليس هو تلك الصفة النفسانية المعبَّر عنها بالقطع بل المعتبر هو العلم المطابق للواقع ، فلو كان قاصداً لشرب الخمر ومعتقداً ان ما يشربه خمر إلا انَّ الواقع انَّ ذلك السائل الذي صدر عنه شربه لم يكن خمراً بل

كان عصيراً عنبياً فهنا لا يكون شرب العصير العنبي بعنوانه اختيارياً ، وكذلك لو شرب المكلَّف خمراً معتقداً انَّه ماء فإن شرب الخمر بعنوانه ليس اختيارياً لانَّه لا يعلم بخمريته وانما كان يقطع بكونه ماء ولم يكن قطعه واقعياً .

وبما ذكرناه يتضح انَّ العلم المعتبر في صدق الإختيار هو العلم بعنوان الفعل الصادر على ان يكون الفعل منطَبق العنوان ـ المعلوم والمقصود ـ واقعاً .

ثم انَّ المقصود من العلم المقوِّم للإختيار هو العلم الإجمالي في مقابل الجهل التام بعنوان الفعل ، فيكفي في صدق الإختيار علم المكلف اجمالاً بعنوان الفعل الصادر عنه ولا يلزم ان يكون عالماً بحقيقة العنوان وبحدِّه التام بل ولا برسمه ، فلو كان المكلف يعلم بخمرية هذا السائل ـ إلا انه يجهل ماهيته وممَّ يتركب وماهي مضاعفاته ـ فإنَّ ذلك كافٍ في صدق الإختيار عند اقدامه على شربه ، فلا يلزم العلم بتفاصيل العنوان كما هي دعوىٰ الاشعري ، حيث استدل على عدم اختيارية ما يصدر عن المكلَّف بدعوىٰ تقوُّم الاختيار بالعلم بتفاصيل عنوان الفعل الصادر وهذا لا يتفق لأحد ، فالنتيجة انَّ صدور الأفعال عن المكلَّفين ليس اختيارياً .

ولا تخفىٰ سماجة هذا الدليل لمنافاته للوجدان القطعي القاضي بكفاية العلم بالمميِّز لعنوان الفعل الصادر عن سائر العناوين ، وهذا لا يستوجب أكثر من العلم اجمالاً بعنوان الفعل الصادر ، فهذا المقدار هو الذي يقضي العقل باستحقاق فاعله للمدح أو الذم .

المقوِّم الثالث : القدرة على الفعل الصادر عنه ، ولا تكون ثمة قدرة على فعل حتىٰ تكون هناك قدرة على تركه ، ولهذا قالوا انَّ القدرة تعني انّ له ان يفعل وله ان لا يفعل اما لو كان صدور الفعل عنه حتمياً فإنَّه لا يكون قادراً عليه لعدم قدرته على تركه .

المقوِّم الرابع : وجود مرتبة من الرضا والرغبة في الفعل الصادر عن اختيار فلا يكون الفعل اختيارياً لو تجرَّد عن الرضا بتمام مراتبه ، فلو اُلجأ المكلَّف على ايجاد فعل لم يكن له أدنىٰ

رغبة في صدوره عنه بحيث أصبح بمثابة الأداة فإنّ الفعل الصادر عنه لا يكون عندئذٍ اختيارياً .

وبهذا يتضح انَّ صدور الفعل في ظرف الإكراه وكذلك في ظرف الاضطرار ـ بالمعنى الذي ذكرناه هنا ـ يكون من قبيل الافعال الإختيارية ، إذ انَّ صدور الفعل في ظرف الاكراه والإضطرار يكون ناشئاً عن رغبة المكلَّف في التخلُّص من المحذور الأشق ، فهو وإن كان لو خلِّي وطبعه لما اختار ذلك الفعل إلّا انَّ ذلك لا يسلب عن فعله صفة الإختيار بعد ان كانت مرتبة من الرغبة منحفظة في مورد فعله ، فالمريض الذي يدعو الطبيب لبتر عضوٍ من أعضائه يعدُّ مختاراً وذلك لرغبته في قطع مادة المرض .

المقوِّم الخامس : انَّ الفعل لا يكون اختيارياً إلا مع تصوره وتصور فائدته في الجملة ثم التصديق والإذعان بالفائدة وعندها ينقدح الشوق النفساني والرغبة في تحصيله .

هذا هو حاصل المقومات التي لا يكون الفعل اختيارياً إلا مع التوفُّر عليها . ولا يخفىٰ تداخل هذه المقومات فيما بينها إلّا انّ الغرض من بيانها بهذه الصورة هو تيسير فهمها .

أخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم

المراد من هذه الفرضية هو اعتبار العلم بحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم ، وهذا معناه إناطة ثبوت الفعلية للحكم بالعلم بثبوت الفعلية له ، وذلك لأنَّ افتراض العلم بالحكم موضوعاً يقتضي ترتُّب ثبوت الحكم علىٰ تنقُّح وتحقق موضوعه في رتبة سابقة كما هو مقتضىٰ علاقة الموضوعات بأحكامها ، فأولاً يتحقق الموضوع وعندئذٍ يترتب عليه الحكم ، فحينما يقال « اذا استطعت وجب عليك الحج » فهذا معناه اناطة فعلية الوجوب للحج بتحقق الإستطاعة فما لم تتحقق الإستطاعة لا يكون الحج واجباً .

ومثال الفرضية المذكورة هو اعتبار العلم بحرمة الخمر موضوعاً لحرمة الخمر ، وهذا معناه انَّ ثبوت الفعلية لحرمة الخمر منوط بتحقق العلم بثبوت الفعلية لحرمة الخمر ، وذلك لافتراض

العلم بفعلية الحرمة موضوعاً لثبوت الفعلية لحرمة الخمر .

وباتضاح ذلك يتضح استحالة هذه الفرضية لاستلزامها الدور . وبيان ذلك يتم بواسطة الإلتفات الى هذه المقدمات :

المقدمة الاولىٰ : انَّ افتراض شيء موضوعاً أو جزء موضوع لحكم يقتضي تأخر ثبوت الحكم عن وجود الموضوع المفترض ، فالحكم عدم مالم يتقرَّر موضوعه المفترض خارجاً ، ولهذا قالوا انَّ الموضوع مولِّد للحكم وانَّ نسبته للحكم نسبة العلة لمعلولها ، فالموضوع يقع في رتبة العلة والحكم يقع في رتبة المعلول .

المقدمة الثانية : انَّ العلم بالحكم إذا افترضنا أخذه موضوعاً لنفس ذلك الحكم فمعنىٰ ذلك انَّ العلم بالحكم لابدَّ وان يوجد قبل وجود نفس الحكم ، إذ انَّ هذا هو مقتضىٰ كون العلم بالحكم واقعاً في رتبة الموضوع للحكم ، ومعنىٰ ذلك انَّ العلم بالحكم هو المولِّد والعلة للحكم .

المقدمة الثالثة : انَّ العلم والقطع بشيء معناه ثبوت ذلك الشيء المقطوع في نفس الأمر بغض النظر عن القطع به ، وان القطع به ليس له سوىٰ دور الكشف عن المقطوع ، فلا هو سابق على المقطوع ولا هو مولِّد له بل هو متأخر عنه تأخُّر الكاشف عن منكشفه .

وباتضاح هذه المقدمات يتضح استلزام الفرضية المذكورة للدور ، إذ انها تفترض انَّ الحكم مترتب على العلم به ، وهذا يعني انَّ الحكم متأخر عن العلم بالحكم تأخر الحكم عن موضوعه ، ولمَّا كان الموضوع هو العلم بنفس الحكم ـ كما هو المفترض ـ فهذا معناه وجود الحكم في رتبة سابقة عن وجود الموضوع ، وهذا لأنَّ العلم متأخر عن معلومه ، وذلك يعني انَّ الحكم يكون متأخراً ومتقدماً ، اما انَّه متأخر فلأنه واقع في رتبة الحكم واما انَّه متقدم فلافتراض ان موضوع الحكم هو العلم به والعلم بشيء فرع وجود المعلوم في رتبة سابقة عن العلم به .

ويمكن تقريب الدور بشكل آخر ، يُراجع في محلِّه .

أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر

والمراد من هذه الفرضية هو ان يكون الحكم الذي أخذ العلم به قيداً في ترتُّب الحكم الآخر مبايناً ومغايراً للحكم الواقع في رتبة المحمول، كما لو قيل: « إذا علمت بنجاسة العصير العنبي حرم عليك شربه »، فالعلم بنجاسة العصير العنبي قطع موضوعي لافتراض وقوعه في رتبة الموضوع للحرمة، كما انَّ العلم بالنجاسة قطع طريقي لافتراض طريقيته وكاشفيته عن ثبوت النجاسة للعصير العنبي.

فالقطع الطريقي صار قطعاً موضوعياً في هذه القضية، ومن هنا يكون ثبوت الحرمة متولِّداً عنه، إذ انَّ هذا هو مقتضىٰ علاقة الموضوعات بأحكامها.

وكيف كان فلا ريب في امكان هذه الفرضية.

ومن هنا يتضح الحال في أخذ العلم بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة اخرىٰ، كما لو قال المولىٰ: « إذا علمت بإنشاء الحرمة للخمر فإنَّ الحرمة تصبح فعلية في حقك »، فإنَّ الحكم بمرتبة الإنشاء غير الحكم بمرتبة الفعلية، فأخذ العلم بالاول في موضوع الثاني نظير أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر.

إلا ان يقال انَّ العلم بالجعل ملازم للعلم بالمجعول أي انَّ العلم بالإنشاء ملازم للعلم بالفعلية، وحينئذٍ يكون أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم بمرتبة المجعول معناه أخذ العلم بالحكم المجعول في موضوع نفس الحكم المجعول وهذا هو الدور المحال.

أخذ القطع بحكم في موضوع ضده

والمراد من هذه الفرضية هو ان يكون الحكم الواقع في رتبة المحمول منافياً للحكم الذي أخذ العلم به موضوعاً أو جزء موضوع لذلك الحكم « المحمول ».

مثلاً: لو قيل « اذا علمت بحرمة الميتة وجب عليك تناولها » فالحكم في هذه القضية هو وجوب أكل الميتة وموضوعها هو العلم بحكم مضاد

ومنافٍ للوجوب ، ومنشأ التنافي هو افتراض وحدة موضوع الحكمين ، إذ لو افترضنا انَّ موضوع الحرمة غير موضوع الوجوب لما لزم من ذلك أيُّ تنافٍ .

هذا وقد ذكر لاستحالة هذه الفرضية وجهان :

الوجه الاول : انَّه يلزم من هذه الفرضية اجتماع الضدين ، وذلك لأنَّ افتراض العلم بحرمة الميتة موضوعاً لثبوت الوجوب لأكل الميتة معناه انَّ أكل الميتة في الوقت الذي يكون فيه حراماً يكون واجباً ، وهو من اجتماع الضدين .

وبيان ذلك : انَّ العلم بحرمة أكل الميتة طريق محض لثبوت الحرمة لأكل الميتة فهو يكشف عن انَّ أكل الميتة حرام واقعاً بنحو مطلق ، فإذا كان أكل الميتة واجباً في ظرف القطع بالحرمة فهذا معناه انَّه في ظرف القطع بالحرمة يكون أكل الميتة واجباً وحراماً ، أما انَّه واجب فلأنَّ موضوع الوجوب هو القطع بالحرمة والمفروض انَّ ذلك متحقق ، وأمَّا انَّه حرام فلأن المفترض انَّه قاطع بالحرمة والتي هي طريق لثبوت الحرمة .

فالقاطع بحرمة أكل الميتة ـ بناء على هذه الفرضية ـ يكون أكل الميتة في حقه واجب لتحقق موضوع الوجوب وحرام الافتراض قطعه بذلك والذي هو طريق لثبوت الحرمة ، وهذا هو اجتماع الضدين .

وما يقال من انَّ موضوع الحرمة مغاير لموضوع الوجوب ، إذ انَّ موضوع الوجوب هو أكل الميتة المعلوم الحرمة ، وموضوع الحرمة هو خصوص أكل الميتة دون قيد العلم ، وهذا ما يستوجب إرتفاع التضاد .

إلا انَّه يتضح الجواب عن ذلك بما ذكرناه من ان التنافي إنَّما يقع في ظرف العلم بالحرمة حيث يكون موضوع الوجوب معه متحققاً ، فباعتبار انَّ العلم طريق لثبوت الحرمة وموضوع لثبوت الوجوب يكون ظرف القطع هو الحالة التي يتحقق معها التنافي والتضاد ، وأما مع عدم العلم بالحرمة كما لو كان تنجُز الحرمة عليه بوسيلة غير القطع كالأصل العملي مثلاً فإنَّه لا تنافي أصلاً ، وذلك لعدم تحقق موضوع الوجوب بعد

افتراض ان موضوعه القطع بالحرمة ، هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي ﷺ .

الوجه الثاني : انَّه يلزم من هذه الفرضية تعذر الإمتثال ، وذلك لأنَّ الحرمة تبعث نحو ترك تناول الميتة والوجوب يبعث نحو تناول الميتة ، وواضح استحالة الإنبعاث عن هذين الحكمين .

أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله

والمراد من هذه الفرضية هو اعتبار قيدية العلم بحكم في موضوع حكم آخر إلّا انَّ هذا الحكم الآخر مسانخ للحكم الذي وقع العلم به قيداً في ترتب الحكم الآخر .

وبتعبير آخر : انَّ الحكم الواقع في رتبة الموضوع غير الحكم الواقع في رتبة المحمول إلّا انهما متسانخان ومتماثلان ، نعم الحكم الواقع في رتبة الموضوع ثابت لموضوعه ابتداء ، أما الحكم الواقع في رتبة المحمول فهو مترتِّب علىٰ موضوعه بقيد العلم بثبوت الحكم الأول .

والمصحح لهذه الفرضية هو انَّ الحكم الاول الواقع في رتبة الموضوع غير الحكم الثاني ، فهما وان كانا متحدين جنساً أو نوعاً إلا انهما مختلفان شخصاً ، فشخص الحكم الاول غير شخص الحكم الثاني ، مثلاً : لو قيل « إذا علمت بوجوب الصلاة وجبت عليك بوجوب ثانٍ » ، فالوجوب الثابت للصلاة في رتبة الموضوع غير الوجوب المترتِّب علىٰ العلم بوجوب الصلاة ، فهما وان كانا متحدين جنساً إلا انهما متغايران شخصاً ، وهذا ما يميِّز هذه الفرضية عن فرضية أخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم .

وباتضاح ذلك يقع البحث عن استحالة هذه الفرضية أو امكانها ، فقد يقال باستحالتها وذلك بملاك آخر غير ملاك الدور ، إذ انَّ محذور الدور لا يأتي في المقام بعد افتراض انَّ الحكم الواقع في رتبة الموضوع غير الحكم الواقع في رتبة المحمول ، فمنشأ القول باستحالة هذه الفرضية هو دعوىٰ لزوم اجتماع المثلين ، إذ انَّ موضوع أو متعلَّق كل من الحكمين المتسانخين واحد واهو

الصلاة ، ودعوىٰ انَّ موضوع الحكم الثاني هو الصلاة بقيد العلم بوجوبها بخلاف الحكم الاول حيث ان موضوعه هو الصلاة فحسب غير تامة ، وذلك لما ذكرناه من انَّه في ظرف العلم يكون كلا الحكمين فعليين أما الثاني فلافتراض تحقق موضوعه وأما الاول فلأنَّ العلم طريق محض لثبوته ، فيكون كلا الحكمين المتماثلين ثابت في ظرف القطع بالحكم الاول .

إلا انَّ السيد الخوئي ﷺ نفىٰ هذا المحذور عن هذه الفرضية وادعىٰ امكانها وانَّ الوجوب الثاني يكون مؤكداً للوجوب الاول في ظرف تحقق موضوع الوجوب الثاني . فالوجوب قد يكون ثابتاً للصلاة دون ان يكون قطع ، فهنا لا يوجد إلّا الحكم الاول وقد يكون الحكم الاول « وجوب الصلاة » مقطوعاً به دون ان يكون مطابقاً للواقع فهنا يكون الوجوب الثاني متحققاً دون الاول ، وقد يكون الوجوب الاول مقطوعاً به ومطابقاً للواقع فهنا يترتب الوجوب الثاني لتحقق موضوعه إلّا انَّ وظيفته هي تأكيد الوجوب الاول فحسب .

وهذا نظير مالو ورد دليلان أحدهما مفاده حرمة أكل الميتة والآخر مفاده حرمة أكل النجس ، فلو كانت الميتة غير نجسة فالحرمة الثابتة لها هي الحرمة الاولىٰ ، ولو اتفق وجود النجس من غير الميتة فهو حرام بالحرمة الثانية ، أما لو اتفق وجود الميتة النجسة ـ كميته ذي النفس السائلة ـ فالحرمة الثابتة للميتة بمناط النجاسة مؤكدة للحرمة الثابتة بمناط الميتة .

اخطارية المعاني الإسميَّة

ذهب المحقق النائيني ﷺ الى انَّ المفاهيم الإسميَّة مفاهيم اخطارية ، أي انّ لها تقرُّر وثبوت في الذهن ، فهي نظير الوجودات العينية في الخارج ، فكما انَّ الوجودات العينية ـ وهي الجواهر ـ وجودات متقررة ومستقلة في عالم الخارج ولا يُناط وجودها بوقوعها في اطار موضوع بل هي موجودة في نفسها لنفسها فكذلك المعاني الاسمية في عالم الذهن ، فإنَّها وجودات استقلالية ولا يُناط وجودها في عالم الذهن

بموضوع من قبيل المركب اللفظي بل تنقدح في الذهن ابتداء وان تجردت عن كل مركب، فالمفاهيم الإسمية ـ بقطع النظر عن مداليلها وهل انّ مدلولها من قبيل الجواهر أو الأعراض أو الإعتبارات أو الإنتزاعيات ـ كلها مفاهيم استقلالية غير مفتقرة لموضوع يؤهلها لأنْ تنخطر في الذهن، ولهذا لو افترض جدلاً ان لا مفهوم في عالم الوجود إلّا مفهوم واحد فإنّه مؤهل لأنْ ينخطر في الذهن، مما يُعبِّر عن انَّ المفاهيم الإسمية كالوجودات العينية من حيث انّها موجودة لا في موضوع، غايته انَّ الوجودات العينية متقرِّرة في وعاء الخارج وأما المفاهيم الإسمية فهي متقررة استقلالاً في وعاء الذهن.

ولتوضيح ماذكرناه نمثل بهذه المفاهيم، وهي مفهوم الماء والبياض والعلية والبيع، فإنّها جميعاً مفاهيم اسميَّة، ونلاحظ انَّها معاني متصورة ومدركة ولها تقرُّر وثبوت بنحو مستقل في وعاء الذهن، ونلاحظ انَّ إدراكها ليس منوطاً بوجود ألفاظ موضوعة ومستعملة لغرض الدلالة عليها بل ان تصوّر وإدراك هذه المعاني متحقق بقطع النظر عن ألفاظها.

كما نلاحظ انَّ اختلاف هوية هذه المعاني ـ من حيث انَّ الاول منها من قبيل الجواهر والثاني من قبيل الأعراض والثالث من قبيل المفاهيم الإنتزاعية والرابع من قبيل المفاهيم الإعتبارية ـ لا يمنع من كون تعقُّلها وتصورها في الذهن استقلالياً، بمعنىٰ انَّ هذه المعاني وان اختلفت هوياتها إلّا انَّ لها تقرُّر وثبوت في حدِّ نفسها في وعاء الذهن.

ومع اتضاح ذلك يتضح ان الألفاظ الاسمية ليس لها إلَّا دور إخطار مداليها في ذهن السامع فهي لا تُوجد المعاني المدلولة لها في الذهن وانَّما توجب حضورها وانخطارها في الذهن بعد ان كانت مخبوءة.

الإرادة

وهي تطلق على معنيين:

المعنى الاول: هو الحبُّ والشوق البالغ مرتبة تستدعي سعي المريد لتحقيق المراد، وهذا المعنى يقتضي البناء علىٰ ان الإرادة من الكيفيات

النفسانية المتخلقة في النفس بسبب مقدمات مرحلية تنشأ الإرادة عند آخر مرحلة منها ، فأولاً يتصور الذهن الفعل ثم يتصوَّر فائدته وحين يحصل التصديق والإذعان بالفائدة تنقدح الرغبة والشوق للفعل وهذا الشوق هو المعبَّر عنه بالإرادة .

والإرادة بهذا المعنىٰ لا تستتبع وجود المراد بل يتوسط بينها وبين المراد الاختيار . ولهذا فالإرادة بهذا المعنى قد تتعلَّق بالمستحيل .

المعنىٰ الثاني : وهو إعمال القدرة والسلطنة المعبَّر عنه بالمشيئة ، وهي تعني إحداث الفعل وإيجاده من العاقل الملتفت ، وهذا المعنى للإرادة هو أحد معاني الإختيار .

ولا تخفىٰ الطوليَّة بين المعنيين ، فإنَّ إعمال القدرة مرحلة متأخرة عن الشوق الأكيد ، على انَّ بين المعنيين عموم من وجه ، فقد يتحقق الشوق ولا يترتب عليه إعمال القدرة والسلطنة كما انَّه قد يتحقق إعمال القدرة والإحداث والإيجاد ولا يكون منشاؤه الشوق كما هو في المشيئة الإلهية ، فإنَّ المشيئة الإلهيَّة تعني الإرادة واعمال القدرة ـ والتي هي من صفات الأفعال ـ ولا يناسب ساحته المقدسة إنسباق المشيئة بالشوق أو تكون إرادته بمعنىٰ الشوق والذي قلنا انه من الكيفيات أو الافعال النفسانية .

ومن هنا ذكر بعض الأعلام انَّ الإرادة المناسبة للإنسان تتمحض في المعنىٰ الاول وأما المعنىٰ الثاني فهو الإختيار المسبوق بالإرادة بالمعنىٰ الاول .

الإرادة الإستعماليَّة

لا يخفىٰ إنَّ الإرادة الإستعمالية غير الدلالة الإستعماليَّة فالاولىٰ تتصل بالمتكلم والثانية تتصل بالمخاطب .

والكلام هنا عن الإرادة الإستعماليَّة وقد ذكر لها خمسة معانٍ :

المعنىٰ الاول : هي انْ يقصد المتكلم من استعمال اللفظ تفهيم المعنىٰ بواسطته .

وأورد السيد الصدر ﵀ على هذا التفسير للإرادة الإستعمالية ، بأنه يلزم منه عدم شمول الإرادة الإستعماليَّة لحالات استعمال اللفظ في المشتركات

مع قصد الإجمال، ولا ريب في شمول الإرادة الإستعمالية لمثل هذه الحالات، إذ انّ المستعمل للفظ المشترك مريد للإستعمال رغم عدم إرادته للتفهيم، فإرادة التفهيم ليست مقومة للإرادة الإستعمالية.

المعنىٰ الثاني: ان يقصد المتكلم من استعمال اللفظ ايجاد المعنى في عالم الإعتبار بنحو التنزيل، فالغرض من استعمال اللفظ هو التوصل لإيجاد المعنىٰ بنحو الإيجاد التنزيلي، فكأنَّه أوجد المعنىٰ باللفظ وأراد من ايجاد اللفظ ايجاد المعنىٰ.

وأورد السيد الصدر على هذا المعنىٰ بأنَّه نشأ عما هو المبنىٰ في تفسير حقيقة الوضع وماهو منشأ العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى، وهذا المبنىٰ لو تم فإنَّه يُفسِّر العلاقة الواقعة بين اللفظ والمعنى إلا انَّه لا يقتضي ان يكون الإستعمال مرتبطاً بالكيفية التي انخلقت عنه العلاقة بين اللفظ والمعنى، فحيثية الإستعمال لا تتطابق بالضرورة مع حيثية العلاقة الوضعية المختارة من قبل الواضع.

وبتعبير آخر: لا يلزم المستعمل ان يحتفظ بنفس الكيفية التي نشأت عنه العلاقة الوضعية، فقد لا يقصد من الإستعمال ايجاد المعنىٰ تنزيلاً.

المعنىٰ الثالث: انَّ المراد من الإرادة الاستعمالية هي إرادة التلفظ باللفظ المعين، وذلك إلتزاماً بتعهده، حيث انه قصد إخطار معنىً معين وقد التزم بأنّه متى ما أراد إخطار هذا المعنىٰ فإنَّه ياتي بهذا اللفظ المخصوص.

وهذا المعنىٰ إنَّما يتناسب مع مسلك التعهد في الوضع، علىٰ انّه لا يُفسِّر معنىٰ الإرادة التي هي محل البحث، نعم هو يتحدث عن منشأ الإرادة الإستعمالية، والحديث عن المنشأ غير الحديث عما هو المراد منها كما أفاد ذلك السيد الصدر ﵀.

المعنىٰ الرابع: ان يقصد المتكلّم إفناء اللفظ في المعنىٰ، فتكون الإرادة الإستعمالية بمعنىٰ إرادة لحاظ اللفظ لحاظاً آلياً فانياً في المعنى.

وهذا مبني على انَّ الإستعمال يعني افناء اللفظ في المعنىٰ فتكون الإرادة الاستعمالية هي إرادة الإفناء أي إرادة

جعل اللفظ فانياً في المعنى . ومن هنا تكون تمامية هذا التفسير للإرادة الاستعمالية مبني على تمامية المسلك المذكور في تفسير الإستعمال والذي هو مسلك المشهور .

المعنى الخامس : وهو الذي تبنَّاه السيد الصدر ﵀ وحاصله : انَّ الإرادة الإستعمالية تعني قصد التلفظ بماله أهلية إخطار المعنىٰ ، فالمتكلم يقصد الإتيان باللفظ المعد للكشف عن المعنىٰ ، وتبقىٰ في البين عوامل اخرىٰ لابدَّ من تحصيلها أو حصولها حتىٰ تترتب عن مجموعها الدلالة ، فالإرادة الإستعمالية لا تساوق الإرادة التفهمية بل انَّ إرادة التفهيم مرحلة متأخرة أو مباينة لإرادة الإستعمال ، فهي متأخرة لو كان مريداً للإستعمال ومريداً كذلك للتفهيم ، وهي مباينة لو انضم للإرادة الاستعمالية إرادة الإجمال ، وفي كلا الصورتين تكون الإرادة الاستعمالية غير إرادة التفهيم والإجمال .

والمتحصَّل انَّ الإرادة الاستعمالية هي إرادة استعمال اللفظ الذي له صلاحية الدلالة علىٰ المعنى وهذا يجامع إرادة الإجمال لكنه مع ذلك قصد اللفظ الذي له الصلاحية للدلالة علىٰ المعنىٰ .

الإرادة الإلهيَّة

إنَّ البحث عن الإرادة الإلهيَّة من المباحث الشائكة جداً ، فقد وقع الخلاف في ماهيتها وحقيقتها ، وما يهمنا في المقام هو المقدار الذي وقع في كلمات الأُصوليين ، فقد اختلفوا فيما هو المراد من الإرادة الإلهية ، وهنا ثلاثة معانٍ أساسية :

المعنىٰ الاول : وهو الذي تبناه صاحب الكفاية ﵀ وبعض الاصوليين تبعاً لما هو المشهور بين الفلاسفة وحاصله :

انَّ الإرادة الإلهية تعني العلم بالنظام الكامل والأصلح ، بمعنىٰ انَّه يعلم الخير والصلاح والكمال وأيَّ الأفعال التي تكون متناسبة مع الكمال والنظام الأتم .

وقد فسَّر الحكيم السبزواري هذا المعنىٰ بما حاصله : انَّ الإرادة الالهية تعني وجود الداعي لفعل الخير والنظام الأحسن والأكمل ، وهذا الداعي هو

عين علمه تعالىٰ بالنظام الأتم والأكمل ، ولمّا كان علمه تعالىٰ هو عين ذاته فالإرادة الإلهية بهذا المعنىٰ هي عين ذاته ، فالفرق بين الإرادة الإنسانيَّة والإرادة الإلهية هو انَّ الإرادة الإنسانية تعني الشوق المؤكد الناشئ عن الداعي والذي هو إدراك الشيء الملائم ، أما الإرادة الإلهيَّة فهي عين الداعي والذي هو إدراك الأصلح والأكمل .

وبتعبير آخر : هي عين علمه والذي هو عين ذاته المقدسة ، فيكون الداعي للإيجاد هو عين ذاته ، إذ لا يُتعقل في ساحته تعالىٰ كون إرادته بمعنىٰ الشوق والذي هو كيف نفساني حادثٌ وعارض على الذات ، فإرادته ليست حالة منتظرة كما انَّها ليست متخلِّقة عن تصوُّر الشيء الملائم كما هو الحال في الإرادة الإنسانية .

وأورد المحقِّق النائيني ﷺ على تفسير الإرادة بهذا المعنىٰ بأنَّه من خلط المفهوم بالمصداق ، إذ انَّ البحث في المقام عن مفهوم الإرادة وعن اتِّصاف المولىٰ جلَّ وعلا بها ، ومن الواضح انَّ صفات الله جلَّ وعلا متغايرة وليس أحدها عين الآخر ، فالقدرة غير العلم كما انَّها غير الحياة كما انَّ العلم غير الإرادة ، فلكلٍّ واحدة منها معنىً مستقل عن الآخر ، غايته انَّ مطابَق هذه الصفات واحد ، إذ انَّ صفات الله تعالىٰ عين ذاته ، فهو كما قيل « قدرة كلَّه وحياة كلُّه وإرادة كلُّه وعلم كلُّه » فهو بسيط من تمام الجهات فليس كل واحدة من هذه الصفات يمثل جزء ذاته أو انَّ صفاته زائدة على ذاته فهو صرف الوجود وصرف القدرة وصرف الإرادة وهكذا ، إلّا انَّ العينية في الخارج لا يعني اتحاد هذه الصفات مفهوماً ، ومن هنا لا تصح دعوىٰ انَّ الإرادة هي العلم بالنظام الاصلح .

المعنىٰ الثاني : وهو الذي تبنَّاه المحقِّق النائيني ﷺ وادعىٰ انَّه مبنىٰ أكابر الفلاسفة ، وحاصله :

انَّ الإرادة الالهية تعني الابتهاج والعشق والرضا بذاته تعالى ، وذلك لأنَّ ذاته أتمّ وأكمل مُدرَك ، فذاته حينما تُدرك ذاته فإنَّه تمام الإدراك لأتم مُدرَك ، فهي كل الخير والكمال والبهاء والجمال ، وهذا ما يقتضي ابتهاج الذات

المقدَّسة بذاتها ـ تقدَّست وجلَّت ـ، ثم انَّ ذلك يستوجب ابتهاجها بما يصدر عنها، إذ انَّ الذات المقدسة لمَّا كانت في أعلىٰ مراتب الكمال فما يصدر عنها يكون مسانخاً لكمالها، وهو تعالىٰ لمَّا كان مبتهجاً بكمال ذاته يكون مبتهجاً بآثارها وهو المعبَّر عنه بالإبتهاج في مرحلة الفعل أو بالمشيئة بحسب تعبير الروايات.

فهناك ابتهاج يكون من صفاته الذاتية وهو الابتهاج بالذات لكونها أتمُّ مُدرَك، وهي الإرادة الذاتية الأزلية، وهناك ابتهاج في مرحلة الفعل وهو الرضا عن آثار الذات، إذ حينما تكون الذات مرضية ومعشوقة تكون آثارها كذلك، والرضا المتعلِّق بآثار الذات هي الإرادة التي من صفات الفعل المعبَّر عنها بالإرادة الفعليَّة.

وأورد السيد الخوئي ﵀ على هذا المعنىٰ بأنَّه لا يتناسب مع مفهوم الإرادة لا لغة ولا عرفاً، ولا يبعد ان يكون منشأ هذا التكلُّف هو دعوىٰ ان إرادة الله جلَّ وعلا ذاتية، وهو ما لا يلزم الإلتزام به، فنحن وان كنَّا نلتزم بأنَّ الإرادة ليست بمعنىٰ الشوق الأكيد إلاَّ انَّ ذلك لا يُعيِّن المعنىٰ المذكور.

ثم ادعىٰ السيد الخوئي ﵀ انَّ الرضا من الصفات الفعليَّة كالسخط، فهو ليس كالعلم والقدرة، والدليل على ذلك صحة سلبه عن الذات، وهو أمارة كونه من صفات الفعل، ولو سلمنا انَّه من صفات الذات فإنَّه لا دليل على انَّ الرضا هو الإرادة.

أقول: لا تخفىٰ غفلة السيد الخوئي ﵀ عن مراد المحقِّق النائيني ﵀ فإنَّ الرضا الذي هو من صفات الفعل ليس هو الرضا المقصود عند المحقِّق النائيني وجمع من الفلاسفة كما أوضحنا ذلك.

المعنىٰ الثالث: وهو الذي تبنَّاه السيد الخوئي ﵀، وحاصله: انَّ الإرادة لا تكون إلّا من صفات الفعل، وذلك لأنَّ المراد منها هو إعمال القدرة والسلطنة المعبَّر عنه في الروايات بالمشيئة.

واستدلَّ لذلك بعد اسقاط المعنيين الأولين انَّه لمَّا كان من المستحيل نسبة الإرادة بمعنىٰ الشوق الأكيد الى الله

تعالىٰ وانَّه لا معنىً معقول للإرادة غير إعمال القدرة والسلطنة تعيَّن ان يكون المراد من الإرادة هو هذا المعنىٰ خصوصاً وانَّ الروايات لا تُثبت معنىً للإرادة غير هذا المعنىٰ، نعم لمَّا كانت قدرة الله تعالىٰ وسلطنته تامة لا يشوبها نقص فإن المراد الإلهي لا يناط بشيء آخر غير إعمال هذه القدرة والسلطنة.

وهذا هو معنىٰ قوله عليه السلام في معتبرة صفوان «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدوا لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالىٰ فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروى ولا يهم ولا يتفكَّر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكُّر ولا كيف كما انَّه لا كيف له»(٣).

ثم لا يخفىٰ انَّ إعمال القدرة والتي هي المشيئة والإرادة ليست ناشئة عن إعمال القدرة وإلّا لزم التسلسل، فالإرادة إذن متخلِّقة عن غير إعمال القدرة، وهذا هو معنىٰ قوله عليه السلام في معتبرة عمرو بن اذينة «خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة»(٤).

الإرادة الجدِّيَّة

وهي ان يكون الداعي من استعمال الألفاظ هو قصد الحكاية أو قصد الإنشاء واقعاً وحقيقة، وذلك في مقابل قصد الكذب أو الهزل أو السخرية.

ومن هنا لا تكون الإرادة الجدِّية إلّا في موارد استعمال الجمل التامة الإنشائية والخبريَّة، إذ هي التي يُتعقل فيها الجد والهزل، وأما استعمال الجمل الناقصة والمفردات اللفظية فلا يكون استعمالها إلّا لغرض الإستعمال أو إرادة التفهيم، وأما الإرادة الجدِّية فهي غير متصوَّرة في موارد الجمل الناقصة والمفردات اللفظية، إذ ليس لها أهلية الكشف عن واقع النفس بعد ان كانت مجرَّد مفردات أو مركبات ناقصة.

وسنوضح ذلك أكثر في الدلالة الجدِّية.

الإرادة التفهيميّة

وهي تعني قصد تفهيم المعنىٰ بواسطة اللفظ، فهي تختلف عن الإرادة الإستعماليَّة من جهة انَّ المراد في

الإرادة التفهيمية هو ايجاد او قل اخطار صورة المعنىٰ في ذهن المخاطب عن طريق استعمال اللفظ ، وأمّا المراد في الإرادة الإستعمالية فهو ـ كما أفاد السيد الصدر ـ ليس أكثر من قصد الإتيان بما يمهِّد للدلالة دون ان يستلزم ذلك قصد التفهيم ، إذ قد لا يكون مراد المستعمل تفهيم المعنى كما أوضحنا ذلك في بحث الإرادة الاستعمالية .

الإرادة التكوينيَّة والتشريعيَّة

المراد من الإرادة التكوينية ـ بحسب نظر صاحب الكفاية ﵀ ـ هي العلم بالنظام الاصلح ، وهذا هو المعنىٰ الاول الذي ذكرناه للإرادة الإلهية ، وهذه الإرادة تقتضي إفاضة الوجود على الاشياء بما يتناسب مع علمه تعالى بما هو الأكمل والأتم .

وأما الإرادة التشريعية فهي بمعنىٰ علمه تعالىٰ بمصلحة فعل إذا صدر عن مكلَّف بمحض اختياره ، فالفعل في علم الله تعالى انَّما يكون واجداً للمصلحة عندما يصدر بواسطة المكلَّف ويكون عن اختيار . وهذا المعنىٰ للإرادة التكوينية والتشريعية هو ما تبنَّاه مشهور الفلاسفة .

المعنى الثاني : هو انَّ الإرادة لمَّا كانت بمعنىٰ الحب والرغبة فهي تارة تتعلَّق بالافعال الصادر عن المريد مباشرة ، كما لو كان الحب والإرادة متعلِّقة بأن يُحيي ويميت وفي الإنسان بأن يتزوج ، فهذه الإرادة هي المعبَّر عنها بالإرادة التكوينية ، وتارة تتعلَّق الإرادة والرغبة بأن يصدر الفعل عن آخر ، علىٰ ان يكون صدوره عنه باختياره ، وهذه هي الإرادة التشريعية ، كما في تعلَّق إرادة المولىٰ بأن تصدر الواجبات عن المكلَّف عن اختيار منه .

هذا إذا بنينا علىٰ انَّ الإرادة تعني الحب والرغبة ، وأما لو بنينا على انَّ الإرادة بمعنىٰ العزم على الإنجاز والتي هي مرتبة متأخرة عن الحب فإنَّه لا توجد في هذه الحالة إلَّا إرادة تكوينيَّة وهي العزم على انجاز فعل ، غايته انَّ هذا الفعل قد يكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً ، بمعنىٰ انَّه قد يكون من سنخ الافعال التي لا تتصل بشخص آخر مختار وهذا هو المراد من الفعل

التكويني ، وقد يكون من سنخ الافعال التي تتصل بشخص آخر مختار ، إلّا انَّ الجامع بينهما ان الإرادة لهما تتعلَّق بفعل المريد مباشرة ، إذ انَّ ايجاد الفعل وافاضته أو ايجاد التشريع كلاهما فعل مباشري للمريد . ومن هنا لا توجد إرادة تشريعية بالمعنىٰ المتقدم ، نعم يوجد ـ بناء علىٰ هذا المعنى ـ « إرادة التشريع » أي إرادة فعل التشريع والتي هي فعل مباشري للمريد .

وهذا المعنى ذكره بعض الفلاسفة ، والظاهر من كلمات السيد الخوئي ﵀ اختيار هذا التفصيل حيث أفاد انَّ الإرادة لما كانت بمعنىٰ البناء القلبي فإنَّها دائماً تكون تكوينية ، نعم يمكن تقسيمها الى تكوينية وتشريعية بلحاظ المتعلَّق ، أما لو كانت الإرادة بمعنى الشوق فإنَّ تقسيمها إلى إرادة تكوينية وإرادة تشريعية تام .

المعنى الثالث : انَّ الإرادة التكوينية تعني الإحداث والايجاد أو قل افاضة الوجود للأشياء ، وأما الإرادة التشريعية فتعني الاوامر والنواهي المولوية . وهذا التقسيم للإرادة ذكره بعض الأعلام ، وهو يتناسب مع القول بأن الإرادة هي إعمال القدرة والسلطنة .

الإستثناء

وهو إخراج بعض أفراد موضوع عن الحكم المجعول على ذلك الموضوع ولولا الإستثناء لكانت الأفراد الخارجة مشمولة للحكم كما هو الحال في سائر أفراد الموضوع ، فخروجها بالإستثناء انَّما هو من جهة عدم شمول الحكم المجعول للموضوع لها وإلّا فهي من أفراد الموضوع حقيقة .

مثلاً حينما يقال « أكرم العلماء إلّا الفساق منهم » يكون خروج الفساق من جهة عدم مشموليتهم للحكم المجعول للمستثنىٰ منه « الموضوع » وإلا فهم من أفراد الموضوع حقيقة ، نعم هم خارجون عنه حكماً .

وهذا النحو من الإستثناء يُعبَّر عنه عند النحاة بالإستثناء المتصل ، ويعبَّر عن هذا النحو من الإخراج والاقتطاع عند الاصوليين بالتخصيص أو بالخروج التخصيصي . وفي مقابل هذا النحو من الاستثناء هناك استثناء عند

علماء العربية يُعبَّر عنه بالإستثناء المنقطع وهو المعبَّر عنه بالخروج الموضوعي أو التخصُّصي عند الأصوليين وهو لا يتصل روحاً بالإستثناء والذي هو التخصيص.

والمقصود من الإستثناء المنقطع هو إخراج موضوع عن الحكم المجعول لموضوع آخر بأحد أدوات الاستثناء، ومثاله قوله تعالى ﴿ **فسجد الملائكة كلُّهم أجمعون إلّا ابليس** ﴾[٥] فالخارج عن الحكم المذكور للمستثنى منه هو موضوع آخر لا صلة له بالموضوع المستثنىٰ منه، فالمستثنىٰ منه هم الملائكة والمستثنىٰ هو ابليس وهو من غير جنس الملائكة، ومن هنا كان الاستثناء منقطعاً ظاهراً.

وهذا النحو من الاستثناء يُعبَّر عنه ـ كما ذكرنا ـ بالخروج الموضوعي التخصُّصي عن حكم المستثنىٰ منه، فليس هو إخراج وانما هو خروج، فحتىٰ لو لم يتصدَ المتكلِّم لإخراجه عن حكم الموضوع فإنَّه خارج من اول الأمر، إذ انَّ شخص الحكم إذا كان مجعولاً لموضوع فإنَّ عدم شموله لموضوع آخر لا يحتاج الى بيان، نعم قد يتصدىٰ المتكلم لبيان خروجه لغرض يقتضيه الحال أو نكتة بلاغية.

فالإستثناء ـ إذن ـ المبحوث عند الاصوليين من حيث افادته للمفهوم وعدم افادته انما هو الاستثناء المتصل.

ثم انَّ الإستثناء تارة يكون راجعاً للموضوع واخرىٰ يكون راجعاً للحكم، بمعنىٰ انَّه تارة يكون من قيود الموضوع واخرى يكون من قيود الحكم.

أما الاستثناء الراجع للموضوع فهو ما يؤتىٰ فيه بأداة الإستثناء قبل الإسناد أي قبل الحكم على الموضوع المستثنىٰ منه، كما لو قيل « العلماء إلّا الفساق يجب اكرامهم » أو « العلماء غير الفساق يجب اكرامهم »، فالاستثناء هنا ضيق من دائرة الموضوع قبل اسناد الحكم له.

وهذا الإستثناء يُعبَّر عنه بالإستثناء الصفتي، إذ انَّه يؤول روحاً الى توصيف الموضوع بغير المستثنى أو قل يؤول الى تضييق دائرة الموضوع وتحصيصه بحصة خاصة، فكأنَّ أداة الاستثناء حصَّصت الموضوع الى حصتين

فكانت احدىٰ الحصتين هي المسند اليها الحكم دون الحصة الاخرىٰ ، ولهذا لو كنا نبحث عن المفهوم في مثل هذه الجملة الاستثنائية لكان البحث عنها داخلاً تحت البحث عن المفهوم في الجمل الوصفية .

وأما الإستثناء الراجع للحكم فهو ما تكون فيه أداة الإستثناء واقعة بعد الإسناد أي بعد عروض الحكم على موضوعه كما لو قيل « العلماء يجب إكرامهم إلّا الفساق منهم » ، فإنَّ الاستثناء هنا من قيود الحكم باعتباره واقعاً بعد الإسناد . والمقصود من كونه من قيود الحكم انَّ الإستثناء هو المتصدي لإخراج المستثنىٰ من الحكم الواقع على المستثنىٰ منه أي موجباً لاختصاص الحكم بالمستثنىٰ منه .

وبهذا يتضح انّ الإستثناء الراجع للموضوع ليس استثناء حقيقة وإنما هو صورة استثناء بسبب استعمال أداة الإستثناء لغرض تضييق دائرة الموضوع فهو أشبه بالقيد النعتي الذي يضاف للموضوع لغرض تحديده .

ثم انَّ هنا كلاماً يُنسب الى نجم الأئمة حاصلة : انَّ الإستثناء دائماً يكون راجعاً للموضوع ، فسواءً جيء بأداة الإستثناء قبل الإسناد أو بعده فإنَّه يكون موجباً لتضييق دائرة الموضوع .

واستدل لذلك بدعوىٰ انَّ المصير الى غير ما ذُكر يستوجب التناقض ، إذ انَّ الحكم بعد ما يعرض على الموضوع بتمامه الشامل للمستثنى يكون إخراج المستثنى بعد ذلك عن الحكم من التناقض ، فكأنَّه أثبت له الحكم ثم نفاه عنه .

وأجاب المحقِّق النائيني ﷺ عن ذلك بما حاصله : انَّ الظهور التصديقي للكلام انَّما ينعقد بعد تماميته أما قبل ان يُتم المتكلِّم كلامه فلا يصح التعويل على ما يظهر بدواً منه ، واذا كان كذلك فلا تناقض فيما لو جاء المتكلم بحكمٍ لموضوع ثم أخرج بعض أفراد الموضوع عن الحكم قبل ان يتم كلامه ، إذ لم ينعقد لكلامه قبل الإخراج والإستثناء ظهور تصديقي في انَّ الحكم شامل لتمام أفراد الموضوع ، والظهور البدوي ليس له استقرار قبل اتمام الكلام كما هو أوضح من ان يخفىٰ ، بل وحتىٰ

لو نصب المتكلم قرينة منفصلة على انَّ مراده الجدِّي لم يكن هو استيعاب الحكم لتمام أفراد الموضوع فإن ذلك لا يكون من التناقض بين القرينة وذي القرينة ، هذا هو الجواب الحلِّي .

وقد أجاب المحقِّق ﷺ على دعوى نجم الأئمة بجواب آخر نقضي وحاصله : انَّ هذا الإشكال سيَّال ومطرِّد في تمام الحالات التي يكون فيها الكلام مشتملاً على قرينة موجبة لإخراج بعض أفراد موضوع الحكم عن ان تكون مشمولة للحكم ، كالقرائن الموجبة للتقييد والتخصيص ، وكذلك لو تم الإشكال لكانت القرينة على المجاز ـ والتي تصرف ذي القرينة عن ظهورها الاولي الى الظهور المناسب للقرينة ـ تقتضي التناقض بين القرينة وذي القرينة .

الإستحسان

المتبادر بدْواً من معنىٰ الإستحسان هو اعمال الذوق ومقتضيات الطبع في مقام التعرُّف على الحكم الشرعي ، فمتىٰ ما وجد المجتهد انَّ هذا الفعل ملائماً لما يقتضيه الطبع فهذا يكشف عن ان حكم هذا الفعل الواقعي هو الإباحة ، وبخلافه مالو كان الفعل مستبشعاً تمجُّه الطباع وتشمئز له النفوس ويتنافىٰ مع الذوق فهذا يعبِّر عن انَّ حكمه الواقعي هو الحرمة لو كانت مرتبة الإشمئزاز والإستقذار شديدة جداً ، أما لو كانت مرتبة الاستقذار والإستبشاع بمستوىً أدنىٰ من الحالة السابقة فإنَّ هذا يكشف عن ان حكم هذا الفعل عند الله تعالى هو الكراهة .

وهذا المعنى للإستحسان يمكن ان يُستفاد من كلام الشافعي ـ والذي لا يرىٰ حجية الإستحسان ـ حيث قال في مقام الرد علىٰ دعوى حجية الإستحسان : « أفرأيت اذا قال المفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس وقال استحسن ، فلابدَّ ان يزعم انَّ جائزاً لغيره ، ان يستحسن خلافه فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن ، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا ، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهلموا أنفسهم فحكموا

حيث شاءوا وان كان ضيقاً فلا يجوز ان يدخلوا فيه ».

فإنَّ هذا النص كما تلاحظون صريح في انَّ الشافعي يفهم من الإستحسان المعنىٰ الذي ذكرناه ، وذلك لأنَّ ملاحظته في مرتبة متأخرة عن فقدان النص يُعبِّر عن انَّ الاستحسان ليس بمعنىٰ تقديم أقوىٰ النصين ظهوراً أو سنداً ـ كما ذكر البعض ـ وملاحظته مترتباً على القياس يُعبِّر عن ان الإستحسان ليس بمعنىٰ العدول عن قياس الى قياس أقوىٰ ـ كما ذكر البعض ـ كما يُعبِّر عن انَّ الإستحسان لا يدخل تحت أيِّ وجه من وجوه القياس المذكورة ، ومن هنا يتمحض معنى الإستحسان ـ بحسب فهم الشافعي ـ في مجموعة من المحتملات .

منها انَّ مراد الشافعي من الإستحسان هو المصالح المرسلة ، وهذا الاحتمال غير مرادٍ جزماً ، وذلك لانَّ المصالح المرسلة تخضع لضوابط عقليَّة أو عقلائية أو شرعية كما سيتضح ذلك في الحديث عن المصالح المرسلة ، فلو كان مراده ذلك لكان إشكاله ـ وهو انَّه يلزم من القول بحجية الإستحسان « ان يقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن » ـ غير واردٍ ، إذ انَّ الضوابط العقلية والعقلائية وكذلك الشرعية مطردة والإختلاف انما هو في موارد تطبيقها وهذا حاصل حتى في الكتاب والسنة وكذلك القياس ، وهذا ما يُعبِّر عن انَّ الشافعي لا يقصد بالإستحسان المصالح المرسلة .

وبما ذكرناه يتضح عدم إرادته للحسن والقبح العقليين أو العقلائيين ، وكذلك يتَّضح عدم إرادته من الإستحسان ما يعبَّر عنه بحجية العرف .

وبسقوط تمام المحتملات يتعيَّن كون المراد من معنىٰ الإستحسان هو ما ذكرناه ، إذ هو الذي يرد عليه إشكال الشافعي ، فالذوق وما يلائم الطبع وكذلك الإشمئزاز والإستقذار والإستبشاع كلها حالات نفسانية تخضع لعوامل تربوية أو اجتماعية أو ثقافية ، وهي تختلف من بلدٍ لآخر ومن بيئة لاخرىٰ ، بل قد يتفاوت المجتمع الواحد في ذلك فتجد انَّ طبقة معينة أو شريحة خاصة تنفر من بعض الأطعمة

وتستقذرها والحال انَّ نفس هذه الأطعمة تستهوي طبقة اخرىٰ من المجتمع أولاً أقل لا تكون مستقذرة عندهم، كما نلاحظ ان بعض المجتمعات تمارس بعض الأعمال وترىٰ انها ملائمة للذوق والتحضُّر، ونجد مجتمعات اخرىٰ تستبشع هذه الأعمال وترىٰ انها من التخلُّف والتسافل الى مستوىٰ الحيوان، وما ذلك إلّا لاختلاف التربية والثقافة.

ثم انَّ المجتمع الواحد قد يمرُّ بأطوار وظروف تتغيَّر معها طبائعه ومذاقاته. وبهذا اتضح انَّ ما يفهمه الشافعي من معنىٰ الاستحسان هو ماذكرناه.

ويمكن تأكيد هذا الفهم ببعض التعريفات المذكورة للإستحسان فقد نقل صاحب محاضرات في اسباب اختلاف الفقهاء عن المبسوط ـ كما ذكر ذلك السيد الحكيم ـ انَّ الاستحسان «هو الأخذ بالسماحة وانتفاء مافيه الراحة».

وكذلك نقل عن ابن قدامة انَّ الاستحسان «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه».

والتعريف الاول يُعبِّر عن الحكم بمناط الإستحسان لابدَّ وان يكون متناسباً مع السماحة والسهولة، فلو كان فعل من الأفعال متناسباً مع انس النفس ومتناغماً مع مذاقها وموجباً لراحتها واستجمامها فهذا يقتضي الحكم بإباحته بل وباستحبابه، لأنَّه هو مقتضىٰ الأخذ بالسماحة وانتفاء مافيه الراحة، فلو حكمنا بحرمته لأخذنا بما فيه التعب وأوردنا المكلَّف موارد النصب وهو ما ينافي مآرب النفس في الطرب.

وأما التعريف الثاني فنتساءل ماهو الدليل الذي ينقدح في نفس المجتهد ويتعذَّر عليه التعبير عنه، فحتماً ليس هو من قبيل النصوص الشرعية ولا هو من قبيل البراهين العقلية ولا هو قياس من الأقيسة وإلّا لأجاد التعبير عنه، ولو كان من قبيل المصالح المرسلة أو سدِّ الذرايع أو ما الى ذلك فما هو الموجب لانتفاء القدرة على التعبير عنه، نعم لو كان الذوق هو الدليل فإنَّ من الصعب التعبير عنه إلّا ان يكون المجتهد شاعراً.

المعنىٰ الثاني للإستحسان: هو «ما يستحسنه المجتهد بعقله»، وهذا

التعريف منقول عن ابن قدامة ، وهو يحتمل معان ثلاثة :

الإحتمال الاول : انَّ مراده من الإستحسان العقلي هو خصوص مدركات العقل القطعية الأعم من مدركات العقل العملي ـ كإدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم ـ ومدركات العقل النظري كإدراكه للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أو انَّ مراده مختص بالاول .

الإحتمال الثاني : انّ مراده من الإستحسان العقلي هو مطلق ما يستحسنه العقل الأعم من العقل النظري والعملي والقطعي والظني .

والظاهر من التعريف انَّ المتعين هو الإحتمال الثاني ، وذلك لعدم وجود ما يُوجب اختصاصه بالاول ، ومن هنا يكون الإستحسان شاملاً للقياس والاستقراء وسدِّ الذرايع ، لانها جميعاً من صغريات ما يستحسنه العقل الاعم من القطعي والظني ، وعليه فليس الإستحسان ـ بناء على هذا المعنى ـ دليلاً مستقلاً في مقابل الدليل العقلي ، وذلك حتىٰ بناء على الاحتمال الاول ، وهذا ما يُعبِّر عن وجود خلل في التعريف .

المعنىٰ الثالث : انَّ الإستحسان هو « العدول بحكم مسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة » . وهذا التعريف نقله ابن قدامة أيضاً .

واحتمالات المراد من هذا التعريف ثلاثة :

الاول : انَّ الإستحسان يعني تقديم الدليل المخصص من الكتاب والسنة على عمومات الكتاب واطلاقاته وكذلك عمومات السنة واطلاقاتها . مثلاً قوله تعالى ﴿ **أُحلَّ لكم صيد البحر وطعامه** ﴾[٦] ، فالاية الكريمة تدلُّ باطلاقها على حلِّية أكل طعام البحر ، فلو ورد دليل من السنة مفاده « حرمة أكل ما لا فلس له » فإنَّ هذا الدليل يكون مقدماً بالإستحسان أي بقاعدة حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص .

الثاني : انَّ المراد من الإستحسان هو تقديم الآيات والروايات ـ في مقام التعرُّف على الحكم الشرعي ـ على سائر الأدلة الأُخرى سواء كان من قبيل الإجماع أو العقل أو القياس أو ما الى

ذلك فكل ما سوىٰ الكتاب والسنة يكون في مرحلة متأخرة عنهما في مقام المرجعية ، أي لا يُلجأ الى غير الكتاب والسنة في موارد اشتمالهما أو أحدهما على حكم المسألة المبحوث عنها .

الثالث : انَّ الاستحسان يعني الخروج عمَّا يقتضيه القياس بسبب وجود دليل خاص من الكتاب والسنة ، بمعنىٰ انَّه في فرض التعارض بين ما يدلُّ عليه الكتاب والسنة وبين ما يقتضيه القياس فإنَّ الإستحسان يقتضي تقديم ما يدلُّ عليه الكتاب والسنة .

والظاهر إرادة هذا المعنىٰ من التعريف بقرينة قوله « العدول بحكم مسألة عن نظائرها » ، فإنَّ هذا التعبير يناسب القياس والذي يعني إسراء حكم من مسألة الى نظائرها من المسائل ، فلو كانت احدىٰ هذه المسائل مما قام الدليل الخاص من الكتاب والسنة على انَّ حكمها منافٍ لحكم نظائرها من المسائل فإنَّ مقتضىٰ الإستحسان هو تقديم الدليل الخاص من الكتاب والسنة .

والذي يؤكد ماذكرناه انَّ التعبير بالعدول لا يُناسب التخصيص ـ والذي هو الاحتمال الاول ـ إذ انَّ العدول يستبطن وجود قاعدة كلية متبناة تقتضي حكماً معيناً إلّا انَّ ثمة شيئاً أوجب العدول عن هذه القاعدة ، والتخصيص ليس من هذا القبيل ، وذلك لأنَّ المخصص لو كان متصلاً فإنَّ حكم المسألة المستفاد من المخصِّص ثابت بنفس الخطاب المفيد للعموم ، فليس من قاعدة تقتضي حكماً مغايراً وتكون المسألة الخارجة بالتخصيص مشمولة له أولاً ثم تخرج بواسطة الدليل الخاص حتى يصدق العدول ، إذ انَّ العموم من أول الأمر لا يشمل المسألة الخارجة بالمخصص المتصل ، وأمَّا لو كان المخصِّص منفصلاً فكذلك لا يكون التعبير بالعدول دقيقاً لو كان المراد منه التخصيص ، إذ ان التعويل على الاطلاق أو العموم قبل الفحص عن المخصِّص أو المقيِّد غير صحيح ، وذلك للعلم الإجمالي بوجودات مخصِّصات ومقيّدات منفصلة في الخطابات الشرعية ، فمع الفحص والعثور على المخصِّص المنفصل لا يكون العمل

بمقتضىٰ المخصص أو المقيد عدولاً عن العموم والاطلاق ، وذلك لانّ الاطلاق وكذلك العموم لم يكونا مرادين بالإرادة الجدية من أول الأمر بل المراد الجدِّي منهما هو غير ما يقتضيه المخصِّص المنفصل .

وبهذا يتنقح ان لا قاعدة كلية مبتناة تم العدول عنها في موارد التخصيص بل انَّ المخصِّص يثبت في عرض العموم والاطلاق وانما قد يتفق العثور على العموم قبل العثور على المخصّص وقد ينعكس الأمر فنعثر على المخصّص قبل العثور على العموم أو الاطلاق وحينئذٍ فما معنىٰ التعبير بالعدول .

وأما الاحتمال الثالث فيناسبه التعبير بالعدول ، وذلك لأنَّ القياس ضابطة عقلية كلية محددة المعالم لا يقال في موردها انَّ بعض مواردها خارج من أول الأمر بل انَّ كل ما يخرج عنها يكون عدولاً عن مقتضاها الى شيء آخر .

هذا ما يناسب سقوط الإحتمال الاول ، وأما الإحتمال الثاني فهو أبعد من الإحتمال الأول ، وذلك لأنَّ الإستحسان فيه بمعنىٰ تقديم الكتاب والسنة على سائر الادلة ، ولا نجد مناسبة للتعبير بالعدول لو كان هذا المعنىٰ هو المراد ، إذ انَّ هذا المعنىٰ لا يعني أكثر من بيان الترتيب المرحلي للأدلة في مقام المرجعية والإستنباط للأحكام الشرعية .

والمتحصَّل انَّ حمل التعريف على الدقة يقتضي كون المراد منه ما ذكرناه وهو الخروج عن القاعدة الكليَّة المستلهمة بواسطة القياس في موارد وجود الدليل الخاص من الكتاب والسنة ، وهذا ما تؤكده مقتضيات القياس ، إذ ان القياس العقلي لا يفرق بين مسألة واخرىٰ بل يُعطي ضابطة كلية لنظائر المسألة المقيس عليها إلّا انَّ المجتهد يعدل عمَّا يقتضيه القياس بسبب وجود الدليل الخاص من الكتاب والسنة .

والذي يُعزِّز ما استظهرناه من التعريف ما نقل عن البزودي ـ وهو من الاحناف ـ قال : ان الإستحسان هو « العدول عن موجب قياس الى قياس أقوىٰ أو هو تخصيص قياس بدليل أقوىٰ منه » .

والمناسب لما ذكرناه هو قوله «أو هو تخصيص قياس بدليل أقوىٰ منه» حيث اعتبر المعدول عنه هو القياس وليس هو دليل آخر كعمومات الكتاب والسنة.

ثم انَّ هذا التعريف أوسع دائرة من التعريف السابق حيث جعل الموجب للعدول عن القياس مطلق الدليل الأقوىٰ، فلو اعتبرنا انَّ الإجماع وكذلك المصالح المرسلة أقوىٰ دليليَّة من القياس كان ذلك موجباً للعدول عما يقتضيه القياس، وكذلك لو كان هناك قياس أقوىٰ دليليَّة من قياس آخر فلابدَّ من العدول عن القياس المرجوح بمقتضىٰ الإستحسان، إلّا انَّ هذا التعريف لم يُشر الى ماهي الضابطة لتشخيص اقوائية أحد القياسين على الآخر، والمحتمل في ضابطة الأقوائية أحد امور:

الأمر الاول: مناسبة القياس الأقوىٰ للمصلحة.

ولو كانت هذه هي الضابطة لما صحَّ عدُّ الإستحسان دليلاً برأسه، فهو حينئذٍ يرجع الى المصالح المرسلة فهي المائز - بناء على هذا الاحتمال - بين القياس الأقوىٰ من القياس الأضعف، وهذا ما يُوجب استبعاد هذا الإحتمال، إذ انَّ الظاهر منهم هو اعتبار الإستحسان دليلاً مستقلاً في عرض الأدلة الاخرىٰ.

الأمر الثاني: مناسبته لسدِّ الذرايع أو العرف وهذا الإحتمال أيضاً ساقط لعين ماذكرناه في الأمر الاول.

الأمر الثالث: انَّ الضابطة في أقوائية قياس على آخر هو الذوق وملائمات الطبع، وهذا الإحتمال هو المتعين، إذ لا يرد عليه الإشكال الوارد على الاحتمال الاول والثاني، كما لا يتصوَّر ان تكون ضابطة الاقوائية هو موافقة القياس الأقوىٰ للكتاب والسنة والإجماع، إذ انَّ ظاهر التعريف هو انَّ الدليل على حكم المسألة هو أحد القياسين لا غير، إلّا انَّه لمَّا كان أحد القياسين منافياً لما يقتضيه الآخر كان ذلك مستوجباً للبحث عن الأقوىٰ منهما.

هذا بالاضافة الى انَّ الثالث من الامور المحتملة متناسب مع مجموعة من التعريفات المذكورة للإستحسان كما بينا ذلك.

المعنى الرابع : ما نُقل عن الشاطبي من المالكية انَّ الإستحسان هو « العمل بأقوىٰ الدليلين » .

ولم نتبين المراد من هذا التعريف ، فهل المراد منه هو إعمال الإستحسان لتشخيص ماهو الدليل الأقوىٰ أو انَّ المراد من الإستحسان هو نفس الأخذ بالدليل الأقوىٰ والأقوائية تثبت بواسطة اخرىٰ غير الإستحسان ، فنفس الأخذ بما يقتضيه الكتاب الكريم وطرح ما يقتضيه الخبر الواحد المنافي هو الإستحسان ، أو انَّ الإستحسان معناه هذه القاعدة الكليَّة وهي كلما تعارض دليلان فالحجيَّة تكون في طرف الأقوىٰ منهما ، وهذا المعنىٰ أيضاً لا يشخِّص لنا ضابطة الأقوائية .

فبناءً على الإحتمال الثاني لا يكون الإستحسان من الأدلة على الحكم الشرعي وانما يكون مجرَّد اصطلاح يُطلق علىٰ هذه الحالة التي يعمل فيها المجتهد بالدليل الأقوى .

وأما الإحتمال الثالث : فهو خلاف ظاهر التعريف ، إذ انَّ هذه القاعدة لا تعدو إما ان تكون قاعدة عقلية منشاؤها إدراك العقل لاستحالة ترجيح المرجوح واستحالة التخيير بين المرجوح والراجح ، وإمّا انَّها قاعدة مستفادة من الشرع أو من دليل آخر ، وإطلاق عنوان الإستحسان عليها مجرَّد اصطلاح وهو ينافي دعوى دليليته على الحكم الشرعي ، ولو سلمنا استفادتها من الإستحسان فهذا لا يقتضي أكثر من كونها من موارد ما يكشف عنه الإستحسان لا أنها هي الإستحسان نفسه ، وحينئذٍ لا يصلح تعريف الإستحسان بها فلابدَّ من الْتماس تعريف للإستحسان لو كان هذا الإحتمال هو المتعيَّن ، وهذا ما يؤكد سقوط هذا الإحتمال ، على انَّه لا معنىٰ محصَّل من هذا الإحتمال ، وذلك لأن الظاهر من التعريف انَّ المجتهد إنَّما يلجأ للإستحسان في حالة تعارض الأدلة مع إحراز دليلية كل واحدٍ منهما على الحكم الشرعي لولا التعارض ، وحينئذٍ لا معنىٰ لأن يُقال خذ بما هو الأقوىٰ منهما ، لان ذلك لا يعالج المشكلة ، فهو أشبه بما لو سألك سائل عن أي الطرقين أسلك وكان غرضه

التعرُّف على الطريق الاقرب فتجيبه بقولك « اسلك أقرب الطريقين » فهنا لا يكون السائل قد تحصَّل على الجواب الناجع ، لأنَّه انَّما يسأل عن الطريق الأقرب .

نعم لو كان يعلم بالطريق الأقرب إلّا انَّه لا يعلم أهو ملْزَم بسلوك الطريق الاقرب أو هو مخير مثلاً فإنَّ الجواب بالقول « اسلك الطريق الأقرب » يكون ناجعاً ، إلّا انَّ ذلك خلاف الظاهر من مرجعية الإستحسان في ظرف التعارض . لأن الظاهر انَّه لا يُلجأ للإستحسان للتعرُّف على هذه القاعدة فحسب بل يُلجأ اليه لتشخيص الدليل الأقوىٰ من الدليل الأضعف .

ومن هنا يكون المتعيَّن من الإحتمالات هو الإحتمال الأول ، وبهذا يكون تعريف الإستحسان ـ بناء على هذا الإحتمال ـ هو المشخِّص للدليل الأقوىٰ الذي يلزم العمل به ، فيكون التعريف من قبيل التعريف بالفائدة والنتيجة ، فهذا وان كان خلاف الظاهر من التعريفات إلّا انَّ ذلك مألوف في التعريفات التي يكون الغرض منها إعطاء صورة عن المعرَّف كما يقال في تعريف الخمر انَّه المسكر ، فهو تعريف بما ينتج عنه .

والمتحصَّل انَّ هذا الإحتمال وان كان خلاف الظاهر من التعريف إلّا انَّه لمّا كان الإحتمال الثاني ـ والذي هو أقرب بحسب الصياغة اللفظية للتعريف ـ بعيد جداً كما ذكرنا والإحتمال الثالث ساقط لابتلائه بما ذكرناه من إشكال فيدور التعريف بين الإجمال وعدم انفهام معنىً محصل له وبين الإحتمال الأول ، والظاهر تعيُّنه لمناسبته مع تعريفات اخرىٰ ومناسبته كذلك مع مرجعية الإستحسان في مقام التعارض .

ومع تمامية هذا الإحتمال يبقىٰ السؤال عن الآليَّة المعتمدة للإستحسان لتشخيص الدليل الأقوىٰ والتي هي جوهر الإستحسان ، حيث قلنا انَّ هذا التعريف ـ بناء على الإحتمال الاول ـ لا يكشف لنا سوىٰ عن النتيجة المترتبة علىٰ الإستحسان ، وهي تشخيص الدليل الأقوىٰ وأما الآلية المعتمدة لذلك فلابدَّ من استفادتها من موردٍ

آخر .

وهنا مجموعة من الإحتمالات نوردها لغرض البحث عمّا هو المتعيَّن منها :

الاحتمال الاول : إنَّ الآلية المعتمدة لتشخيص الدليل الأقوىٰ هو الكتاب المجيد أو السنة أو العقل القطعي والظني أو مناسبة أحد الدليلين لما تقتضيه المصلحة العامة أو مناسبة أحدهما للمرتكزات العرفية أو تناسب أحدهما لسدِّ الذرايع المفضية للحرام فهو حينئذٍ يكون الاقوىٰ أو تناسب أحدهما لفتح الذرايع المفضية للواجب فهو الاقوى من الدليل الفاقد لهذه الخصوصية .

الاحتمال الثاني : ملائمة أحد الدليلين للطبع أو منافاة أحدهما للمذاقات العامة فيكون ما يقابله هو الأقوىٰ .

الاحتمال الثالث : هو مجموع هذه المرجحات .

أمّا الترجيح بالكتاب أو بالسنة أو بالعقل أو بالمصلحة أو بسدِّ الذرايع أو فتحها أو بالمرتكزات العرفية فمن غير المناسب أن يُطلق عليها الترجيح بالإستحسان بل المناسب ان يقال ترجيح أحد الدليلين بالكتاب أو بالعقل وهكذا .

وما قد يقال انَّه مجرَّد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح .

نقول انَّ هذا الكلام صحيح إلّا اننا لا نُحرز انَّ ترجيح أحد الدليلين بالكتاب مثلاً يُصطلح عليه بالاستحسان حتى نقول لا مشاحة في الاصطلاح وانما نبحث عن ان مصطلح الاستحسان على أيِّ شيء يطلق ، وحينئذٍ لابدَّ من ملاحظة الإعتبارات والمناسبات بين المصطلح والمصطلح عليه ، ومن الواضح عدم التناسب بين ترجيح أحد الدليلين بالكتاب المجيد وبين مصطلح الإستحسان .

وأما الاحتمال الثالث فيضعفه ما نجده في كلمات القوم من عدم انحصار الترجيح وتشخيص الاقوىٰ بالإستحسان ، فلو كان الاحتمال الثالث هو المتعين لكان جامعاً لتمام المرجحات وهذا ما لا يمكن قبوله لملاحظة انَّ الاستحسان في كلماتهم

يكون في عرض مرجحات اخرىٰ وفي حالات يكون في طولها مما يُعبِّر عن انَّ الإحتمال الثالث ليس هو المقصود .

ومن هنا يتعين الإحتمال الثاني ، إذ هو الذي لا يرد على الإشكال الوارد على الإحتمال الاول كما لا يرد عليه الإشكال الوارد على الإحتمال الثالث ، فمن المناسب جداً ان يُقال حين ترجيح أحد الدليلين بما يُلائم الطبع والمذاقات العامة من المناسب انَّ يقال انَّ الترجيح تم بالإستحسان ، على انَّ هذا الإحتمال هو المناسب لبعض التعريفات المذكورة للإستحسان .

ثم انَّه لو افترضنا جدلاً ان الإحتمال الثالث هو المتعيِّن لكان علينا ان نمارس عملية الاستذواق لغرض تشخيص الدليل الاقوىٰ ولو في الحالات التي لا يكون معها مرجح آخر ، كما لو تعارض خبران ولم يكن ثمة مرجح من المرجحات الاخرىٰ فإنَّ علينا ان نلاحظ ماهو الدليل المناسب لمقتضيات الذوق وملائمات الطبع ، وهذا هو المستفاد مما ذكره السرخسي في مبسوطه ، حيث ذكر ان من تعريفات الإستحسان هو « طلب السهولة في الاحكام مما يبتلي به الخاص والعام » وكذلك ما نقله عن بعضٍ من انَّ الإستحسان هو « الأخذ بالسماحة وانتفاء مافيه الراحة » « والأخذ بالسعة وابتغاء الدعة » ، فإنَّ هذه التعريفات تعبِّر عن انَّه يحوم في حمىٰ الإحتمال الذي رجَّحناه أو يكون الإستحسان متضمناً للمعنىٰ الذي ذكرناه .

وأما احتمال ان تكون الآلية لتشخيص الدليل الأقوى هو مجموع المرجحات باستثناء ما ذكرناه في الاحتمال الثاني فهو وان كان معقولاً إلّا انَّه يتنافىٰ ـ كما ذكرنا ـ مع عدِّ الإستحسان مرجحاً في عرض المرجحات الاخرىٰ وفي حالات يكون في طولها مما يؤكد عدم إرادة هذا الإحتمال .

المعنىٰ الخامس : وهو ما نُقل عن المالكيَّة من انَّ الإستحسان هو « الإلتفات الى المصلحة والعدل » .

وهنا لم يُحدِّد لنا التعريف متى يلجأ المجتهد للإلتفات الى المصلحة والعدل ، وهل انَّ الالتفات لذلك يكون

في ظرف التعارض بين الأدلة ، فيكون الإستحسان من وسائل علاج التعارض أو ان الإلتفات يكون ابتدائياً ، بمعنىٰ انَّه يكون وسيلة للكشف عن الحكم الشرعي فيكون في عرض الأدلة الاخرىٰ ، أو انَّ الإلتفات يكون لغرض محاكمة الأدلة الشرعية والعقلية وغيرها فما كان منها مناسباً للمصلحة والعدل فهي صالحة للدليلية ، أما مع منافاتها للمصلحة والعدل فهي لا تصلح للدليلية والكاشفية عن الحكم الشرعي فتكون للإستحسان فوقية على سائر الأدلة ، إذ هو المشخص ـ بناء على هذا الإحتمال ـ للحجَّة منها من غير الحجة حتىٰ في ظرف عدم التعارض .

على انَّ التعريف لم يُشخِّص لنا مرتبة المصلحة الموجبة للترجيح لو كان الإحتمال الاول هو المراد ، كما انَّه لم يُبيِّن لنا مقدار المصلحة المؤثرة في الكشف عن الحكم الشرعي لو كان الإحتمال الثاني هو المقصود ، كما انَّه لم يُوقفنا على ماهية وحدود المصلحة الموجبة لثبوت الحجية لبعض الأدلة وانتفائها عن أدلة اخرىٰ لو كان الإحتمال الثالث هو المراد .

ومن هنا لا ندري ماهو العلاج في حالة تعارض المصلحتين أو تزاحمهما وبأيٍّ وسيلة يتوسَّل المجتهد لترجيح احدى المصلحتين ، ثم ماذا لو تعارض أو تزاحم العدل مع المصلحة بأن كان أحد الدليلين مناسباً للمصلحة وكان الآخر مناسباً لمقتضيات العدل أو كان أحد الفعلين مناسباً للمصلحة والآخر للعدل ولم يكن ثمة مرجح من المرجحات الأُخرىٰ .

مثلاً لو كان هناك رجل يحرق في كل ليلة بيتاً من بيوتات البلدة وكان قطع مادة الفساد الذي يُحدثه هذا الرجل يتوقف على حبس مجموعة من الرجال وتعذيبهم لغرض التعرُّف على الجاني منهم ولم يكن ثمة وسيلة اخرىٰ لقطع مادة الفساد .

فهنا يكون حبس هؤلاء الرجال وتعذيبهم متناسباً مع المصلحة العامة إلّا انَّه منافٍ للعدل ، إذ لا إشكال انَّ حبس غير الجاني وتعذيبه من الظلم ، فهذه الحالة لا يجيب عليها التعريف المذكور أيضاً .

على انَّه يمكن الإيراد على التعريف بأن الإستحسان لا يكون ـ بناء عليه ـ دليلاً مستقلاً بل هو راجع الى المصالح المرسلة والى ما يُدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم ، وحينئذٍ لا يكون الإستحسان إلّا تكثيراً للمصطلحات بلا مغزىٰ ، وهذا يتنافىٰ مع الصناعة العلمية ، هذا بالإضافة الى انَّ الظاهر من كلمات الأُصوليين وفقهاء القوم انَّ الإستحسان دليل مستقل في عرض الأدلة كالمصالح المرسلة والدليل العقلي وليس هو مصطلح ثانٍ للمصالح المرسلة والدليل العقلي . ومن هنا يكون التشكيك في دقة هذا التعريف كبيراً جداً .

هذا تمام الكلام في معنىٰ الإستحسان ، ولا بأس ببيان الأدلة التي استدلَّ بها على حجية الإستحسان .

ذكر السيد الحكيم في كتابه الاصول العامة انَّه استدلَّ على ذلك بآيتين من الكتاب المجيد وبرواية من السنة الشريفة وبالإجماع ، ونحن نعرض لهذه الأدلة تباعاً .

الدليل الاول : قوله تعالى « **اللذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه** »[٧] .

وتقريب الإستدلال بهذه الآية الكريمة لصالح القول بحجية الإستحسان ، انَّ الله تعالىٰ امتدح عباده اللذين يتبعون أحسن القول ، وهذا ما يُعبِّر عن حجية الإستحسان وإلّا لما امتدح الله تعالىٰ عباده المتصفين بالعمل بالإستحسان .

وقبل الجواب عن الإستدلال بالآية الشريفة نقول : انَّ المراد من عنوان الأحسن يحتمل ثلاثة احتمالات :

الإحتمال الأول : انَّه عنوان اضافي نسبي ، وحينئذٍ يكون معنىٰ الآية هو حجية كل قول أو رأي إذا أُضيف ونُسب الى رأي آخر كان أحسن منه بقطع النظر عن كون القولين واجدين للحجيَّة في نفسيهما أو لا ، فمحض الأحسنية هي المناط في ثبوت الحجية للقول المتصف بها .

وواضح انَّ هذا الإحتمال غير مرادٍ جزماً ، إذ من غير المعقول ان يكون القول أو الرأي غير واجدٍ للحجية وبمجرَّد ان يُضاف الىٰ رأي آخر ويتفوق عليه نسبياً يكون ذلك موجباً

لاتصافه بالحجيَّة، فالرأي حينما يكون منافياً لنظر الشارع لا يكون رجحانه على رأي آخر منافٍ أيضاً للشارع موجباً لثبوت الحجيَّة للرأي الراجح وإلّا لما صحَّ ان تكون للشارع متبنيات خاصة تثبت بموجبها حجية بعض الأقوال وعدم حجية أقوالٍ اخرى، إذ انَّ الاقوال التي لم تثبت لها الحجيَّة متفاضلة بلا ريب، وحينئذٍ يكون الافضل منها حجة يلزم التعبُّد به وهذا خلاف بناء الشارع على عدم حجيتها، هذا لو كان المراد من الأحسنية هو الأحسنية الواقعية وإلا لو كان المراد من الأحسنية هو الأحسنية بنظر كل أحدد للزم الهرج والمرج، إذ انَّ الأحسنية بهذا المعنىٰ تخضع لعوامل نفسية وملاحظة المصالح الشخصية وهي متفاوتة من شخص لآخر ومتزاحمة في غالب الأحيان، وعندئذٍ يجرُّ كل واحدٍ النار الى قرصه، وتكون لغة الغاب هي المحكمة في المجتمعات وبها يختلُّ النظام، وهذا ما يورث الجزم بعدم إرادة الآية الشريفة لهذا المعنىٰ.

الإحتمال الثاني: انَّ المراد من عنوان الأحسنية هي الأحسنية الواقعية في إطار الأقوال الواجدة للحجية في نفسها وبقطع النظر عن تفاضلها، وحينئذٍ يكون المراد أحد احتمالات ثلاثة:

الاول: ان يكون كل واحدٍ من القولين واجداً للحجية في حدٍّ نفسه مالم يتعارضا أو يتزاحما واذا تعارضا أو تزاحما فإنَّ الحجية تسقط عن القول المفضول وتبقىٰ الحجية للقول الأحسن. فما يقتضيه القياس مثلاً حجة في حدٍّ نفسه وكذلك ما يقتضيه النص القرآني إلّا انَّه حينما يتعارضان أو يتزاحمان فإنَّ الحجيَّة تسقط عن المفضول منهما وهو ما يقتضيه القياس.

الثاني: ان يكون كل واحد من القولين واجداً للحجيَّة ولا يكون التفاضل بينهما موجباً لسقوط المفضول حتى في ظرف التعارض أو التزاحم نعم الارجح هو الأخذ بالقول الفاضل.

الثالث: ان تكون الآية بصدد بيان راجحية اختيار القول الفاضل وليست متصدية لحالات التعارض أو التزاحم.

والإحــتمال الراجــح مــن هــذه الإحتمالات هو الأول وذلك بقرينة ذيل الآية اللشريفة ﴿ **اولئك اللذين هداهم الله** ﴾[٨] هـذا لو كـنا نـبني عـلى حـجية مفهوم الوصف فيكون المتبع للأحسـن هو الذي هداه الله عزّ وجـلّ ، وبـمفهوم الوصف يكون غيره من أهل الضلال ، إلّا أنَّ المعروف بين الاعلام هو عدم حجية مـفهوم الوصـف ، وعـليه لا يكـون الإتصاف بالهداية لمتَّبع الأحسن ملازماً لانـتفائها عـن غير المتَّبع للأحسـن خصوصاً مع ملاحظة المعطوف عـلى وصف الهداية وهي قوله ﴿ **واولئك هم اولوا الألبـــاب** ﴾ أي أولوا العـقول الراجحة ، فإنَّ هـذا الوصـف يُشـعر بأن الأخـذ بـالأحسن مـن صـفات الكـمال وليس هو الفيصل بـين الحق والبـاطل والهداية والضلال ، فالهداية والتعقُّل من المفاهيم المشككـة ، فـمن النـاس مـن يأخذ منهما بحظٍ وافر فهذا هو الأهدى والأعقل ، ومنهم من يكون حظه منهما أقـل وهـذا لا يـقتضي انسـلاب صـفة الهداية والتعقل عنه .

ومن هنا لا يمكن استظهار المـعنىٰ الاول ، ولا يبعد ان يكون المعنىٰ الثالث هو المتعين من هـذا الإحـتمال ، وذلك لأنَّه بعد عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم لا يكون ثـمة مـبرِّر لاسـتظهار تصدِّي الآيـة الشـريفة لعـلاج حـالات التعارض والتزاحم ، إذ المبرِّر لاستظهار تصدِّي الآية لذلك هو مفهوم الوصـف ، إذ به يثبت انَّ متّبع غير الأحسن لا يكون مهديّاً وهذا معناه سـقوط الحـجية عـن القول غـير الأحسـن وذلك يـقتضي انَّ الآية متصدية لعلاج حـالات التـعارض والتــزاحـم ، إذ لا مـعنىٰ لسـقوط أحـد القولين عن الحجية بمجرَّد أنَّ أحدهما أحسن من الآخر إذا لم يكونا متعارضين أو متزاحمين ، وعليه وبعد عدم حـجية مفهوم الوصف تكون الآية بصدد بـيان راجــحية اختيار القـول الأحسـن مـن القــولين الواجــدين للـحجيَّة وليست مــتصدِّية لعــلاج حــالات التـعارض والتزاحم أصلاً ، لا أقل انَّ هـذا المـعنىٰ مــحتمل جـداً وليس المـعنىٰ الاول مـترجـح عـليه فـتكون الآيـة الشـريفة مجملة من هذه الجهة .

على انَّه لو كان المعنى الاول من هذا

الإحتمال هو المتعيّن لما كانت الآية الشريفة صالحة للإستدلال بها على حجية الإستحسان ، وذلك لأن المعنىٰ الاول لا يقتضي أكثر من حجيَّة القول الاحسن وسقوط الحجية عن غير الاحسن اما كيف نشخِّص الأحسن من القولين فهذا مالم تتصدَ الآية الشريفة لبيانه .

فالتعريف الاول والثاني والثالث والخامس كلها متصدية لتشخيص الأحسن من الأقوال والبحث إنما هو عن ثبوت الحجية لهذه المشخصات ولا يمكن إثبات حجية ذلك بالكبرى الكلية المستفادة من الآية الشريفة ، إذ من الواضح ان القضايا لا تنقح موضوعاتها ، فحينما يقول المولى أكرم العلماء فإنه ليس متصدياً لإثبات انَّ زيداً عالماً وان بكراً عالماً ، وهنا أيضاً حينما يقول « الأحسن هو الحجة » لا يكون ذلك موجباً لإثبات انَّ الأحسن هو المستفاد بواسطة الذوق وملائمات الطبع أو العقل أو المصلحة أو ما الى ذلك ، نعم لو ثبت من خارج الآية الشريفة انَّ الأحسن يتشخص بواسطة الذوق أو المصلحة أو العقل فإنَّه يمكن التمسُّك بالآية الشريفة لإثبات الحجية لهذه الصغريات ، إذن فلابدَّ من إلتماس دليل آخر على حجية الإستحسان في إثبات ماهو أحسن .

نعم يبقىٰ الكلام في التعريف الرابع وهو انَّ الإستحسان يعني « العمل بأقوىٰ الدليلين » ، وقد احتملنا للمراد منه ثلاثة احتمالات ورجحنا الإحتمال الاول وبناء عليه يكون التعريف متصدياً أيضاً لتشخيص القول الأحسن وبذلك يكون مشمولاً للإشكال الوارد على التعريفات الاخرى ، وأما بناء على الإحتمال الثاني فالإستحسان ليس من أدلة الحكم الشرعي ، وأما بناء على الإحتمال الثالث فهو مطابق للآية بناء على المعنى الاول من الاحتمال الثاني لها إلّا انَّه لا ينفع لإثبات المطلوب بعد ان كان مفاده حجية الدليل الأقوىٰ دون تشخيص ماهو الدليل الاقوىٰ من الدليل الأضعف .

الاحتمال الثالث : لمعنىٰ الآية الشريفة انَّ المراد من عنوان الأحسن هو الأحسن الواقعي إلّا انَّه في مقابل القول

الباطل ، فالآية الشريفة تمتدح اللذين يأخذون بالقول الحق ، وذلك بقرينة السياق .

ولكي تتضح الدعوىٰ نذكر الآية الشريفة بتمامها وكذلك التي سبقتها والتي تليها ﴿ **واللذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها وأنابوا الى الله لهم البشرىٰ فبشِّر عباد * اللذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الألباب * أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تُنقذ من في النار * لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف ...** ﴾(٩).

فالآية الشريفة واقعة في هذا السياق وهي تُعبِّر عن انَّ المهديين واولي الألباب واللذين لهم البشرىٰ هم اللذين اجتنبوا الطاغوت وأنابوا لربهم واتَّبعوا أحسن القول ، وفي مقابلهم من حقت عليه كلمة العذاب وليس من سبيل لإنقاذهم من النار .

والذي يؤكد ماذكرناه انَّ الآية الشريفة رتبت البشارة على اجتناب عبادة الطاغوت والإنابة لله جلَّ وعلا ثم عطفت ذلك ببيان العلة من البشارة وهي اتباع أحسن القول ، فأحسن القول هو اجتناب الطاغوت والإنابة لله جلَّ وعلا ، فالتوصيف هنا باتباع أحسن القول سيق لغرض التعليل أو لغرض الإحتراز وكلاهما يصبان في صالح المطلوب كما هو واضح .

ثم لم تكتفِ الآيات بزفِّ البشرىٰ للذين يتبعون أحسن القول أي اللذين اجتنبوا الطاغوت بل أوضحت مصير غيرهم فقالت ﴿ **أفمن حقَّ عليه كلمة العذاب** ﴾ فليس هنا حالة برزخية فاما اتباع أحسن القول وهو المستوجب للبشرىٰ وإمَّا اتباع الطرق الاخرىٰ وهو المستوجب للعذاب .

وبهذا اتضح انَّ الأحسنية في الآية الشريفة ليست في مقابل الحسن وانَّما هي في مقابل سَيّء القول وباطله فهي علىٰ غرار قوله تعالىٰ ﴿ **أفمن يهدي الى الحق أحق ان يُتبع أمَّن لا يهدِّي إلَّا ان يُهدىٰ** ﴾(١٠) فأحقية الذي يهدي للحق بالإتباع ليست في مقابل استحقاق من لا يهدي للإتباع ، فالذي لا يهدي لا يستحق الإتباع بل يحرم اتباعه .

وبتمامية استظهار هذا الإحتمال تكون الآية غير نافعة لاثبات ما يروم القوم إثباته من حجية الإستحسان ، وما قد يقال من انّه يمكن إثبات حجية الإستحسان بواسطة التمسُّك باطلاق اللذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

نقول انه لو تم الإطلاق ـ بناء على هذا الإحتمال ـ فإنَّ الإشكال الوارد على المعنى الاول من الاحتمال الثاني لمعنى « الاحسن » وارد هنا أيضاً فراجع .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ **واتبعوا أحسن ما أُنزل اليكم من ربكم** ﴾(١١) .

وهذه الآية الشريفة تحتمل عدة احتمالات نذكر أهمها :

الإحتمال الاول : انَّ الآية الشريفة في صدد التأكيد على اتباع التكاليف الإلزامية ، فإنها أحسن ما أُنزل من الله جلَّ وعلا ، وذلك في مقابل الأحكام التكليفية الغير الإلزامية ، فهي وان كانت حسنة إلّا التكاليف الإلزامية أحسن ، ولعل منشأ الأحسنية هو ان الملاكات في موردها تامة ، فالأحسنية بلحاظ ما يعود على المكلَّف من نفع وما يندفع عنه من ضرر ، أو بلحاظ انَّ اتباعها هو المنجي من النار ، وأما التكاليف غير الإلزامية فهي بالاضافة الى انَّ ما يعود منها على المكلَّف ليس بمستوىٰ ما يعود عليه من اتباع التكاليف الإلزامية ، فهي بالإضافة لذلك فإنَّ اتباعها لا يوجب النجاة من النار والفوز بالجنة لو كان المتبع لها تاركاً للتكاليف الإلزامية .

الإحتمال الثاني : انَّ الآية الشريفة متصدِّية لعلاج حالات التعارض والتزاحم وان المكلَّف ملزم بالأخذ بأحسن ما أُنزل ، ولمَّا كان التعارض فيما انزل غير معقول فيتعين القول إما باختصاص تصدِّي الآية الشريفة لحالات التزاحم أو انَّ المراد مما انزل هم الأعم من القرآن الكريم وسائر الأدلة ـ فإن التعارض حينئذٍ معقول ، وذلك كما لو تعارض خبر ثقة مع ظهور آية ـ أو يكون المراد من التعارض هو التعارض الصوري بين متشابهات الآيات ومحكماتها فالأحسن حينئذٍ هو الأخذ بالمحكمات ، والأحسنية هنا بلحاظ المكلَّف لجهله بالمراد من

المتشابهات .

الإحتمال الثالث : انَّ الآية تخاطب الكفار أو العصاة وتعظهم باتباع أحسن ما أُنزل اليهم ، فقد انزل اليهم التهديد والوعيد بالنار والعذاب كما انزلت اليهم البشرىٰ بالمغفرة عندما يُنيبون الى ربهم ويتوبون اليه من قبل ان يُباغتهم العذاب .

والأحسنية هنا بلحاظهم حيث انَّ الاوفق بحالهم هو التوبة والإنابة لانها تستوجب المغفرة . ويمكن ان يستظهر هذا المعنى بواسطة سياق الآية الشريفة **﴿ وأنيبوا الى ربكم وأسلموا من قبل ان يأتيكم العذاب ثم لا تُنصرون واتَّبعوا أحسن ما أُنزل اليكم من ربكم من قبل انْ يأتيكم العذاب بغتة وانتم لا تشعرون انْ تقول نفس يا حسرتىٰ على ما فرَّطت في جنب الله .. ﴾**(١٢) ، وهذا المعنى استظهره الشيخ محمد جواد مغنية ﷺ .

وأوفق احتمال يناسب دعوىٰ دليلية الآية الشريفة على حجية الإستحسان هو الإحتمال الثاني إلّا انَّه مع مخالفته لظهور الآية الشريفة لا تثبت به الدعوىٰ .

أما مخالفته لظهور الآية الشريفة فواضح بملاحظة سياق الآية وسابقتها والتي تليها ، فهي تأمر بالإنابة والرجوع الى الله تعالى قبل فوات الأوان ومباغتة العذاب ، وهذه اللغة لا تناسب أهل الطاعة واللذين يبحثون عن حكم الله تعالىٰ ويتحرُّون مظانه ، فهل من المناسب لو جاءك طالب الحق يبحث عن وظيفته الشرعية أترىٰ من المناسب أن تهدده وتزجره وأي أحدٍ من أهل المحاورة يقبل بهذا النحو من البيان حتىٰ نقبل ذلك على الله جلَّ وعلا ، ولو تنزلنا وقلنا انَّ المعنىٰ المتعين من الآية الشريفة هو الإحتمال الثاني فإنَّه لا ينفع لإثبات الدعوىٰ وذلك لامور :

أولاً : لانَّه أجنبيّ عما يُراد اثباته من حجية الإستحسان ـ بناء على التعريف الاول والثاني والثالث والخامس ـ فإنها جميعاً بصدد تحديد صغرىٰ الدليل الاقوىٰ ، وهذا مالم تتصدَ الآية الشريفة لبيانه حتىٰ بناء على الإحتمال الثاني ، إذ انها ـ بناء عليه ـ بصدد بيان حجية الدليل الاقوىٰ اما ان تشخيص الدليل الاقوىٰ

يتم بواسطة الذوق وملائمات الطبع أو ما يستحسنه العقل أو ما يدلُّ عليه الكتاب والسنة أو ما يناسب المصلحة أو العدل فهذا مالا يمكن استفادته من الآية الشريفة حتى بناء على الاحتمال الثاني .

واما التعريف الرابع فكذلك يرد عليه نفس الإشكال بناء على ما استظهرنا وهو الاحتمال الاول ، وأما الاحتمال الثالث للتعريف فهو صياغة ثانية للآية بناء على احتمالها الثاني ، وعليه لا يكون الإستحسان أكثر من لزوم العمل بالدليل الأقوى أما ماهو الدليل الاقوىٰ فهذا ما لا يتصدىٰ التعريف الرابع ـ بناء على احتماله الثالث ـ لبيانه .

ثانياً : الآية ـ بناء على احتمالها الثاني ـ أخص من المدعىٰ في بعض التعريفات كالتعريف الاول حيث لا تختص حجية الإستحسان ـ بناء عليه ـ بحالات التعارض أو التزاحم بل هو حجة حتى في غير مورديهما وكذلك الكلام في التعريف الثاني بل وحتىٰ الخامس لو كان الالتفات الى المصلحة والعدل مطرداً حتى في غير حالات التعارض والتزاحم كما هو مقتضىٰ اطلاق التعريف .

الدليل الثالث : وهو من السنة الشريفة وهو ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن ابن مسعود انَّه قال « انَّ الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيِّه يقاتلون على دينه فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه سيئاً فهو عند الله سَيء »[١٣] .

والإشكال علىٰ الإستدلال بهذه الرواية من جهتين :

الجهة الاولىٰ : تتصل بالسند حيث انَّ ابن مسعود ؓ لم يُسند الرواية الى الرسول ﷺ فهي مقطوعة ، وهذا ما يوهن الإستدلال بها علىٰ المطلوب إذ لعلها كلاماً لابن مسعود نفسه ، نعم بناء على حجية قول الصحابي يمكن الإستدلال بهذا النص إلّا انَّ الإستدلال حينئذٍ يكون بقول الصحابي لا بالسنَّة الشريفة ، وعندئذٍ يكون الدليل مبنائياً ،

فمن لا يرىٰ حجية قول الصحابي لا يصلح هذا الدليل لإلزامه ، وذلك لا يمثل طعناً في الصحابي الجليل ابن مسعود إذ فرق بين عدالة الرجل وبين حجية قوله واجتهاده .

الجهة الثانية : إنَّ لفظ المسلمين في قوله « فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ظاهر في العموم المجموعي أي ما رآه مجموع المسلمين ، وحينئذٍ تكون الرواية أجنبية عن محلِّ البحث ، إذ انَّها انَّما تُثبت حجية الإجماع لا حجية الإستحسان الذي قد يختص به مجتهد أو مجتهدان ، على انَّه لا يبعد ان يكون ذلك مختص بالصحابة حيث رتبت الرواية حجية ما يراه المسلمون حسناً على نظر الله جلَّ وعلا إلىٰ قلوب العباد ووجدانه امتياز قلوب الصحابة على سائر قلوب العباد ، إذ لا معنى لثبوت حجية استحسان المسلمين بسبب ان قلوب الصحابة خير قلوب العباد إذ لا إرتباط بين السبب ونتيجته مما يوجب استظهار انَّ الذي ثبت لاستحسانه الحجية هو خصوص الصحابة ، فتكون الرواية أخص من المدعىٰ ـ لو بنينا على انَّها في صدد إثبات حجية الاستحسان وإلّا فهي ـ كما هو الظاهر من الرواية ـ أجنبية عن محل البحث ، إذ انَّها متصدية لإثبات حجية إجماع الصحابة .

ثم انَّ الإنصاف انَّ الرواية ليست متصدية للحديث عما يكشف عن الحكم الشرعي وان رؤية أو إستحسان المسلمين يكشف عن حكم الله الواقعي بل هي تعبِّر عن انَّ قلوب المسلمين أو الصحابة لمَّا كانت على الفطرة لم تتغلَّف بحجب الضلال والكفر أو انَّها تخلَّصت منها بالإيمان والهداية فإنَّ لها حينئذٍ ان تتعرَّف على موارد الفضيلة والرذيلة والخير والشر ، إذ ان ضمير الإنسان إذا خلا من الكفر والعصبية فإنَّه يكون دليل الخير والصلاح .

هذا ما يُستظهر من الرواية فهي من الروايات الأخلاقية التي لا صلة لها بالدعوىٰ ، والتعبير « بما رآه المسلمون » ناشئ عن انَّ الوقوف على موارد الفضيلة والرذيلة لا يختص بفرد دون آخر بعد افتراض سلامة الفطرة .

والذي يؤكد ماذكرناه انَّ الرواية رتَّبت الفقرة الأخيرة وهي قوله « ما رآه

المسلمون حسناً » على نظر الله جلّ وعلا لقلوب العباد ووجدانه انّ قلوب الصحابة خير قلوب العباد ، وواضح انّ القلب لا يكشف عن الحكم الشرعي وإلّا فما معنىٰ اختلاف المسلمين في فتاواهم المعتمدة على الإستحسان إلّا ان يقال ان قلب المسلّم مشرِّع وليس كاشفاً وحينئذٍ يجب الإلتزام بأن ما يوحيه قلب كل مسلم من حكم حجة عليه ولو لم يكن هذا المسلم مجتهداً ، وذلك لأنّ الرواية لم تجعل هذه الصفة لمسلمٍ دون آخر حتى تكون صلاحية ذلك منحصرة بالمجتهد ، وهذا ما لا يلتزم به القائلون بالإستحسان .

الدليل الثالث : دعوىٰ الإجماع على حجية الإستحسان .

والظاهر عدم وجود دعوىٰ بهذه السعة وانما هي موارد .. وقليلة أيضاً ـ ادُّعي انّ اجماع الأمة عليها نشأ عن الإستحسان ، وحينئذٍ نقول : إن صُرِّح حينئذٍ في معقد هذه الإجماعات انّها نشأت عن الإستحسان فإنّ الاستحسان يثبت في الجملة أي في الموارد التي تجمع الأمة قاطبة على صلاحيته لإثبات حكم أو نفي حكم ولا يصحُ التعدّي منها الى موارد اخرىٰ ، كما لابدَّ من ملاحظة أي نحوٍ من الإستحسان الذي أجمعت الأمة على أهليته لإثبات حكم ذلك المورد ومع تشخيصه يكون هو المتعين من أنحاء الإستحسان ، إذ انّ غيره ليس مورداً للإجماع فلا يمكن الإستدلال بالإجماع على حجيته ، ومع عدم تشخيصه لا يصح إعمال الحدس لتحديده ، وذلك لأنه اجتهاد خاص لا يمكن تحميل اجماع الأمة عليه وإلّا فهو خروج عن الإستدلال بالاجماع .

هذا كلُّه لو صُرِّح في معقد الإجماع بأن مدركه هو الإستحسان وأما مع عدم التصريح فلا مبرِّر للإستدلال على حجيّته بالإجماع إلّا الحدس والإجتهاد وهو خروج عن الإستدلال بالإجماع .

والظاهر انّ تمام الموارد القليلة التي ادعي قيام الإجماع عليها وانّه ناشئ عن الإستحسان هي من هذا القبيل ، إذ من المتعذِّر عادة إحراز انّ المنشأ من تبني كل فردٍ أو عالم من الامة لهذا الحكم هو الإستحسان ، وعدم وجود ما يبرِّر الإجماع من نص لا يقتضي تعين

المدرك في الإستحسان فلعلَّ المدرك هو السيرة العقلائية أو المتشرعية ، ولعلَّ المناشئ مختلفة فكل فريق نشأ تبنيه للحكم عن مدرك غير الذي نشأ عنه تبني الفريق الآخر فيتكون الإجماع ولكن بمناشئ مختلفة .

هذا بالإضافة الى عدم تمامية دعوىٰ إجماع الأمة على حجية الإستحسان ، فإنَّ هذه الدعوىٰ منقوضة بمذهب الامامية حيث يبنون جميعاً على عدم حجيته وكذلك الظاهرية والشافعية .

وبهذا يتضح سقوط تمام الأدلة التي استدلَّ بها على حجية الإستحسان ، وهو كافٍ لسقوطه عن الحجية من غير حاجه لإثبات ذلك ، فإن الأدلة الظنية التي لم يقم الدليل القطعي على حجيتها باقية على الأصل وهو عدم الحجية . لقوله تعالى ﴿ **انَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً** ﴾(١٤) .

الإستحباب

وهو أحد الأحكام التكليفية الخمسة ، وقد ذكروا انَّ تعريفه هو عبارة عن « طلب الشيء مع الإذن في تركه » ، وهذا ما يقتضي تركُّب الإستحباب من جزئين .

ومن هنا لم يقبل جمع من الأعلام بهذا التعريف ، وذلك لأنَّ الاستحباب من المفاهيم البسيطة ، وهذا ما أوجب العدول عنه الى تعريف آخر وهو انَّ الإستحباب « هو الطلب غير الإلزامي » .

وكيف كان فإنَّ نظر هذين التعريفين انما هو لمقام الإثبات ، وثمة تعريف آخر للإستحباب يتصل بمقام الثبوت حاصله انَّ الإستحباب عبارة عن الحكم التكليفي الناشئ عن ملاك غير بالغٍ حدّاً يستوجب تعلُّق الإرادة الملزمة بتحقيق متعلَّقه ، فالإرادة الموجبة لجعل الحكم الإستحبابي لم تكن شديدة تبعاً للملاك الذي تولدت عنه الإرادة حيث لم يكن تاماً .

إستحباب الإحتياط

يمكن ان يُراد من الإستحباب في المقام الإستحباب الطريقي ، بمعنىٰ انَّ الأمر به نشأ عن تعلُّق إرادة المولىٰ بالتحفُّظ على الأحكام الواقعية ، فالإحتياط ليس مطلوباً للمولىٰ بنفسه

بل انَّ مطلوبيته باعتباره وسيلة للتحفُّظ على الأحكام الواقعية .

ويمكن ان يُراد من استحباب الإحتياط الإستحباب النفسي ، بمعنىٰ انَّ إرادة المولى قد تعلَّقت بنفس الإحتياط وبقطع النظر عما يترتَّب عليه من التحفُّظ على الواقع .

ويمكن ان يكون الإحتياط مستحباً بالإستحباب الطريقي وكذلك النفسي كما مال الىٰ ذلك السيد الصدر ﷺ .

وكيف كان فمشهور الاصوليين ذهبوا الى استحباب الإحتياط ، وذلك للروايات الكثيرة الآمرة بالاحتياط ، ولمَّا كان حملها على الوجوب يواجه مجموعة من الإشكالات فإنَّ المتعين حينئذٍ حملها على الإستحباب ، إلّا انَّه في مقابل هذه الدعوىٰ ادعىٰ البعض استحالة الإستحباب المولوي للإحتياط ، ولذلك لابدَّ من حمل الروايات الآمرة بالاحتياط على انَّها أوامر إرشادية بمعنىٰ انَّها متصدية للتنبيه على ما يُدركه العقل من حسن الإحتياط .

واستدلَّ لهذه الدعوىٰ بدليلين :

الأول : انَّه يلزم من جعل الإستحباب المولوي للإحتياط اللغوية ، وذلك لأنَّه إن كان الغرض من جعل الإستحباب هو بعث المكلَّف نحو الإحتياط فهذا تحصيل للحاصل ، إذ انَّ إدراك العقل لحسن الإحتياط وحسن التحفُّظ على الاوامر المولوية الواقعية المحتملة كاف في بعث المكلَّف نحو الاحتياط فلا مبرِّر لجعل الإستحباب ، مما يُعبِّر عن انَّ غرض الاوامر الباعثة نحو الإحتياط هو الإرشاد الى الحكم العقلي .

وقد أجاب الأعلام عن هذا الدليل بما حاصله :

انه قد يفترض انَّ الأمر بالإحتياط مولوياً ومفيداً للإستحباب ومع ذلك لا تلزم اللغويَّة ، وذلك فيما لو كان الإستحباب نفسياً أي مطلوب بنفسه للمولىٰ لكونه موجباً لتأكيد التقوىٰ وترويض النفس على الطاعة وهذا الملاك بنفسه مطلوب للمولىٰ وبقطع النظر على متعلَّق الإحتياط ، وحينئذٍ يكون الباعث العقلي مؤكداً بالباعث المولوي فلا يكون الباعث المولوي

تحصيلاً للحاصل .

ثم انَّه لو فرض انَّ استحباب الاحتياط طريقي فلا يلزم منه اللغوية أيضاً ، وذلك لانَّه حينئذٍ يكشف عن تعلُّق إرادة المولىٰ بالتحفظ على الواقع ولو بنحو الإرادة الغير الملزمة ، وهذا ما يمنع من تهاون المكلَّف بالتكاليف الواقعية المحتملة بدعوىٰ انَّها موهومة وانَّ التحفظ عليها من الوسوسة كما ربما ينقدح ذلك في بعض الأذهان ، فيكون استحباب الإحتياط نافياً لهذه الدعوى ومؤكداً لما يحكم به العقل من حسن التحفظ على الواقع ـ وهذا الجواب ملفق من كلام المحقق النائيني ﵀ والسيد الصدر ﵀ .

الدليل الثاني : انَّ حكم العقل بحسن الإحتياط واقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي وكلما كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية فإنَّ الامر به من قبل الشارع يكون إرشادياً ، هذا ما أفاده المحقق النائيني ، وبيانه :

ان حكم العقل بحسن الإحتياط معناه إدراك العقل لحسن التحفظ على الاوامر الواقعية المجهولة ، فهو إذن مترتب على وجود الأحكام الشرعية فما لم يكن في الواقع أحكام شرعية فإنَّ العقل لا يحكم بحسن الاحتياط ، إذ لا أوامر في الواقع حتىٰ يحكم العقل بحسن التحفُّظ عليها ، إذن حكم العقل بحسن الإحتياط معلول لوجود الاحكام الواقعية ، وكلّما كان كذلك فالامر من الشارع بما يقتضيه الحكم العقلي لا يكون مولوياً .

ولتوضيح المطلب أكثر نمثِّل بهذه الآية الشريفة وهي قوله تعالىٰ ﴿ **أطيعوا الله** ﴾[١٥] فإنَّ الأمر فيها لابدَّ من حمله على الإرشاد لما يُدركه العقل من لزوم طاعة المولىٰ جلَّ وعلا ، ومنشأ ذلك هو انَّ حكم العقل بلزوم طاعة المولىٰ جلَّ وعلا واقع في رتبة المعلول للأحكام الشرعية ، فلو لم يكن هناك أحكام شرعية فإنَّ العقل لا يُدرك لزوم طاعة المولىٰ ، إذ المفترض انَّ لا أوامر للمولىٰ حتى يُدرك العقل لزوم طاعتها ، إذن إدراك العقل للزوم الطاعة معلول لوجود الأوامر الشرعية او قل واقع في سلسلة معلولات الاوامر الشرعية ، وحينئذٍ يكون الأمر بطاعة هذه الاوامر إرشادياً

وإلّا لزم التسلسل ، إذ ماهو الملزم لطاعة المولىٰ بأمره بالطاعة ، فإن كان الملزم هو أمر آخر للمولىٰ ينسحب الكلام لذلك وهكذا ، أما لو كان القاضي بلزوم الطاعة هو العقل فإنَّ التسلسل لا يلزم ، إذ انَّ ثمة أوامر شرعية يُدرك العقل لزوم طاعتها .

وبهذا يثبت انَّ الأمر الصادر من الشارع إذا كان متناسباً مع ما يقتضيه الحكم العقلي وكان ذلك الحكم واقعاً في رتبه المعلول للحكم الشرعي فإنَّ المتعين هو حمل الأمر الصادر عن الشارع على الإرشادية ، والمقام من هذا القبيل ، إذ انَّ الأمر بالإحتياط يتناسب مع الحكم العقلي وهو حسن التحفُّظ على الحكم الشرعي الواقعي المجهول . وبه تسقط دعوىٰ الاستحباب الشرعي بالاحتياط .

وأجاب عنه السيد الخوئي ﷺ بما حاصله : انَّه وان كنا نسلِّم انَّ حكم العقل بحسن الإحتياط واقع في سلسلة معلومات الحكم الشرعي إلّا انَّه مع ذلك يمكن ان يكون الأمر به أمراً مولوياً شرعياً ، وذلك لأنَّ مقدار ما يُدركه انما هو حسن الإحتياط وهذا لا يمنع من أن يأمر الشارع بوجوب الإحتياط الشرعي تحفُّظاً على أغراضه التي قد تفوت لولا حكمه بوجوب الإحتياط ، فالأمر بالاحتياط يكون مولوياً رغم انّ ما يُدركه العقل من حسن الإحتياط واقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي .

ثم انَّ الجواب الذي ذكره السيد الصدر ﷺ على الدليل الأول يصلح للجواب عن هذا الدليل مع شيء من التعديل فتأمل .

الإستصحاب

الظاهر انَّه لم يرد عنوان الإستصحاب في شيء من ألسنة الروايات التي استدل بها على حجية الإستصحاب ، وانَّما نشأ هذا العنوان عن التناسب بين ما تعطيه كلمة الإستصحاب بحسب مدلولها اللغوي وبين ما تقتضيه أدلته .

فالإستصحاب بحسب مدلوله اللغوي معناه اتخاذ شيء مصاحباً ومرافقاً وملازماً وهو في مقابل مجانبة الشيء ومفارقته ، وهذا المعنىٰ يتناسب مع ما يقتضيه الإستصحاب بحسب

المصطلح الاصولي ، حيث يقتضي الإلتزام بالمتيقن في مرحلة الشك ، فالمتيقن مستصحب وملتزم به وغير مجانب ـ بصيغة المفعول ـ في مرحلة الشك .

وكيف كان فالتعريفات المذكورة للإستصحاب تحوم في حمىً واحد ، ولذلك ذكر صاحب الكفاية ﷺ انَّ تعريفات الإستصحاب تشير الى معنىً واحد ، إلا انَّ السيد الخوئي ﷺ لم يقبل بهذه الدعوىٰ وأفاد انَّ الإستصحاب لا ينبغي ان يكون له تعريف واحد بل لابدَّ وان يختلف باختلاف المبنىٰ فيما هو المجعول في الإستصحاب ، فلو كان المجعول في الاستصحاب هو الطريقية المحضة فهذا يقتضي ان يكون نحواً من الأمارات ، وحينئذٍ لابدَّ من تعريفه بما يتناسب مع كونه أمارة ، ولو كان المجعول في الإستصحاب هو الوظيفة العملية فهذا يقتضي ان يكون الإستصحاب أصلاً عملياً ، وعندئذٍ لابدَّ من تعريفه بما يتناسب مع كونه أصلاً عملياً .

ومن هنا نشأ الإختلاف في تعريف الإستصحاب ، فهو بناء علىٰ كونه أمارة يُناسبه ان يُعرَّف بهذا التعريف الذي نقله الشيخ الانصاري ﷺ عن بعض العلماء من انَّ الإستصحاب هو « كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوكاً في الآن اللاحق » .

ومنشأ تناسبه لأمارية الإستصحاب هو انَّ اليقين السابق بالحكم كاشف ظني عقلائي عن بقاء الحكم في مرحلة الشك ، فهو تعريف له بمنشأ كاشفيته وهو اليقين السابق بالحكم ، وواضح ان الإستصحاب إذا كان كاشفاً عن بقاء الحكم في مرحلة الشك فهو أمارة .

وأما بناء على كون الإستصحاب أصلاً عملياً ـ كما هو المعروف ـ فيناسبه التعريف الذي ذكره الشيخ الانصاري ﷺ وقال انه أسدُّ التعريفات وأخصرها وهو « إبقاء ما كان » وشرحه الشيخ صاحب الكفاية ﷺ بأنَّه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه » ، وتناسب هذا التعريف مع كون الإستصحاب أصلاً عملياً واضح ، وذلك لأنَّ الأصل العملي حكم ظاهري

مقرَّر على المكلَّف في ظرف الشك في الحكم الواقعي، فقول الشيخ الأنصاري ﷺ بأن الإستصحاب «إبقاء ما كان» معناه حكم الشارع ببقاء المتيقن على حاله في ظرف الشك، وهو تعبير آخر عن جعل الشارع الحكم الظاهري على المكلَّف، غايته انَّ موضوع هذا الحكم الظاهري هو اليقين السابق والشك اللاحق، فاليقين والشك المتواردان على متعلَّق واحد هو المنقح لموضوع الحكم الظاهري وهو الإستصحاب أو قل لزوم البناء على البقاء.

ثم لا بأس بشرح ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في تعريفه للإستصحاب، فقوله «هو الحكم ببقاء» معناه انَّ الشارع جعل حكماً ظاهرياً على المكلَّف هو لزوم البناء على البقاء ولزوم ترتيب آثار البقاء والتعامل مع المتيقن السابق وكأنَّه لازال متيقناً، فكما انَّه لو كان متيقناً فعلاً يقتضي بعض الآثار من تنجيز أو تعذير فكذلك الحال فيما لو كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً.

ثم انَّ الإستصحاب لا يختص بلزوم البناء على بقاء الحكم المتيقن سابقاً بل يشمل حالة الشك في الموضوع ذي الحكم إذا كان لذلك الموضوع حالة سابقة متيقنة، وهذا هو معنى قوله «ببقاء حكم أو موضوعٍ ذي حكم» فإنَّ المقصود من الحكم هو مثل الوجوب أو الحرمة أو الطهارة والمقصود من الموضوع ذي الحكم هو كل موضوع يترتب على تنقُّحه أثر شرعي مثل الكُرّ والخمر وعدم زوال الحمرة المشرقية وهكذا، فإنَّ الحكم ببقاء السائل الخمري على الخمرية يترتب عليه أثر شرعي وهو حرمة شربه.

ثم انَّ السيد الخوئي ﷺ قال: إنَّ الصحيح في تعريف الإستصحاب ـ بناء على كونه اصلاً عملياً هو «حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي».

والظاهر انَّ الفرق بين هذا التعريف وبين تعريف الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية ﷺ ليست جوهرياً، نعم هو الأنسب بروايات الاستصحاب كما أفاد السيد الخوئي ﷺ، وذلك لأنَّ صحاح زرارة الثلاث أفادت النهي عن

نقض اليقين بالشك ، وهذا يقتضي تعريفه بلزوم البناء على بقاء اليقين في حالات الشك ، إذ هو المنهي عن نقضه وليس المتيقن والذي هو متعلَّق اليقين ، غايته انَّ الحكم ببقاءِ المتيقن هو لازم الحكم بلزوم البناء على بقاء اليقين ، إذ ان الحكم ببقاء اليقين يُنتج الحكم ببقاء المتيقن ، إذ من غير المعقول ان يبقىٰ اليقين دون متعلَّقه « المتيقن » ، وذلك لأن اليقين من العناوين ذات الإضافة فلا يمكن وجود يقين دون ان يكون له متيقن .

وعلى أيٍّ حال فقد ذكر الشيخ الانصاري ﷺ انَّ للإستصحاب أقساماً ناشئة عن لحاظات ثلاثة :

الأول : هو التقسيم بلحاظ المستصحب وهو المتيقن الذي حكم الشارع بلزوم البناء على بقائه في ظرف الشك كالوجوب الذي كان متيقناً ونشك فعلاً في بقائه ، وكالسائل الخمري الذي كان متيقناً ونشك فعلاً في بقائه على صفة الخمرية ، فالوجوب في المثال الاول والسائل الخمري في المثال الثاني يُعبَّر عن كلّ واحدٍ منهما بالمستصحب .

ونحن إذا لاحظنا المستصحب نجده على أقسام ، فالإستصحاب بلحاظ ما ينقسم عليه المستصحب ينقسم على نفس تلك الأقسام .

فنقول تاره يكون المستصحب أمراً وجودياً مثل الوجوب والحياة ، وتارة يكون أمراً عدمياً مثل عدم الحكم وعدم الرطوبة وعدم الحاجب وعدم الحدث .

والأمر الوجودي تارة يكون حكماً شرعياً كالوجوب والطهارة ، وتارة يكون من الامور الخارجية مثل الرطوبة والعصير العنبي . والحكم الشرعي تارة يكون حكماً تكليفياً مثل الحرمة وتارة يكون حكماً وضعياً مثل الطهارة والزوجية والملكية ، والحكم الشرعي أيضاً قد يكون كلياً مثل الحرمة الثابتة للخمر وقد يكون جزئياً مثل شخص وجوب النفقة على زوجة زيد الثابت على عهدة زيد نفسه .

الثاني : التقسيم بلحاظ دليل المستصحب أو قل بلحاظ منشأ اليقين ، إذ قد يكون اليقين في حينه ناشئاً عن المدرك العقلي كما لو حدث اليقين

بوجوب شيء بواسطة ادراك العقل اشتماله على المصلحة التامة الغير المزاحمة ، وقد يكون اليقين بالمستصحب ناشئاً عن الإجماع ، كما قد يكون ناشئاً عن الدليل اللفظي من الكتاب أو السنة ، وقد يكون منشاؤه المشاهدة كما لو شاهد المكلَّف النجاسة وهي تسقط في الإناء ، وقد يكون ناشئاً عن مناشئ اخرى .

الثالث : التقسيم بلحاظ السبب الموجب للشك في البقاء ، إذ قد يكون الشك في البقاء ناشئاً من اشتباه الامور الخارجية كالشك في الرطوبة الحادثة من حيث كونها منياً أو مذياً أو الشك في انَّ الدم الخارج هل هو من دم العذْرة أو من دم الحيض والشبهة في المقام موضوعية والتي مآلها دائماً الى الشك في الحكم الجزئي أو قل الشك في بلوغ الحكم مرحلة الفعلية فحينما يقع الشك في حدوث حدث الحيض بسبب الشك في انَّ الدم الخارج هل هو دم حيض أو دم عُذْرة فإنَّ الشك هنا شك في فعلية الطهارة الحدثية فهو شك في الحكم الجزئي ، ولاتِّضاح ذلك راجع الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية .

وقد ينشأ الشك في البقاء عن الشك في حدود الحكم الشرعي الكلي كالشك في بقاء الحرمة للعصير العنبي بعد زوال ثلثيه بالشمس وكالشك في حرمة النبيذ بعد ذهاب سَورته بالماء ، وهنا تكون الشبهة حكمية باعتبار انَّ متعلق الشك هو الحكم الشرعي الكلِّي أو قل انَّ متعلَّق الشك هو حدود الجعل الشرعي ، راجع الشبهة الحكمية .

وقد يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في استعداد المستصحب للبقاء الى مدة معينة ، وهذا هو المعبَّر عنه بالشك في المقتضي ، وقد يكون الشك في بقاء المستصحب ناشئاً عن احتمال طروء الرافع ، وهذا هو المعبَّر عنه بالشك في الرافع .

والاول مثل الشك في بقاء نهار شهر رمضان باعتبار الشك في قابليته للبقاء الى هذه الساعة ، والثاني مثل الشك في بقاء الزوجية لاحتمال زوالها بسبب الطلاق .

كما انَّ الشك في البقاء قد يكون شكاً منطقياً بمعنىٰ ان طرفي الثبوت والإنتفاء

متساوية في النفس، وقد يكون بمعنىٰ ترجُح طرف الثبوت أو طرف الإنتفاء في النفس وقد يكون بمعنىٰ الإحتمال.

هذه هي تمام الاقسام التي ذكرها الشيخ الانصاري ﷺ، وبعضها وقع محلاً للنزاع من حيث مشموليتها لأدلة الحجية للاستصحاب وبعضها ادعي الاتفاق على شمول أدلة الاستصحاب لها، كما انَّ بعضها ادعي الإجماع على عدم شمول أدلة الإستصحاب لها وسوف نشير الى بعض هذه الاقسام في سياق استعراض عناوينها «إن شاء الله تعالى».

الإستصحاب الإستقبالي

المراد من الإستصحاب الإستقبالي هو ما يكون فيه المتيقن فعلياً ويكون المشكوك استقبالياً، بمعنىٰ ان يكون المكلَّف على يقين بشيء فعلاً إلّا انَّه يشك في استمراره فيما يُستقبل من الزمان، فهو وان كان يشترك مع الإستصحاب الاعتيادي في تأخر المشكوك على المتيقن إلا انَّ الإختلاف بينهما من جهة انَّ الحالة المألوفة هو فعلية متعلَّق الشك وماضوية متعلَّق اليقين، أما الاستصحاب الإستقبالي فإنَّ الحالة الفعليّة للمكلف هي اليقين بالشيء ويكون المشكوك متأخراً.

ومثاله مالو كان المكلَّف متيقناً بعجزه عن الوضوء الإختياري إلّا انَّه يشك في استمرار هذا العجز فيما يُستقبل من الزمان، فاليقين والشك وان كانا فعليين ـ وكذلك متعلَّق اليقين وهو العجز فعلي أيضاً ـ إلّا انَّ متعلَّق الشك وهو بقاء العجز استقبالي. فهنا لو كنَّا نبني على جريان الإستصحاب فإنَّ مقتضاه هو البناء علىٰ بقاء العجز فيما يُستقبَل من الزمان.

وباتِّضاح ذلك نقول انَّ السيد الخوئي ﷺ ذكر انَّه لم يجد من تعرَّض لهذا النحو من الإستصحاب إلّا المحقق النائيني ﷺ فإنَّه أشار الى هذا النحو من الإستصحاب في المقدمات المفوتة ونقل عن صاحب الجواهر ﷺ انَّه يرىٰ عدم جريانه إلا انه لم ينقل المنشأ الذي حدىٰ بصاحب الجواهر ﷺ الى القول بعدم جريانه.

ولعلَّ منشأه ـ كما أفاد السيد

الخوئي ﷺ ـ هو انَّ أكثر الروايات التي استدلَّ بها على حجية الإستصحاب تفترض فعلية المشكوك وتقدم المتيقن ، كما في مضمرة زرارة « لأنَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت » إلا انَّه مع ذلك يمكن القول بحجية هذا الإستصحاب تمسكاً باطلاق الكبرىٰ التي علَّل بها الامام جريان الإستصحاب وهي قوله عليه‌السلام « فإنَّ اليقين لا يُرفع بالشك »(١٦) وقوله عليه‌السلام « وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك »(١٧).

ومن هنا ذهب السيد الخوئي ﷺ الى جريان الاستصحاب الإستقبالي علىٰ ان يكون الأثر الشرعي مترتباً عليه حين جريانه أي في حالة اليقين بالحادث وإرادة اسرائه لما يُستقبل من الزمان ، لا أن يكون الأثر مترتباً على وجود الحادث في مستقبل الزمان ، إذ انَّ المعتبر في جريان الإستصحاب هو كون الأثر الشرعي مترتباً حين إجراء الإستصحاب ، وإجراء الإستصحاب في المقام هو زمان المتيقن .

مثلاً : لو كان جواز البدار للعاجز في مثالنا السابق مترتباً على إحراز استمرار العجز لآخر الوقت فإنَّ استصحاب استمرار العجز ـ المتيقن فعلاً ـ الى آخر الوقت ينقِّح موضوع الأثر الشرعي وهو جواز البدار ، أما لو لم يكن الأثر مترتباً حين إجراء الإستصحاب فإنَّ الإستصحاب لا يجري ، فلو كنا علىٰ يقين فعلاً من عدالة زيد ونشك في انَّ عدالته هل ستستمر الى شهر أولاً وكان هناك أثر مترتب على اتِّصافه بالعدالة في آخر الشهر وهي صحة الطلاق أمامه في ذلك الوقت مع افتراض عدم وجود أثر شرعي مترتب حين إجراء استصحاب استمرار العدالة المتيقنة فعلاً فإنَّ هذا الإستصحاب لا يجري ، إذ لا أثر مترتب حين إجرائه كما هو الفرض .

استصحاب حال الشرع

المراد منه استصحاب الحكم الأعم من الكلِّي والجزئي الثابت في الشريعة في ظرف الشك في بقائه ، فالمستصحب في المقام هو الحكم الكلِّي والجزئي الأعم من الوضعي والتكليفي ، وهذا بخلاف استصحاب حال العقل فإنَّ المستصحب في مورده

هـو نـفي الحكـم الشـرعي التكـليفي الإلزامي .

علىٰ انَّ المقصود من الاستصحاب في المقام هو الإستصحاب الإصطلاحي والذي يقتضي لزوم البناء علىٰ الحالة المتيقنة في ظرف الشك في بقائها ، وهذا بخلاف استصحاب حال العقل فإنَّه بمعنىٰ الرجوع الى ما تقتضيه القاعدة العقلية من براءة ذمة المكلَّف عن التكليف غير المعلوم فهو تعبير آخر عن التمسُّك بالبراءة الأصلية .

ومنشأ التعبير باستصحاب حال الشرع هو انَّ المستصحب والذي هو الحالة السابقة المتيقنة ثبتت حكمها بواسطة الشرع ، ويمكن ان يكون المنشأ لذلك هو انَّ المستصحب عبارة عن الحكم الشرعي ، فحال الشرع هو الحكم الشرعي .

وكيف كان فقد ذكر صاحب الحدائق ﷺ انَّ الإستصحاب يطلق ـ عند قدماء الاصوليين ـ على معان ثلاثة بالإضافة الى استصحاب حال العقل والتي هي البراءة الأصلية .

الأول والثاني : هو استصحاب حكم العموم واستصحاب الإطلاق الى ان يثبت المخصِّص والمقيِّد . وعلَّق على هذين القسمين بأنهما ليسا من الإستصحاب في شيء وانَّهما يرجعان الى التمسُّك باطلاق النص أو عمومه ، فهما من الأدلة اللفظية الشرعية المحرزة . ولعل هذا هو منشأ عدم تعرُّض الشيخ الطوسي ﷺ في العدَّة وكذلك صاحب المعالم والفاضل التوني في الوافية لهذين القسمين .

الثالث : هو استصحاب الحكم الشرعي الثابت لمورد في حالة طروء ما يُوجب الشك في انتفاء الحكم عن ذلك المورد . ومنشأ الشك تارة يكون اشتباه الامور الخارجية وهذا هو مورد استصحاب الحكم الجزئي أو قل الاستصحاب في الشبهات الموضوعية ، وتارة يكون منشأ الشك هو احتمال ارتفاع الحكم وزواله بعد اليقين بثبوته ، وهذا من استصحاب الحكم الكلي والذي هو من أقسام الشبهات الحكمية ، وقد يكون منشأ الشك هو الجهل بحدود موضوع الحكم المجعول من حيث السعة

والضيق ، وهذا أيضاً من الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

وكلُّ هذه الموارد داخلة في محلّ النزاع عندهم كما هو المستظهر من كلماتهم بالتأمل ، نعم المثال الذي عادة ما يقرِّبون به محلِّ النزاع هو ما ينقلونه عن بعض أصحاب الشافعي من انَّ المتيمم الفاقد للماء لو اتفق ان وجد الماء أثناء الصلاة ، فهل يجب عليه المضي في الصلاة أو انَّ وجدان الماء يكون بمثابة الحدث المانع من المضي في الصلاة ، وهنا يكون الإستصحاب مقتضياً للبناء على الحالة السابقة وهي وجوب المضي في الصلاة ، وهذا الفرض انَّما يناسب استصحاب الحكم الكلِّي ، وذلك لأن منشأ الشك هو الجهل بسعة دائرة موضوع الحكم المجعول كما أوضحنا ذلك تحت عنوان الإستصحاب في الشبهات الحكمية .

إلّا انَّه لا يختص محلُّ النزاع بهذا المورد كما يُوضح ذلك تمثيلهم بمن تيقن الطهارة ثم شك في طروء الحدث وكذلك الشك في حياة الزوج بعد غيابه أو الشك في طهارة الثوب بعد العلم بطهارتها ، فإنَّ هذه الأمثلة تناسب الإستصحاب في الشبهات الموضوعية .

وأما شمول محلِّ النزاع لموارد الشك في نسخ الحكم فهو مستفاد من بعض كلمات الفاضل التوني ﵀ .

وكيف كان فقد كان السائد بين قدماء الاصوليين هو تصنيف استصحاب حال الشرع في الأدلة العقلية ، ومنشأ ذلك ـ بنظرهم ـ هو انَّ ثبوت الحكم في الحالة السابقة كاشف عن بقائه ، وذلك لوجود المقتضي للحكم في ظرف الشك وليس شيء سوى الشك في صلاحية العارض للمنع عن ان يؤثر المقتضي أثره ، والشك في صلاحيته لذلك يُساوق عدم صلاحيته للمنع عن ان يؤثر المقتضي المحرز أثره .

ثم انَّ هنا استصحاب يُعبَّر عنه باستصحاب حال الإجماع ، وهو في الواقع من أقسام استصحاب حال الشرع ، والمقصود منه الإشارة الى مدرك الحكم الشرعي المستصحب وانَّه الإجماع ، فالحكم الشرعي الثابت

في حالةٍ أو وقت بواسطة الإجماع إذا وقع الشك فيه في حالة لاحقة أو وقت آخر فإنَّ استصحابه يقتضي لزوم البناء على بقاء الحكم الشرعي الثابت بالإجماع .

استصحاب حال العقل

المراد من استصحاب حال العقل ـ كما هو المستظهر من عبائر صاحب الحدائق ﷺ ـ هو البراءة الأصلية النافية للحكم الإلزامي « الوجوب والحرمة »، والتي يُعبَّر عنها بأصالة النفي وبأصالة براءة الذمة عن التكليف مالم يقم على ثبوته دليل ، كما سنوضح ذلك في محلِّه .

وأما ماهو المستظهر من عبائر الفاضل التوني ﷺ فهو انَّ استصحاب حال العقل يختلف عن البراءة الأصلية ، وذلك بقرينة اعتبار استصحاب حال العقل قسيماً للبراءة الأصلية ، نعم المراد من استصحاب حال العقل هو استصحاب البراءة الأصلية .

وما أفاده الفاضل التوني ﷺ هو المناسب لكلمات قدماء الاصوليين ـ رغم اضطرابها ـ، إذ انَّ كثيراً منهم يصنِّفون الدليل العقلي الى البراءة والاستصحاب ـ ويجعلون استصحاب حال العقل في أقسام الإستصحاب ـ وقد يُضيفون اليها الملازمات العقلية وكذلك غيرها .

وصاحب الحدائق ﷺ وان كان قد ذكر هذا التصنيف وأفرد للإستصحاب عنواناً مستقلاً عن البراءة الأصلية في المقدمة الثالثة إلّا انَّه بعد ان ذكر أقسام الاستصحاب ذكر انَّ القسم الاول منها هو « استصحاب نفي الحكم الشرعي وبراءة الذمة منه الىٰ ان يظهر دليله » ثم قال : « وهو المعبَّر عنه بالبراءة الأصلية الذي تقدم الكلام عليها بمعنييها » .

وكيف كان فالمراد من حال العقل هو الحالة التي عليها العقل من إدراك براءة ذمة المكلَّف عن كلِّ تكليف إلزامي لم يقم دليل على ثبوته ، وبهذا يكون المراد من استحاب حال العقل هو استصحاب المدرك العقلي .

والظاهر انَّ الإستصحاب هنا يعني الرجوع الى الحكم العقلي القاضي ببراءة الذمة عن التكليف الإلزامي غير

المعلوم ، وليس المراد منه الإستصحاب الإصطلاحي المقتضي للبناء على الحالة المتيقنة في ظرف الشك ، نعم فسَّر الفاضل التوني « الحال » بالحالة السابقة ، وهذا يُعبِّر بدواً عن انَّ المراد من استصحاب حال العقل هو الإستصحاب الإصطلاحي إلّا انَّ الظاهر عدم إرادته لذلك بقرينة تفسيره للحالة السابقة بعدم اشتغال الذمة في الزمن السابق ، وواضح انَّ عدم اشتغال الذمة انَّما ثبت بواسطة حكم العقل ببراءة الذمة عن كلِّ تكليف لم يقم على ثبوته دليل ، وهذا الإفتراض وهو عدم قيام الدليل يظلُّ منقِّحاً لموضوع الحكم العقلي بالبراءة مطلقاً ، فليس ثمة حالة يمكن افتراضها مجرىٰ لاستصحاب حال العقل ولا يكون موضوع الحكم العقلي بالبراءة متحرِّراً فأين اليقين السابق والشك اللاحق ، فلو افترض انَّ المكلَّف قد عثر علىٰ دليل الحكم فلا مجال لاستصحاب حال العقل كما لا مجال لإجراء القاعدة العقلية ، ففي كلِّ موردٍ يجري فيه استصحاب حال العقل تجري فيه القاعدة وكذلك العكس .

وبهذا يتَّضح انَّ المراد من استصحاب حال العقل هو الرجوع الى القاعدة العقلية القاضية بالبراءة عن كلِّ تكليف غير معلوم ، والذي يؤكد ما ذكرناه انَّهم استدلوا على حجية هذا الإستصحاب بمدرك القاعدة القاضية ببراءة الذمة عن كلِّ تكليف لم يقم عليه دليل .

وأما وجه تفسير الفاضل التوني « للحال » بالحالة السابقة فلعلَّه لأجل انَّ الشك في كلِّ موردٍ بخصوصه يكون متأخراً عن تحرُّر القاعدة العقلية فيكون نفي الحكم الإلزامي عن ذلك المورد بواسطة الرجوع الى القاعدة العقلية ، وهذا هو المبرِّر للتعبير عن الرجوع بالإستصحاب ، لأنه عبارة عن إجراء القاعدة المتيقنة على مورد الشك ، فهو أشبه بتطبيق الكبرىٰ على احدىٰ صغرياتها فينتفي الشك عن المورد بواسطة التطبيق والإرجاع .

نعم المستظهر من عبائره انَّ ثمة حالة سابقة متيقنة وحالة لاحقة مشكوكة ، وهذا معناه انَّ المراد من الإستصحاب هو الإستصحاب

الإصطلاحي ، إلّا انّه مع ذلك يمكن توجيهه بما يناسب ماذكرناه من انَّ استصحاب حال العقل معناه الرجوع الى البراءة الأصلية .

وهو انَّ المكلَّف قد يتمسك بالبراءة الأصلية المدركة بالعقل ابتداءً لعدم عثوره علىٰ دليل أصلاً ، إلّا انَّه بعد ذلك يعثر علىٰ رواية ضعيفة السند أو مضطربة الدلالة فيحتمل انَّ ذلك موجباً لاشتغال ذمته بمفادها أو بما يترآىٰ منها ، وهنا يستصحب البراءة الأصلية المدركة بالعقل والثابتة قبل العثور علىٰ هذه الرواية ، وواضح انَّ هذا ليس من الإستصحاب الإصطلاحي ، لأنَّ العثور على الرواية الضعيفة لا ينفي موضوع القاعدة العقلية ـ القاضية بالبراءة الأصلية ـ والذي هو عدم العثور علىٰ دليل ، فالحالة التي هو عليها قبل العثور هي الحالة التي هو عليها بعد العثور علىٰ الرواية ، فليس ثمة يقين سابق وشك لاحق .

نعم المناسب في المقام هو التعبير باستصحاب البراءة المدركة بالعقل ، وذلك لتجدُّد شيء لم يكن موجوداً والذي هو العثور على الرواية .

وهناك صورة اخرى تناسب عبائر الفاضل التوني ﵀ ولا تنافي ماذكرناه ، وهي مالو لم يقم دليل على وجوب النفقة على الأخ ، وكان حال المكلَّف عند ذلك هو الفقر ، ثم أصبح المكلَّف مليّاً فاحتمل انَّ طروء هذه الحالة موجب لاشتغال ذمته بوجوب النفقة علىٰ أخيه .

فهنا يستصحب البراءة الأصلية والتي هي استصحاب حال العقل ، وواضح انَّ هذا الإستصحاب ليس أكثر من إجراء البراءة الأصلية ، غايته انَّ المناسب هنا هو التعبير باستصحاب حال العقل ، وذلك لأنه رجوع الى ما يقتضيه حكم العقل بعد ان لم يكن مبرِّر لهذه المؤنة الزائدة في حالته الاولىٰ .

وكيف كان فلو كان في هذا التوجيه وسابقه شيء من التكلُّف فهو ناشئ عن اضطراب عبائر الفاضل التوني ﵀ وعدم تعقل إرادة ظهورها الاولي .

وبهذا يتضح تمامية ما أفاده صاحب الحدائق ﵀ من انَّ استصحاب حال العقل هو عينه البراءة الأصلية النافية

للتكليف الإلزامي بمقتضىٰ حكم العقل بعدم اشتغال ذمة المكلَّف بتكليف لم يقم على ثبوته دليل .

ومن هنا عدَّ قدماء الاصوليين هذا النحو من الإستصحاب من الأدلة العقلية ، إذ انَّ مستنده عندهم ـ كما أفاد ذلك الفاضل التوني وغيره ـ هو ما يدركه العقل من قبح التكليف بما لا يُطاق ، ويمكن تقريب ذلك بأحد وجهين :

الأول : انَّ المفترض هو انَّ المكلَّف بذل الوسع في البحث عن التكليف ولم يتمكن من الوصول اليه ، وهذا معناه انَّ الوصول للتكليف خارج عن طاقة المكلَّف ، فمطالبته بالتكليف حينئذٍ تكليف بما لا يطاق .

الثاني : انَّ الجاهل بالتكليف يستحيل منه الإنبعاث عن التكليف ، وحينئذٍ يكون تكليفه بما لا يتمكن من الإنبعاث عنه تكليف بما لا يُطاق .

وبتقريب آخر ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ انَّ امتثال التكليف لا يكون إلّا بقصد امتثاله ، ومع جهل المكلَّف به لا يكون قصد الإمتثال منه ممكناً ، وحينئذٍ يكون تكليفه بما لا يتمكن من امتثاله ـ لعدم القدرة على قصد امتثاله ـ تكليفاً بما لا يُطاق .

الإستصحاب التعليقي

ومجرىٰ هذا الإستصحاب ـ لو تمت حجيته ـ هو الحكم لا الموضوع كما سيتضح ان شاء الله تعالى ، ولأجل التعرُّف على موضوع البحث لابدَّ من تقديم مقدمة ، وهي انَّ مناشئ الشك في بقاء الحكم ثلاثة :

الاول : ان يكون الشك من جهة بقاء الجعل والتشريع بعد إحرازه في مرحلة سابقة ، وهذا النحو من الشك لا يُتصور إلّا في حالة احتمال النسخ ، ولا مبرِّر للشك في انتفاء الجعل إلّا احتمال ان يكون المولىٰ قد رفع الحكم بعد جعله ، وهنا يجري استصحاب عدم النسخ ، وتصوير معنى النسخ والبحث عن امكانه وهل يجري الإستصحاب في مورده أو لا ياتي في محلِّه ان شاء الله تعالىٰ .

ومثاله مالو علم المكلَّف بحرمة أكل النجس ثم شك في بقاء هذه الحرمة ،

فهذا شك في نسخ الحرمة .

الثاني : ان يكون الشك من جهة بقاء الحكم الكلي المجعول أي الشك في بقاء الفعلية للحكم بعد ان كانت محرزة في مرحلة سابقة ، وهذا النحو من الشك يُعبَّر عنه بالشبهة الحكمية وينشأ عن الشك سعة موضوع الحكم في مرحلة الجعل وضيقه .

ومثاله وجوب النفقة على الزوجة المطيعة ، فقد يقع الشك في الوجوب بعد ان تصبح الزوجة غنية ومنشأ الشك هو الشك في سعة دائرة موضوع الوجوب ، وهل ان موضوع الوجوب هو مطلق الزوجة المطيعة أو انَّ موضوعه هو خصوص الزوجة المطيعة الفقيرة . وهنا يجري استصحاب وجوب النفقة على الزوجة ويُعبَّر عن هذا الإستصحاب باستصحاب الحكم التنجيزي ، والمراد من الحكم التنجيزي هو الحكم المجعول أي البالغ مرتبة الفعلية بسبب تحقق تمام الموضوع المأخوذ حين الجعل .

فالزوجة حينما تكون مطيعة وفقيرة يكون وجوب النفقة ثابتاً لها على الزوج بلا ريب ، أي انَّ وجوب النفقة يكون فعلياً وتنجيزياً وعندما ينتفي قيد الفقر عنها والذي نحتمل دخانته في موضوع وجوب النفقة يقع الشك في استمرار الوجوب التنجيزي الفعلي ، وعندئذٍ يجري استصحابه أي استصحاب ذلك الحكم المنجَّز والفعلي بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

الثالث : ان يكون منشأ الشك هو انتفاء خصوصية لو قُدِّر لها البقاء لاصبح الحكم فعلياً ، وذلك لتحقق خصوصيةٍ كانت مفقودة حين وجود الخصوصية المنتفية فعلاً أي في ظرف الشك ، والخصوصية التي كانت منتفية وتحققت فعلاً يُعلم بدخالتها في موضوع الحكم ، وأما الخصوصية المنتفية فعلاً والتي كانت موجودة فإنَّه لانقطع بدخالتها في موضوع الحكم إلّا اننا نحتمل ذلك ، وهذا الإحتمال هو الذي نشأ عنه الشك في تحقق الفعلية للحكم ، إذ انَّ هذه الخصوصية لو كانت دخيلة في موضوع الحكم فإنَّ الحكم لا يكون فعلياً جزماً بسبب انتفائها . وأما لو لم تكن دخيلة في موضوع الحكم فإن

الحكم يكون فعلياً جزماً لافتراض تحقق الخصوصية التي نعلم بدخالتها .

وبتعبير آخر : لو كان لموضوع الحكم ثلاث خصوصيات ، اثنتان منها يُحرز دخالتهما في موضوع الحكم وواحدة يُحتمل دخالتها في موضوع الحكم ، فلو اتفق وجود الخصوصيات الثلاث فلا كلام ، إذ الحكم يكون فعلياً بلا ريب ، أما لو اتفق ان كانت احدىٰ الخصوصيتين اللتين نعلم بدخالتهما في الحكم منتفية والمتحقق هو احدىٰ الخصوصيتين منهما وكذلك الخصوصية الثالثة المحتمل دخالتها في الحكم ، فعندئذٍ نستطيع ان نقول لو كانت الخصوصية المعلوم دخلها متحققة فعلاً لاصبح الحكم فعلياً وهذا هو المعبَّر عنه بالحكم المعلَّق ، فلو اتفق بعد ذلك ان تحققت الخصوصية المنتفية إلّا انَّ الخصوصية الثالثة المحتمل دخالتها انتفت عن الموضوع قبل تحقق الخصوصية التي كانت منتفية ، فهنا يقع الشك في بقاء الحكم المعلَّق الذي كان معلوماً قبل تحقق الخصوصية الثانية وقبل انتفاء الخصوصية الثالثة .

مثلاً : لو كان وجوب النفقة مترتب علىٰ موضوع هو الزوجة المطيعة مع احتمال دخالة الفقر في موضوع الوجوب ، وهنا نقول : لو اتفق ان كانت المرأة زوجة ومطيعة وفقيرة فهنا لا ريب في تحقق الفعلية للوجوب ، أما لو اتفق ان كانت المرأة زوجة وفقيرة إلّا انَّها لم تكن مطيعة ، فهنا نستطيع ان نقول : انَّ هذه الزوجة لو كانت مطيعة لوجبت لها النفقة وهذا الوجوب يُعبَّر عنه بالحكم المعلَّق .

فلو اتفق ان تحققت الخصوصية الثانية المعلوم دخلها في الحكم وهي الطاعة إلّا انه وقبل تحقق عنوان « المطيعة » انتفت الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها وهو عنوان «الفقيرة» ، فهنا يقع الشك في بقاء الحكم المعلَّق الذي كان معلوماً وهو « انَّ هذه الزوجة لو كانت مطيعة لوجبت لها النفقة » ، ومنشأ الشك هو انتفاء الخصوصية الثالثة المحتمل دخالتها والتي كانت محرزة حين العلم بوجود الحكم المعلَّق ، وحينئذٍ يقع البحث في امكان

الإستصحاب ، ولو أمكن إجراء الإستصحاب لكان منتجاً لإثبات بقاء الحكم المعلّق ، أي اثبات انَّ هذه الزوجة لو كانت مطيعة لوجبت لها النفقة .

وبهذا البيان اتضح الفرق بين الإستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي ، وانَّ الاول عبارة عن استصحاب الفعلية التي لو كانت محرزة في مرحلة سابقة ثم طرأ الشك في بقائها بسبب انتفاء خصوصية كانت موجودة ونحتمل انها دخيلة في تحقق الفعلية سابقاً ، وهذا يؤول روحاً الى الشك في سعة دائرة موضوع الحكم .

وأما الإستصحاب التعليقي فهو عبارة عن استصحاب الحكم المعلَّق والذي لم يبلغ مرتبة الفعلية بسبب عدم تحقق أحد قيوده الذي لو قدِّر له ان تحقق سابقاً لأصبح الحكم حينها فعلياً ، فالمستصحب في الاستصحاب التنجيزي هو الحكم الفعلي وأما المستصحب في الاستصحاب التعليقي فهو الحكم المعلَّق .

ومنشأ عروض الشك على بقاء الحكم المعلَّق هو انتفاء خصوصية كانت موجودة نحتمل دخالتها في موضوع الحكم وهذا الإنتفاء وقع قبل تحقق الخصوصية المعلوم دخالتها في موضوع الحكم ، وهذا الشك يؤول روحاً الى الشك في سعة دائرة موضوع الحكم إلّا انَّ الفرق بين الاستصحابين انَّ الأول كان متوفراً على تمام الخصوصيات المعلوم دخالتها والمحتمل دخالتها في موضوع الحكم ، وهذا اما أوجب الجزم بتحقق الفعلية في المرحلة السابقة .

أما الثاني فلم تكن تمام الخصوصيات المعلوم دخالتها متوفرة بل انَّ المتحقق منها هو بعض الخصوصيات المعلوم دخالتها في الموضوع والخصوصية المحتمل دخلها في الموضوع وهذا ما أوجب الجزم بالقضية التعليقيَّة وهي انَّ الخصوصية المفقودة لو تحققت لأصبح الحكم فعلياً .

وتصوير جريان الإستصحاب في الحكم المعلَّق هو انَّ الحكم المعلَّق كان معلوماً قبل انتفاء الخصوصية المحتملة

الدخل في موضوع الحكم وبعد انتفائها وتحقق الخصوصية المفقودة نشك في بقاء الحكم المعلّق فحينئذٍ يجري استصحاب الحكم المعلّق ، وذلك لليقين بالحدوث والشك في البقاء .

وباتّضاح ذلك نقول : انَّ السيد الصدر ﴿رحمه الله﴾ ذكر انَّ المشهور قبل المحقق النائيني ﴿رحمه الله﴾ هو حجية الإستصحاب التعليقي إلّا انَّ الشهرة انقلبت بعد المحقق النائيني ﴿رحمه الله﴾ الىٰ على عدم حجية الاستصحاب التعليقي ، وذلك تأثراً بالمحقق النائيني ﴿رحمه الله﴾ .

ومقصودنا من الاستصحاب التعلقي الذي كانت الشهرة مع جريانه ثم تحولت الىٰ البناء على عدم جريانه هو الاستصحاب التعليقي في الأحكام ، وأما الإستصحاب التعليقي في الموضوعات أو متعلّقات الأحكام فهو بحث آخر ، وتصويره لا يختلف عن تصوير الإستصحاب التعليقي في الأحكام ، إذ كلاهما متقوم بإحراز قضية تعليقية في مرحلة سابقة ثم وقوع الشك في بقائها بسبب انتفاء خصوصية محتملة الدخل في موضوع القضية التعليقية ، غايته انَّ الجزاء في القضية التعليقية تارة يكون حكماً شرعياً وحينئذٍ يكون استصحابها استصحاباً للحكم المعلَّق ، وتارة يكون موضوعاً لحكم شرعي أو متعلقاً لحكم شرعي وعندئذٍ يكون الاستصحاب التعليقي موضوعياً .

مثلاً : لو كان المكلَّف لابساً ثوباً يُحرز انها ليست من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فعندئذٍ يتمكن من تشكيل قضية تعليقية حاصلها « لو وقعت الصلاة منه لكانت في غير ما لا يؤكل لحمه » .

ثم لو صلّىٰ في ثوب مشكوك فهل له ان يستصحب تلك القضية التعليقية وهي « انَّه لو وقعت منه الصلاة لكانت في غير ما لا يؤكل لحمه » .

وتلاحظون ان منشأ الشك هو انتفاء خصوصية هو انتفاء خصوصية كانت محرزة وهي انَّ الثوب التي كان متلبساً بها لم تكن من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، واما ماهو متلبس به فعلاً فهي ثوب لا يُحرز انَّها مما لا يوكل لحمه . وحينئذٍ لو كنا نقول بجريان الإستصحاب التعليقي في الموضوعات فإن النتيجة هي ببقاء

القضية التعليقية في ظرف الشك .

الإستصحاب التنجيزي

يطلق الإستصحاب التنجيزي علىٰ الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية إذا كان منشأ الشبهة هو الشك في سعة دائرة الحكم المجعول مع افتراض وجود يقين سابق بفعلية الحكم المجعول ثم طرأ الشك في بقائه بسببه انتفاء بعض الخصوصيات المحتمل دخلها في فعلية الحكم المجعول .

ومثاله : مالو كنا نحرز انَّ الماء المتغير بالنجاسة متنجِّس ، واتفق ان أحرزنا تغيُّر هذا الماء بالنجاسة ، فإنَّه لا محالة يحصل القطع بتنجُّس الماء ، ثم انَّه لو اتفق ان زال التغيُّر عن الماء بنفسه واحتملنا انَّ تنجُّس الماء المتغير بالنجاسة انَّما هو في ظرف التغيُّر الفعلي فإنَّه لا محالة يحصل الشك في بقاء فعلية التنجس للماء ، وحينئذٍ يجري استصحاب بقاء فعلية التنجُّس للماء ، وهذا الإستصحاب هو المعبَّر عنه بالإستصحاب التنجيزي .

وتلاحظون انَّ منشأ الشك هو الجهل بسعة دائرة الحكم المجعول وهل انَّ موضوعه هو التغيُّر الفعلي بحيث لو زال التغيُّر عنه لارتفعت النجاسة أو انَّ موضوعه هو حدوث التغيُّر حتى لو زال بعد ذلك ، فلو كان الاول لكانت النجاسة مرتفعة حتماً في الفرض المذكور ، ولو كان الثاني لكانت النجاسة باقية إلّا انَّه لمَّا لم نكن نحرز ماهي حدود دائرة موضوع الحكم وقع الشك في بقاء الفعلية بعد زوال التغيُّر ، وهنا يجري استصحاب بقاء الفعليّة المعبَّر عنه بالاستصحاب التنجيزي .

ولمزيد من التوضيح راجع الإستصحاب التعليقي .

ثم انَّ الاستصحاب التنجيزي قد يطلق على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية والتي يكون مآل الشك فيها الى الشك في بقاء فعلية الحكم بسبب اشتباه الامور الخارجية .

إستصحاب حكم المخصص في العموم الأزماني

والبحث في المقام عن حكم الفرد

المخصص لو كان تخصيصه محرز في زمان ثم وقع الشك في حكمه بعد ذلك الزمان ، فهل المرجع هو عموم العام الأزماني او انَّ المرجع هو استصحاب حكم المخصص .

مثلاً قوله تعالى ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾[١٨] يدلُّ باطلاقه أو عمومه على لزوم كل عقد وانَّ هذا اللزوم ثابت للعقد على امتداد الزمن ، فلو قام الدليل الخاص على انَّ البيع الذي يكون المبيع فيه معيباً ليس لازماً حين انكشاف العيب للمشتري وانَّ له خيار العيب ، بمعنىٰ انَّ له فسخ العقد حين انكشاف العيب ، فلو انَّ المشتري لم يُعمل خياره حين انكشاف العيب وتوانىٰ بحيث مضىٰ وقت يعدُّه العرف خروجاً عن حدِّ الفورية المحرز معها ثبوت الخيار والخروج عن عموم العام الأزماني ، وعندها يقع الشك في انَّ هذا البيع خياري أو انه بيع لزومي كسائر البيوع .

والحكم بأن هذا البيع ـ بعد انتهاء الوقت المحرز للخيار ـ لزومي معناه ان المرجع في مثل هذا الشك هو عموم العام الأزماني ـ كما انَّ الحكم بأنَّ هذا البيع ـ بعد انتهاء الوقت المحرز للخيار ـ خياري معناه انَّ المرجع في مثل هذا الشك هو استصحاب المخصص .

وهنا أمر لابدَّ من التنبيه عليه وهو انَّ البحث ليس عن كبرىٰ التعارض بين عموم العام الأزماني وبين الإستصحاب فإن نتيجة هذا البحث واضحة على ماهو محرر في محلِّه وهي ان المقدم حينئذٍ هو عموم العام باعتباره دليلاً اجتهادياً فالامارات دائماً مقدمة على الاصول العملية بل حتى لو كان الاستصحاب أمارة فإنَّ العموم مقدم عليه ، فالبحث في المقام انَّما هو عن الحالات والموارد التي يكون المرجع فيها هو عموم العام والموارد التي يكون المرجع فيها هو استصحاب المخصص .

ولا بأس بتقرير ما أفاده صاحب الكفاية ﵀ في المقام باعتباره دخيلاً في اتضاح معالم البحث .

فقد ذكر انَّ الحالات المتصورة في المقام أربع :

الصورة الاولىٰ : ان يكون العموم الأزماني عموماً مجموعياً ويكون الزمان الملحوظ في دليل المخصص

ليس أكثر من ظرف للحكم المخصص .

والمراد من العموم المجموعي هو انّ الأفراد الطولية للعام تمثّل بمجموعها موضوع حكم العام فيكون كل فردٍ جزءً لموضوع حكم العام ، ومن هنا لا يكون لحكم العام إلّا امتثال واحد ومعصية واحدة ، فلو أخلَّ المكلَّف بفرد من أفراد العام الممتدة في عمود الزمان فهذا معناه عدم إمتثال حكم العام ، إذ انَّ تحقُّق الإمتثال لا يكون في هذا الفرض بالإتيان بتمام الأفراد المتعاقبة .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾[١٩] فإنَّ المطلوب هو وجوب الوفاء بالعقد في تمام الآنات المتعاقبة ، بمعنى ان ظرف وجوب الوفاء بالعقد هو مجموع الآنات الممتدَّة في عمود الزمان ، فليس الزمان مفرِّداً ومصنِّفاً لحكم العام الى أحكام طولية يكون لكلِّ واحدٍ طاعة ومعصية مستقلَّة ، بل هناك حكم واحد ظرفه هو مجموع آنات الزمان ، وحينئذٍ لو قام دليل مفاده عدم وجوب الوفاء بالعقد حين انكشاف الغبن في المعاملة ، فلو افترضنا انَّ الزمان الملحوظ في المخصص لم يكن سوىٰ ظرف لحكم الخاص فما هو المرجع عند الشك في حكم المخصِّص بعد انتهاء الزمان الملحوظ فيه ؟

ذهب صاحب الكفاية ﷺ الى انَّ المرجع في هذا الفرض هو استصحاب المخصص ، وذلك لأن الزمان الملحوظ في حكم العام لم يكن سوى ظرفٍ للحكم ، وهذا يقتضي ان لا يكون الزمان مستوجباً لتصنيف موضوع العام الى أفراد طولية يتعدد بتعددها الحكم ، فليس في البين سوىٰ حكم واحد ظرفه الدوام والاستمرار ، وعند مجيء المخصص يكون ذلك الاستمرار قد انقطع بواسطته ، فلا يكون الفرد العرضي الذي خرج بالتخصيص مشمولاً لحكم العام بعد انتهاء الزمان الذي أُخذ ظرفاً للحكم الخاص مشمولاً ، وعندئذٍ لا مبرِّر للرجوع الىٰ العام عند الشك في حكم الخاص بعد انتهاء زمن الخاص الذي أخذ ظرفاً له .

وأما التمسُّك باستصحاب حكم الخاص فباعتبار انَّ الزمان لم يكن سوى ظرفٍ له فيكون حكم الخاص متوفِّراً على أركان الإستصحاب وهو اليقين به

قبل انتهاء الزمان الملحوظ ظرفاً له والشك في بقائه بعد انتهاء الزمان والمفروض انَّ الزمان لم يكن سوىٰ ظرف له وهذا ما يعني وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، وهذا هو مبرِّر جريان إستصحاب المخصص بعد ان لم يكن ما يمنع من جريانه وهو شمول حكم العام له حيث قلنا انَّ استمرار حكم العام قد انقطع عنه .

ثم انَّ صاحب الكفاية ﷺ استدرك علىٰ ماذكره من أنَّ المرجع في هذه الصورة هو استصحاب حكم الخاص بقوله ـ بما معناه ـ انَّ التخصيص لو كان لاول أزمنة حكم العام فإنَّ المرجع حينئذٍ هو عموم العام ، وذلك لأنَّ التخصيص في هذا الفرض لا يوجب انقطاع حكم العام ، كما في خيار المجلس فإنَّه يثبت في أول أزمنة العقد ، فحتىٰ لو لم يكن دليل على وجوب الوفاء بالعقد بعد التفرق عن المجلس فإن المرجع بعد التفرُّق عنه هو عموم العام الأزماني ، وذلك لأنَّ حكم العام انما يبدأ بعد الزمان الأول كما هو مقتضىٰ تخصيصه بخيار المجلس في الزمان الأول .

الصورة الثانية : هي عين الصورة الاولىٰ ولكن مع افتراض انَّ الزمان الملحوظ في دليل المخصص أخذ قيداً في حكم المخصص كما لو افترضنا انَّ دليل المخصص المفيد لثبوت الخيار في المعاملة الغبنية دلَّ على اعتبار زمان انكشاف الغبن قيداً في ثبوت الخيار ، بمعنى انَّ الخيار يسقط بمجرَّد عدم اعمال المشتري له حين انكشاف الغبن ، وحينئذٍ فالمرجع ـ بنظر صاحب الكفاية ـ بعد انقضاء زمن الخيار وعدم اعمال المشتري له هو الاصول العملية الجارية في مورد حكم المخصص ، فلا العموم يمكن التمسُّك به لعين ماذكرناه في الصورة الاولىٰ ولا الإستصحاب ، وذلك لأنَّ تعدية حكم المخصص الى ما بعد انقضاء زمن انكشاف الغبن معناه تعدية حكم من موضوع الى آخر وهو من القياس .

وبتعبير آخر : لا تكون القضية المتيقنة والمشكوكة واحدة في مثل هذا الفرض بعدِ ان كان موضوع حكم المخصص هو زمان انكشاف الغبن في

المعاملة والموضوع الذي نبحث عن حكمه هو ما بعد انكشاف الغبن في المعاملة ، ثم انَّ هنا أيضاً يأتي نفس الاستدراك السابق .

الصورة الثالثة : ان يكون العموم الأزماني عموماً استغراقياً ويكون الزمان الملحوظ في دليل المخصص ليس إلّا ظرفاً لحكم المخصص .

والمراد من كون العموم الأزماني استغراقياً هو انحلال موضوع العام الىٰ أفراده الطولية ويكون كل فرد موضوعاً مستقلاً لحكم العام ، بمعنىٰ ان حكم العام ينحلُّ أيضاً الى أحكام بعدد أفراد موضوع العام ، فيكون لكل حكم من هذه الأحكام طاعة ومعصية مستقلّة ، وهذا معناه انَّ الزمان أوجب تفريد وتصنيف موضوع العام الى موضوعات طولية متعاقبة يتعدد الحكم بعددها .

ومثاله مالو قال المولىٰ « أكرم العلماء أبداً » ، فإنَّ الزمان هنا أوجب تفريد موضوع العام الى أفراد يتعدد الحكم بتعددها ويكون لكلٍّ حكم طاعة ومعصية مستقلة ، ولذلك لا يسقط عنه التكليف بمجرّد إكرامهم في الزمن الاول وكذلك لو عصىٰ المكلَّف ولم يكرمهم في الزمان الاول فإنَّه يبقىٰ ملزماً بالاكرام في الأزمنة الأخرى المتعاقبة .

وأما كون المخصِّص ملحوظاً بنحو الظرفية فمعناه انَّ الزمان ليس دخيلاً في حكم المخصص وانما باعتبار ان الموجود الخارجي لا ينفك عن ان يكون مظروفاً للزمان فهذا هو الذي برَّر ملاحظة الزمان وإلا فليس له دخالة في حكم المخصص .

ومثاله مالو قال المولى : « لا يجب التصدق على زيد العالم في السنة الثانية » واستظهرنا من لسان الدليل انَّ الزمان لم يكن سوىٰ ظرف لحكم المخصص .

وفي هذه الصورة ذهب الشيخ صاحب الكفاية ﷺ الى انَّ المرجع عند الشك في استمرار حكم المخصص أو عدم استمراره المرجع هو عموم العام الأزماني ، وذلك لأن المقدار المحرز خروجه عن عموم العام هو ذلك الفرد الذي دلَّ عليه دليل المخصص وأما الفرد الواقع في طول الفرد الخارج

بالتخصيص فهو باقٍ علىٰ عموم العام الأزماني ولا مقتضي لخروجه عن حكم العام كما هو الحال في الأفراد العرضية ، فإنَّ خروج بعضها عن عموم العام لا يستوجب خروج حكم العام عن الباقي ، وعليه يجب اكرام زيد العالم في السنين التي تلي السنة الثانية ، نعم لو كان للعام ما يعارضه فإنَّ المرجع حينئذٍ هو استصحاب حكم المخصص ، وذلك لتوفُّره على أركان الإستصحاب مع انتفاء ما يمنع عن جريانه وهو العموم الأزماني بعد افتراض سقوطه بالمعارضة .

الصورة الرابعة : وهي عين الصورة الثالثة مع افتراض أخذ الزمان قيداً في حكم المخصص ، بمعنىٰ اعتبار الزمان دخيلاً في حكم المخصص وليس مجرَّد ظرف ، وهنا يكون المرجع أيضاً هو عموم العام إلّا ان يبتلي بالمعارض ، وحينئذٍ هل يسوغ الرجوع لاستصحاب حكم المخصص كما هو الحال في الصورة الثالثة أولاً ؟

ذهب صاحب الكفاية ﵀ الى عدم جريان الاستصحاب في حكم المخصص في هذه الصورة بل المرجع هي الاصول العملية الاخرى الجارية في مورد المخصص ، وذلك لافتراض أخذ الزمان قيداً وهو يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الزمان ، فإثبات نفس الحكم للفرد الواقع في طول الفرد المنقضي زمانه معناه تعدية الحكم من موضوع الى موضوع آخر وهذا هو القياس .

وبتعبير آخر : انَّ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة غير منحفظة في المقام ، إذ انَّ القضية المتيقنة هي الفرد الواقع في الزمان الاول والقضية المشكوكة هي الفرد الواقع في الزمان الثاني ، فالحكم لو كان ثابتاً للفرد الواقع في طول الفرد الاول لكان حكماً آخر مسانخاً للحكم الاول لا انَّه عينه وهذا بخلاف ما يقتضيه الاستصحاب من اسراء عين الحكم الثابت في ظرف اليقين الى ظرف الشك .

الإستصحاب السببي والمسبَّبي

المراد من الإستصحاب السببي هو الإستصحاب الواقع في رتبة الموضوع

ويترتب على جريانه تنقيح موضوع لحكم من الأحكام.

ومنشأ التعبير عنه بالسببي هو انَّ الإستصحاب الواقع في رتبة الموضوع دائماً يكون سبباً في ترتب الحكم كما هو الحال في سائر موضوعات الأحكام ، ولهذا قالوا انَّ الموضوع مولِّد للحكم ، فاستصحاب العدالة لزيد مثلاً منقِّح لموضوع جواز الإئتمام به ، إذ بالاستصحاب ثبت الموضوع وبثبوته يترتب الحكم بجواز الإئتمام ، ومن هنا تعنون هذا الإستصحاب بعنوان السببي.

ثم لا يخفىٰ عليك انَّ الإستصحاب السببي لا يختص بالموضوعات بل يشمل الحكم الشرعي كما يشمل عدمه ، والضابطة فى كلِّ ذلك هو ان يكون المستصحب واقعاً في رتبة الموضوع لحكم من الأحكام بقطع النظر عن انَّ الواقع في رتبة الموضوع موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً أو عدم حكم شرعي ، فاستصحاب الطهارة الحدثية استصحاب سببي لو كان الأثر المراد ترتيبه عليه حكماً من الأحكام الشرعية مثل جواز الدخول في الصلاة ، كما انَّ استصحاب عدم الملكية ـ والذي هو عدم حكم شرعي ـ استصحاب سببي باعتباره واقعاً في رتبة الموضوع لحرمة التصرُّف بغير إذن المالك.

وأما الإستصحاب المسببي فهو الواقع في رتبة الحكم ولا ينتج عنه سوىٰ ثبوت الحكم المستصحب فليس له الصلاحية لإثبات موضوعه ، إذ انَّ الأحكام لا تنقِّح موضوعاتها بخلاف العكس ، ولهذا سُمِّي هذا النحو من الاستصحاب بالمسببي ، أي باعتبار ترتبه على ثبوت موضوعه ، ولهذا يكون الشك في مورده مسبباً عن الشك في ثبوت موضوعه ، فكلُّ مستصحب يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في موضوعه فالإستصحاب في ذلك المورد مسبَّبي.

والمراد من السببيَّة هي السببيَّة الشرعية والتي تعني اعتبار الشارع شيئاً موضوعاً لحكم شرعي ، وحينئذٍ متىٰ ما تحقق السبب الشرعي « موضوعات الاحكام » ترتب عليه الحكم من غير فرق بين ان يكون هذا التحقق للموضوع ثابتاً بالوجدان أو بالتعبد أي

الأمـارة أو الاصـل ، ولا مـعنىٰ عـندئذٍ لاستصحاب المسبب ، إذ انَّ المسبب وهو الحكم الشرعي مـجعول بـحسب الفرض على موضوعه المقدَّر الوجود ، ونـحن انَّـما نشك فـي وجـوده بسبب الشك في وجود مـوضوعه ، فـمتىٰ مـا ثبت لنا تحقق موضوعه ـ بأي نحوٍ مـن انحاء الإثبات ـ ترتَّب عـن ذلك ثـبوت الحكـم الواقـع مـوقع الكـبرىٰ الثـابتة بواسطة الدليل .

مثلاً لو قام الدليل على انَّ الزواج من ذات العدَّة حرام ، فإنَّه لا معنىٰ للشك في هذه الكبرىٰ الكلية ، نعم قد يـقع الشك في جواز الزواج من هذه المرأة ، وذلك بسبب احتمال كونها في العدة ، فـعندما يثبت لنا انَّها في العدة بواسطة الوجدان أو التعبد فإنَّ ذلك يُنقِّح صغرىٰ الدليـل الشرعي القاضي بحرمة الزواج من ذات العدَّة ، وعندها تترتب الحرمة بلا حاجة الى توسط شيء آخر ، فـترتُّب الحكـم الشـرعي هـنا مسـبب عـن ثـبوت موضوعه .

وبـهذا اتَّـضح المـنشأ للـتعبير عـن الإستصحاب المنقِّح لمـوضوع الحكـم بالاستصحاب السـببي ، واتـضح أيـضاً منشأ التعبير عن الاسـتصحاب للـحكم بالاستصحاب المسببي وانَّ وقوعه فـي رتـبة الحكـم يـقتضي ان يكـون ثـبوته مسبَّباً عن ثبوت موضوعه والشك فـيه مسبب عن الشك في ثبوت موضوعه .

ثم انَّ نتيجة الإستصحاب السببي قد تنافي نتيجة الاستصحاب المسبَّبي وقد لا يكون بينهما تنافٍ .

ومـثال الاول : لو عـلم المكـلَّف بطهارة ماء ثم شك في بقائه على الطهارة فإنَّ له ان يستصحب طهارته ، ولو كـان يعلم بوجوب الاغتسال ثم شك في بقاء الوجوب فإنَّ ذلك يقتضي اسـتصحاب الوجوب ، وهنا نقول : انَّه لو كان مـنشأ الشك في بقاء الوجوب هو طهارة الماء الذي اغـتسل بـه فـإنَّ اسـتصحاب الوجوب يكون مسبَّبياً بـاعتبار انَّـه نشأ عـن الشك فـي المـوضوع ، ويكـون استصحاب طهارة الماء سببياً بـاعتباره واقعاً في رتبة الموضوع وانَّ الشك في الطهارة هو السبب فـي الشك فـي بـقاء الوجوب .

وتلاحظون انَّ مقتضىٰ الاستصحاب

السببي هو ثبوت الطهارة ، وهذا ينتج عدم وجوب الإغتسال ، وان مقتضىٰ الإستصحاب المسبَّبي هو وجوب الاغتسال ، فنتيجة الإستصحابين متنافية .

وفي مثل هذا الفرض لم يختلف أحد في تقديم الاستصحاب السببي على الإستصحاب المسبَّبي وان اختلفوا في كيفية تخريج ذلك صناعياً ، والذي ذكره السيد الخوئي ﷺ في بعض كلماته انَّ منشأ التقديم هو ان الاستصحاب السببي ينقِّح صغرىٰ الدليل الشرعي ، وبضمها مع الكبرىٰ الثابته بواسطة دليلها لا يكون هناك معنىً لجريان الإستصحاب المسبَّبي إذ لا شك في مورده تعبداً .

وبيان ذلك : انَّ الكبرىٰ في مثالنا هي عدم وجوب الإغتسال على من اغتسل بالماء الطاهر وهذه الكبرىٰ لا موقع للشك من جهتها لافتراض ثبوتها بواسطة دليلها ، وأمّا الصغرىٰ فهي انَّ هذا المكلَّف قد اغتسل بالماء الطاهر .

وثبوت هذه الصغرىٰ يتم بواسطة أمرين أحدهما وجداني والآخر تعبدي ، أما الاول فهو انَّ المكلَّف يُحرز وجداناً انَّه اغتسل ، وأما الثاني فهو الذي يتم بواسطة الإستصحاب السببي والذي هو استصحاب طهارة الماء ، فبضم الوجدان الى التعبُّد نستنتج انَّ المكلَّف قد اغتسل بالماء الطاهر ، وعندئذٍ لا يكون ثمة معنىً للشك في وجوب إعادة الغسل ، إذ انَّ الشك في وجوب الإغتسال مسبَّب عن الشك في طهارة الماء الذي اغتسل به والاستصحاب السببي يثبت طهارة الماء .

وهناك تقريب آخر ذكره السيد الخوئي تبعاً للمحقِّق النائيني ﵀ وهو انَّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسبَّبي ، بمعنىٰ انَّ الإستصحاب السببي يُلغي الشك في مورد الاستصحاب المسبَّبي ، وذلك لأنَّ استصحاب طهارة الماء يُلغي الشك في وجوب اعادة الإغتسال .

ومثال الثاني : وهو مالو كانت نتيجة الإستصحابين غير متنافية ، هو مالو علم المكلف بأن هذه المرأة في العدَّة ثم شك في انقضاء العدَّة عنها فإنَّ الاستصحاب يقتضي التعبُّد ببقائها في

العـدَّة ، فـهنا الاسـتصحاب قـد نـقَّح موضوعاً لحكم شرعي هو حرمة الزواج من هـذه المـرأة ، فـالإستصحاب بـبقاء العدَّة صار سبباً لترتب حكم شرعي هو الحرمة.

ثم انَّه لو جعلنا متعلَّق اليقين والشك هو حرمة الزواج من هـذه المـراءة فـإنَّ نـتيجة الإسـتصحاب هـي الحـرمة ، وتلاحظون انَّ هذا الاسـتصحاب واقـع في رتبة الحكم والشك فيه مُسبَّب عـن الشك فـي المـوضوع وهـو الشك فـي بقاءالمرأة على عدَّتها ونـتيجته هـي مـا تقتضيه نتيجة الاستصحاب السببي.

ثـم انَّ الكـلام يـقع فـي أيٍّ الإستصحابين هو المقدَّم ، والمـعروف بينهم هو تقديم الإستصحاب السـببي ، بتقريبات منها مـا ذكـرناه فـي الفـرض الاول.

إستصحاب الصحة عند الشك في المانع

المراد من الصحة هو التمامية وهـي تـتحقق بـمجموع الاجـزاء والشـرائـط المأخـوذة فـي المـركب المأمـور بـه ، والمراد من المانع هـو كـلّ شـيء أُخـذ عدمه في المأمور به ، فـحينما يُـقال « لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه » فإنَّ هذا النهي يُرشد الى مانعية الكون فـي جـلد غـير مأكول اللحم للـمركَّب العـبادي وهـي الصلاة.

ويقع البحث في المقام عـن جـريان استصحاب الصحة عندما يقع الشك في بقائها بسبب الشك في تـحقق المـانع ، وهذا الشك تـارة يكـون بـنحو الشـبهة الحكـمية واخـرىٰ بـنحو الشـبهة الموضوعية.

أما الشك بنحو الشبهة الحكـمية : فهو مالو كان منشأ الشك في الصحة هو الشك في اعتبار الشارع المانعية لشيء ، ومثاله مالو وقع التـنحنح مـن المكـلَّف أثناء الصـلاة فشك فـي صـحة الصـلاة بسبب الشك في اعتبار الشارع التنحنح مـانعاً عـن صـحة الصـلاة ، وهـنا يـقع البحث عن جريان استصحاب الصـحة الثابتة قبل عروض مشكـوك المـانعية « التنحنح ».

وبـاتِّضاح ذلك نـقول انَّ الشـيخ الأنـصاري ﷺ ذهب الى عـدم جـريان استصحاب الصحة فـي المـقام ، وذلك

لعدم العلم بحدوثها ، إذ من المحتمل اعتبار عدم التنحنح في الصحة ، واذا كان كذلك فلا جزم لنا بتحقُّق تمام الأجزاء والشرائط ، فلا يقين بحدوث الصحة إذ اليقين بحدوثها يساوق اليقين بتوفر الصلاة على تمام الأجزاء والشرائط والمفروض انّنا نحتمل اعتبار عدم التنحنح في تحقق التمامية ، وعندئذٍ كيف يُستصحب ما لا يقين بحدوثه .

قد يُقال انَّ الصحة المستصحبة هي الأجزاء الواقعة قبل عروض التنحنح .

إلا انَّه يقال : انَّ صحة الأجزاء المأتي بها قبل التنحنح لا شك فيها إلّا انَّ هذه الصحة لا تعني أكثر من قابلية الأجزاء الماتي بها لأنْ تنضم اليها بقية الأجزاء فتتحقق بذلك التمامية ، فهي إذن غير الصحة التي نبحث عن إمكان استصحابها ، فالصحة التي هي محل البحث هي الصحة التي تعني التمامية وذلك لا يتحقق إلّا بإحراز الواجدية لمجموع الأجزاء والشرائط ، وأما الصحة الثابتة للأجزاء المأتي بها فهي الصحة التأهيلية وهي مما لا شك في بقائها .

فالنتيجة انَّ الصحة التي يُراد استصحابها لا يقين بحدوثها والتي لنا يقين بحدوثها لا شك في بقائها كما انها لا تنتج المطلوب ، نعم يمكن إجراء الاستصحاب التعليقي لإثبات الصحة بمعنى التمامية ، وذلك بأن يقال انَّ هذه الأجزاء المأتي بها قبل وقوع التنحنح لو انضمت اليها بقية الأجزاء لوقعت الصحة والآن بعد وقوع التنحنح كذلك ، فالمستصحب هو هذه القضية التعليقية .

هذا هو حاصل ما أفاده الشيخ الانصاري ﷺ إلا انه أفاد بعد ذلك بأنه يمكن إجراء استصحاب الصحة في مثل الفرض لو كان الشك من جهة القاطع .

وعرَّف القاطع : بالشيء الذي اعتبره الشارع قاطعاً وهادماً للهيئة الإتصالية ، بحيث يكون وجوده موجباً لنقض الإتصال بين أجزاء المركب من غير فرق بين وقوعه حال الإشتغال بالأجزاء أو في الأكوان المتخللة بين أجزاء المركب ، وهو مثل الحدث .

ومع اتِّضاح معنى القاطع ـ بنظر الشيخ الانصاري ﷺ ـ نقول انَّه لو وقع

الشك في قاطعية شيء فإنه يمكن استصحاب بقاء الصحة المحرزة قبل عروض محتمل القاطعية ، وبهذا يكون مذهب الشيخ ﷺ هو التفصيل بين الشك من جهة المانع والشك من جهة القاطع .

وقد استوجه المحقق النائيني والسيد الخوئي ﷺ ماذكره الشيخ من عدم جريان الاستصحاب في الصحة عند الشك في المانع إلّا انهما لم يقبلا دعواه في جريان الاستصحاب عندما يكون الشك من جهة القاطع .

وأما الشك من جهة الشبهة الموضوعية : فالمتصوَّر في موردها صورتان :

الصورة الاولى : الشك في تحقق المانع مع العلم بمانعيته كبروياً ، كما لو كنا نحرز مانعية التكفير إلّا انَّ الشك وقع من جهة تحقق التكفير خارجاً أو عدم تحققه .

الصورة الثانية : الشك في مانعية الموجود ، كما لو كنا نحرز مانعية التكفير كبروياً ، ونحرز صدور فعل منا إلّا انَّه نشك انَّ الذي صدر هل هو تكفير أو لا ، فالشك في الصورة الاولىٰ شك بمفاد كان التامة أي الشك في أصل تحقق الوجود للمانع ، وأما الشك في الصورة الثانية فهو شك بمفاد كان الناقصة أي الشك في اتصاف الموجود بما هو محرز المانعية كبروياً ، كالشك في اتصاف الفعل الصادر عنه بالتكفير .

وفي كلا الصورتين لا مانع من الحكم بالصحة ولكن لا بواسطة استصحابها وانما بواسطة استصحاب عدم صدور المانع ، بمعنى انَّ المكلف يشك في تحقق ما اعتبر عدمه في الصلاة وقد كان على يقين بعدم صدور ما اعتبر عدمه فعند الشك يستصحب عدم صدور ما اعتبر عدمه .

استصحاب العدم الأزلي

راجع عنوان « العدم الأزلي » .

استصحاب عدم النسخ

أما بيان المراد من معنىٰ النسخ فياتي تحت عنوان النسخ .

وأما استصحاب عدم النسخ فمورده الشك في بقاء الحكم بمرتبة الجعل ، فقد يقع الشك في انَّ الحكم المجعول

على موضوعه المقدَّر الوجود هل ارتفع أو انه لا زال ثابتاً، وهذا معناه الشك في انتساخ الحكم وعدمه.

ثم انَّ صحة جريان استصحاب عدم النسخ ـ بناء على جريانه ـ انما هو في حالة لا يكون للحكم المشكوك في بقائه اطلاق او عموم أزماني يمكن التمسُّك به في ظرف الشك وإلا فالمرجع هو الاطلاق والعموم الأزماني، وكذلك لو كان هناك دليل مفاده استمرار أحكام الشريعة فإنه حينئذٍ يكون المرجع عند الشك ولا مسوِّغ معه للتمسُّك باستصحاب عدم النسخ، فقوله ﷺ: « حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة » يتكفَّل بإثبات استمرارية الأحكام الشرعية، وهذا ما يجعل له الصلاحية للمرجعية في ظرف الشك، نعم لو قام دليل قطعي على انتساخ حكم من الأحكام فإنَّه لا مجال حينئذٍ للتمسُّك باطلاق هذه الرواية الشريفة باعتبار انَّ الدليل القطعي الذي ثبت به نسخ الحكم يكون مقيداً لإطلاق هذه الرواية الشريفة.

وما ذكرناه مختص بأحكام الشريعة الاسلاميَّة، أما لو وقع الشك في انتساخ أحكام الشرايع السابقة فهل يمكن التمسُّك باستصحاب عدم النسخ أو لا؟

ذكر الأعلام « رضوان الله عليهم »: انَّ إجراء استصحاب عدم النسخ في الشرايع السابقة ـ بناء على جريانه ـ انما هو مع افتراض عدم ثبوت نسخ الشرايع السابقة بكاملها، ومع عدم ثبوت ذلك لا يجري الإستصحاب أيضاً لو قام الدليل الإجتهادي على نسخ بعض الاحكام أو على ثبوت بعض أحكام الشرايع السابقة بعينها فيتمحض جريان استصحاب عدم النسخ بالأحكام التي لم يثبت نسخها كما لم يثبت استمرارها.

ومع تحرُّر محلِّ النزاع نقول: انَّ الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية رحمهما الله وجمعاً من الأعلام ذهبوا الى جريان استصحاب عدم النسخ، وذلك لتوفره على أركان الإستصحاب مع شمول أدلة الحجية له وعدم وجود ما يمنع من جريانه.

وأما السيد الخوئي رحمه الله فذهب الى عدم جريانه لا في شريعتنا ولا في

الشرايع السابقة، وذلك لأنَّ النسخ ليس أكثر من بيان انقضاء أمد الحكم، واذا كان كذلك فحينما يقع الشك في استمرار حكم فهذا معناه الشك في سعة المجعول وضيقه.

وبتعبير آخر: إنَّ الشك في استمرار الحكم مآله الى الشك في سعة موضوع الحكم وضيقه، وهل انَّ موضوع الحكم هو مطلق المكلَّف الى الأبد أو انَّ موضوعه هو خصوص المكلَّف الموجود في زمن التشريع مثلاً، واذا كان كذلك فمرجع الشك في استمرار الحكم الى الشك في أصل جعل الحكم على المكلف المعدوم زمن التشريع وهو مجرىٰ لأصالة البراءة كما هو واضح.

استصحاب الفرد المردد

ليس المراد من الفرد المردد هو المردد بحسب الواقع ونفس الأمر، إذ لا نتعقل معنىً لذلك، فالمحتملات المتصورة لمعنى الفرد المردد واقعاً لا تخلو عن أحد معان أربعة وكلها مستحيلة:

المعنىٰ الاول: ان يكون التردُّد من جهة الوجود والعدم بمعنىٰ ان يكون الفرد المردد مردَّداً واقعاً بين الوجود والعدم، وهو مستحيل، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، فإما ان يكون الفرد بحسب الواقع موجوداً واما ان يكون في حيز العدم، وأما افتراض تردده بحسب الواقع بين الوجود والعدم فهذا معناه إرتفاع النقيضين في مورده، واستحالة ذلك من الوضوح بحيث لا يُتعقل ان يحتمله أحد.

المعنىٰ الثاني: ان يكون التردُّد من جهة التشخُّص، بمعنىٰ ان لا يكون للفرد المردد ما يشخصه واقعاً وفي نفس الأمر، وهذا ما أوجب نعته بالمردد، فهو مجرَّد من تمام المشخصات الزمانية والمكانية وغيرها. وهذا مستحيل أيضاً، لأنَّ افتراض وجود الفرد المردد يساوق تشخصه، لأنَّ الشيء مالم يتشخص لا يُوجد.

المعنىٰ الثالث: ان يكون التردد هو جهة التشخص للفرد المردد، فكما انَّ سائر الأفراد الموجودة لها ما يشخصها ويميزها فإنَّ ما يُشخص الفرد المردد

ويميزه هو التردد ، وهذا ما لا نفهم له معنىً محصلاً ، إذ انَّ التردد يباين التشخُّص فكيف يكون ما به التشخُّص مبايناً للتشخص .

المعنىٰ الرابع : ان يكون التردُّد من جهة قابلية الفرد المردد للصدق على كثيرين ، وهذا المعنىٰ ان كان المراد منه الكلي فهو معنىً معقول لكنه غير مرادٍ حتماً ولو كان مراداً فهو من سوء التعبير ، وان كان المراد منه الجزئي بالحمل الشايع فهو مستحيل لأن الجزئي يمتنع فرض صدقه إلّا على نفسه .

وبهذا اتضح انَّ الفرد المردد الذي نبحث عن امكان جريان الإستصحاب في مورده ليس المقصود منه الفرد المردد واقعاً ، وانَّما هو الفرد المردد عند المكلَّف المتشخِّص في نفس الأمر والواقع .

وقد ذكروا له صورتين :

الصورة الاولىٰ : هو القسم الثاني من استصحاب الكلِّي ، وهو مالو علم المكلف بتحقُّق الكلِّي بواسطة فرده إلّا انَّ هذا الفرد مردد بين فردين لو كان الاول لكان قد انتفىٰ يقيناً ولو كان الثاني فهو باقٍ يقيناً .

ومثاله مالو علم المكلف بجامع الحدث بواسطة العلم بصدور ما حدث البول أو حدث الجنابة ، فإن كان الصادر عنه هو حدث البول فهو مرتفع يقيناً ، وذلك لافتراض توضأ المكلَّف بعد العلم بصدور جامع الحدث ، ولو كان الصادر عنه هو حدث الجنابة فهو باق يقيناً .

وهنا ذكر الأعلام انَّ الذي يمكن استصحابه هو كلِّي الحدث باعتبار توفُّره علىٰ أركان الاستصحاب ، إلّا انَّه في مقابل ذلك ذكر بعض الأعلام امكانية استصحاب الفرد الواقعي المردد بين الفردين ولا حاجة لاستصحاب الكلِّي .

ولا يخلو كلامه من غموض ، إذ انَّ مراده ـ كما أفاد المحقق النائيني ـ ان كان هو استصحاب الفرد الخارجي دون ملاحظة خصوصية الفردين والتي هي في المثال الجنابة والبول فهذا هو استصحاب الكلي ، إذ انَّ تجريد الحدث عن خصوصية الجنابة وخصوصية

البول تقتضي ان يكون المستصحب هو جامع الحدث ، وان كان مراده استصحاب الفرد على تقدير خصوصيته الاولىٰ واستصحابه على تقدير خصوصيته الثانية فهو ممتنع قطعاً لأنَّه على تقدير خصوصيته الاولىٰ « حدث البول » منتفٍ جزماً ـ كما هو الفرض ـ فلا شك في البقاء على تقدير هذه الخصوصية وعلى تقدير الخصوصية الثانية « حدث الجنابة » لا يقين بالحدوث .

الصورة الثانية : هي افتراض علم المكلَّف بجامع التكليف مثلاً مع التردد فيما هو متعلَّقه واقعاً وهل هو الفرد الأول أو الفرد الثاني ، ثم يحتمل ارتفاع الجامع بسبب احتمال عروض ما يوجب إرتفاع متعلِّقه الواقعي .

والفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة انَّ منشأ الشك في بقاء الجامع في الصورة الاولىٰ هو الجزم بارتفاع أحد الفردين ، وحينها لو كان هو المتعلّق واقعاً للجامع لكان الجامع قد ارتفع ، ولمَّا لم نكن نحرز انَّه متعلَّق الجامع واقعاً أدىٰ ذلك للشك في بقاء الجامع ، وأما منشأ الشك في بقاء الجامع في هذه الصورة فهو احتمال عروض ما يوجب ارتفاع متعلَّق الجامع واقعاً ، ومن هنا وقع الشك في بقاء الجامع .

ومثال هذه الصورة مالو علم المكلَّف بوجوب احدى الصلاتين ، اما صلاة الطواف أو صلاة الآيات ثم احتمل ارتفاع الوجوب بسبب نسخ أو انتفاء الموضوع .

وهنا لا يمكن استصحاب الفرد المردد لو كان بمعنىٰ استصحاب الفرد على تقدير خصوصيّته الاولىٰ واستصحابه على تقدير خصوصيته الثانية ، امَّا استصحابه بقطع النظر عن الخصوصيتين فهو استصحاب لجامع التكليف المعلوم تفصيلاً . والظاهر امكان استصحاب تنجُز الفرد الاول واستصحاب تنجُز الفرد الثاني .

الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي

ومورد البحث مالو كان متعلَّق التكليف المعلوم بالإجمال مردداً بين أطراف كان لكلٍّ واحدٍ منها حالة سابقة متيقنة ، فهل يجري الإستصحاب في

تمام الأطراف أو يجري في بعضٍ دون الآخر أو لا يصح إجراء الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً ؟

ومثاله : مالو علم المكلَّف بوجوب صلاة عليه إلّا انَّه تردد بين ان تكون صلاة الطواف أو صلاة الآيات ، واتفق انَّه كان على يقينٍ من عدم وجوب صلاة الطواف في حقه وكذلك كان على يقين من عدم وجوب صلاة الآيات عليه ، فهنا هل يجري استصحاب عدم وجوب صلاة الطواف واستصحاب عدم وجوب صلاة الآيات أو انَّهما لا يجريان معاً أو انه يجري في أحدهما دون الآخر ؟

هذا وقد صنِّف البحث الى قسمين :

القسم الأول : ان يكون إجراء الإستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي مستوجباً للوقوع في المخالفة العملية قطعاً .

ومثال هذا القسم ماذكرناه ، فإنَّ إجراء الإستصحاب في الطرف الاول والثاني وبالتالي عدم الإتيان بكلا الصلاتين معناه القطع بمخالفة التكليف ـ المعلوم بالإجمال ـ عملاً .

وفي هذه الصورة ذهب المشهور الى عدم جريان كلا الإستصحابين ، لأنَّه يلزم من إجرائهما الترخيص في المعصية ، وهو قبيح ، وإجراؤه في أحد الطرفين دون الآخر بلا مرجِّح ، فالنتيجة هي سقوطهما معاً عن الحجية ، إلّا ان يقوم دليل علىٰ التخيير وهو مفقود .

« ومن أراد التفصيل فليراجع أوائل بحث الإشتغال حيث يبحثون هناك عن جريان الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي » .

القسم الثاني : ان لا يكون إجراء الإستصحاب في تمام الأطراف مستوجباً للوقوع في المخالفة العملية القطعية .

ومثاله : مالو كان المكلَّف يعلم تفصيلاً باشتغال ذمته بصلاتين « الظهر والمغرب » ثم علم اجمالاً بفراغ ذمته من احدىٰ الصلاتين ، فهنا يقع الشك فيما هو الباقي على عهدته ، وعندئذٍ لو أجرىٰ الإستصحاب في كلا الصلاتين ورتَّب على ذلك الإتيان بهما لا يكون قد خالف الواقع عملاً كما هو واضح ، نعم أحد الإستصحابين منافٍ للواقع

قطعاً ، وذلك لافتراض العلم بفراغ الذمة من أحدهما .

وفي هذا الفرض اختلف الأعلام ، فذهب الشيخ الانصاري ﵀ والمحقق النائيني ﵀ الى عدم جريان الإستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي وان لم يستلزم المخالفة العملية القطعية .

وأما الشيخ صاحب الكفاية ﵀ فذهب الى جريان الإستصحاب في تمام الأطراف ، ولا تظهر ثمرة بين القولين من حيث تنجُز تمام الأطراف ، غايته انَّ التنجُز بحسب المبنىٰ الاول مسبَّبٌ عن العلم الإجمالي ، واما بحسب المبنىٰ الثاني فإن التنجّز يكون مسبب عن الإستصحاب ، نعم تظهر ثمرة بين القولين في بعض الحالات من جهة اخرىٰ غير التنجُز فراجع .

الإستصحاب في الأُمور التدريجية

راجع الإستصحاب في الزمانيات .

الإستصحاب في حالات التقدُّم والتأخُّر

والغرض من عقد هذا البحث هو التعرُّف على مجرىٰ الإستصحاب في حالات العلم بانتفاء المستصحب أو تحققه والشك في تقدم ذلك أو تأخره .

وبيان ذلك :

إنَّ المكلَّف قد يكون على علم بالحكم أو بالموضوع ثم يشك في ارتفاعهما ، وهنا لا ريب انَّ الجاري هو استصحاب بقاء الحكم وكذلك بقاء الموضوع ، وقد يكون المكلَّف عالماً بعدم الحكم أو بعدم الموضوع ثم يشك في انتفاء العدم ، وهنا أيضاً يكون مقتضىٰ الإستصحاب هو البناء على استمرار عدم الحكم وكذلك البناء على استمرار عدم الموضوع .

وهذا لا كلام فيه انَّما الكلام فيما لو علم المكلَّف بالحدوث ثم علم بارتفاع الحادث إلّا انَّه كان يشك في زمان الإرتفاع من حيث التقدُّم والتأخر ، وهل انَّ الإرتفاع تمَّ في الزمن الأول أو في الزمن الثاني ، وكذلك لو كان يعلم بعدم الحدوث ثم علم بانتفاء العدم أي علم بتحقق الحادث إلّا انه شك في زمان انتفاء العدم وهل تمَّ ذلك في الزمن الاول أو الزمن الثاني . فهذه صورتان :

الصورة الاولىٰ : وهـي مـا اذا عـلم المكـلَّف بـالحدوث ثـم عـلم بـانتفاء الحادث إلّا انَّه شك في زمان الإنتفاء من حيث التقدُّم أو التأخر ، وهنا لا ريب في انتفاء آثار الحادث بعد الزمان المتأخر ، انّما الكلام في الزمان المتقدم وهل هـو مجرىٰ لاستصحاب بقاء الحادث أو لا ؟

الظـاهر انَّـه لم يستشكل أحـد فـي جــريان الإسـتصحاب فــي الزمــان المـتقدِّم ، وذلك لتــوفُّره عـلى ركـني الإستصحاب حـيث انَّ المكـلَّف كـان عالماً بتحقق الحادث ثم شك في بقائه ، واحتمال كونه زمـان الإرتـفاع لا يُـلغي الشك ، لعدم الجزم بأنَّ الزمان الأول هو زمان إرتفاع الحادث ، وعـليه لابـدَّ مـن استصحاب بقاء الحادث الى حين القطع بارتفاعه والذي هو الزمان الثاني ، نـعم جريان الإستصحاب قبل الزمان الثـاني مــنوط بـترتُّب أثـر شـرعي عـلى بـقاء المستصحب الى الزمان الثاني .

ومثال ذلك : مالو علمت المرأة بأنَّها على حدث الحيض ثم قطعت بـارتفاع حدث الحيض إلّا ان زمان الإرتفاع مردد عندها بـين أول الفـجر أو عـند شـروق الشمس ، فـهنا لا ريب فـي انـتفاء آثـار الحــادث عـند شـروق الشـمس ، انَّـما الكلام فيما قبل الشروق . والظاهر ـ كما ذكرنا ـ انَّ فترة ما قبل الشروق والتي تبدأ بأول الفجر مجرىٰ لأصالة الاستصحاب إلّا انَّ جريان الإستصحاب ـ كما ذكرنا ـ منوط بوجود أثر شـرعي مـترتِّب عـلىٰ بقاء حدث الحيض الى الفجر أو قل الى ما قبل الشروق ، كعدم وجوب القـضاء لصلاة الصبح ، إذ انَّ عدم وجوب القضاء أثر شرعي لبقاء الحيض .

نـعم لو كـان عـدم وجـوب القـضاء مترتِّب علىٰ انتفاء حدث الحيض عـند الشروق فإنَّ الإسـتصحاب لا يـجري ، وذلك لأنَّ غاية ما يثبته الإستصحاب هو بقاء حدث الحيض الى مـا قـبل الزمـان الثـاني ، والمـفروض انَّ ذلك ليس هـو مـوضوع عـدم وجـوب القـضاء حـيث افترضنا انَّ موضوعه هو انتفاء الحـدث عــند الشــروق ، نـعم يـثبت انَّ انـتفاء الحدث كان عند الشروق بواسطة اللازم العقلي ، إذ انَّـه حـينما نسـتصحب بـقاء الحدث الى الزمان الاول فـإنَّ لازمـه انَّ الإنقطاع حصل في الزمان الثاني أي عند

الشروق . ولمّا كان موضوع الأثر الشرعي تمَّ تنقيحه بواسطة لازم المستصحب العقلي فإنَّ هذا الاستصحاب غير حجة ، لما ذكروا من انَّ الإستصحاب انَّما يكون حجة في حالة يكون الاثر الشرعي مترتباً على نفس المستصحب أو لازم المستصحب الشرعي .

الصورة الثانية : مالو علم المكلَّف بعدم الحادث ثم علم بتحققه إلّا انه تردَّد في زمان التحقق من حيث التقدُّم والتأخر ، والكلام في المقام هو الكلام في الصورة الاولىٰ .

ومثال هذه الصورة مالو علم المكلَّف بعدم صدور الناقض ثم علم بصدوره إلّا انَّه شك في زمان صدوره وهل هو حين الصلاة أو بعد الصلاة .

وفي مثل هذا الفرض يجري استصحاب عدم صدور الحدث في الزمان الاول ، ويترتب على ذلك صحة صلاته ، لو افترضنا انَّ موضوع صحة الصلاة هو عدم صدور الناقص حينها .

الإستصحاب في حالات توارد الحالتين

ومحلُّ البحث هو مالو تعاقبت حالتان على موضوع مع افتراض الجهل بالمتقدِّم منهما ، وكانت كل حالة تقتضي أثراً منافياً للأثر الذي تقتضيه الحالة الأُخرىٰ ، فهنا هل يجري الإستصحاب في كلٍ من الحالتين ثم يسقط الإستصحابان بالمعارضة أو انَّ الإستصحاب لا يجري فيهما معاً أو انَّ الصحيح هو التفصيل ؟

ويمكن التمثيل لتعاقب الحالتين بما لو علم المكلَّف بعروض حدث النوم عليه وبعروض الطهارة إلّا انَّه يجهل بالمتقدِّم منهما عن المتأخر ، فهنا لو كنا نبني على جريان الإستصحاب في كلٍ من الحالتين فهذا معناه استصحاب حدث النوم الى ما بعد الطهارة وهو يقتضي ترتيب آثار الحدث ، واستصحاب الطهارة الى ما بعد حدث النوم وهذا يقتضي ترتيب آثار الطهارة .

ولمّا كان الإستصحابان متعارضين فالنتيجة هي سقوطهما عن الإعتبار ، والمرجع حينئذٍ هي الاصول الجارية

في معروض الحالتين .

هـذا وقـد صُـنِّف البـحث الىٰ صورتين :

الصورة الاولىٰ : ان يكون تاريخ عروض كلٍ من الحالتين على الموضوع مجهولاً .

وفي هذه الصورة وقع الخلاف بين الأعلام ، فذهب البعض كصاحب الكفاية ﷺ الى عدم جريان الإستصحاب في كلٍ من الحالتين بقطع النظر عن التعارض ، واستدلَّ عليه بنفس ما استدل به على عدم جريان الإستصحاب في مجهولي التاريخ في الموضوعات المركبة وهو عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وهذا ما أوضحناه تحت عنوان اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وذهب آخرون كالسيد الخوئي والسيد الصدر ﷺ الى جريان الإستصحاب في كل من الحالتين وسقوطهما بالمعارضة .

الصورة الثانية : ان يكون تاريخ عروض احدى الحالتين معلوماً والآخر مجهولاً .

مثلاً : لو كان عروض حدث النوم معلوم التاريخ بأن كان الساعة الاولىٰ من النهار وكان عروض الطهارة مجهولاً فيحتمل انَّه وقع قبل الساعة الاولىٰ كما يُحتمل انَّه وقع في الساعة الثانية .

وهنا ذهب صاحب الكفاية ﷺ وآخرون الى عدم جريان الإستصحاب في مجهول التاريخ وجريانه في معلومه بأن نستصحب حدث النوم الى الساعة الثانية . واستدلَّ صاحب الكفاية ﷺ علىٰ عدم جريان الإستصحاب في مجهول التاريخ بنفس ما استدلَّ به في مجهولي التاريخ .

وأمَّا السيد الخوئي ﷺ فذهب الى جريان الإستصحاب في كلا الحالتين المتواردتين وعندئذ يسقطان بالمعارضة ، إلّا انَّه أفاد ـ وتبعاً للمحقِّق النائيني ﷺ ـ بأن استصحاب معلوم التاريخ شخصي واستصحاب مجهول التاريخ كلِّيٌ ، نعم اختلف السيد الخوئي ﷺ عن المحقق النائيني ﷺ في أيِّ الأقسام من استصحاب الكلِّي يكون مجرىٰ مجهول التاريخ ، فالمحقق النائيني ﷺ يبني على انَّ الجاري هو استصحاب الكلِّي من القسم الثاني ، وأما

السيد الخوئي ﷺ فقد ذكر انَّ الإستصحاب في مجهول التاريخ تارة يكون استصحاباً كلِّيّاً من القسم الثاني واخرىٰ من القسم الرابع .

أمّا انَّ الإستصحاب في معلوم التاريخ شخصي فواضح ، لأن حدث النوم ـ مثلاً ـ كان معلوم الوقوع في الساعة الاولىٰ ومشكوك البقاء بعد ذلك ، وعندئذٍ نستصحب نفس الحدث في ظرف الشك . وأما انَّ الإستصحاب في مجهول التاريخ كلِّي من القسم الثاني فمثاله : مالو علم المكلَّف بصدور حدث النوم منه في الساعة الاولىٰ ثم صدر منه وضوء ونوم إلّا انَّه يجهل المتقدم منهما عن المتأخر مع افتراض العلم بصدور حدث النوم منه في الساعة الثالثة ويشك ان الوضوء الذي صدر منه هل وقع قبل حدث النوم أو بعده ، فإن كان قد صدر قبل حدث النوم فهو قد ارتفع يقيناً وان كان قد صدر منه بعد حدث النوم فهو باقٍ يقيناً فالطهارة دائرة بين البقاء يقيناً أو الإرتفاع يقيناً ، وهذه هي ضابطة القسم الثاني من استصحاب الكلِّي ـ كما أوضحنا ذلك في محلِّه ـ وأمّا ان استصحاب الحدث شخصي فبإعتبار انَّ حدث النوم كان معلوم الوقوع قبل توارد الحالتين فنستصحبه الى ظرف الشك .

وأمّا دعوىٰ انَّ استصحاب مجهول قد يكون كلياً من القسم الرابع ـ والذي أضافه السيد الخوئي على الأقسام الثلاثة التي ذكرها الشيخ الانصاري ـ فمثاله : مالو علم المكلَّف بصدور حدث النوم منه في الساعة الاولىٰ وعلم أيضاً بصدور الوضوء عنه في الساعة الثالثة إلّا انَّه يعلم أيضاً بصدور حدث آخر هو البول مثلاً ويشك في تقدُّمه على الوضوء أي الساعة الثالثة أو تأخره عنه ، فإن كان متقدماً على الوضوء فإنَّه لا يعدُّ حدثاً ، وذلك لأن المكلَّف حينها كان محدثاً يقيناً ، وان كان قد أحدث بعد الوضوء فهو مما يترتب عليه أثر ، وهو الناقضية للوضوء ، وعندئذٍ نقول :

إنَّ المكلف يعلم بصدور حدث النوم ويعلم بارتفاعه يقيناً ، ويعلم أيضاً بصدور حدث آخر إلّا انَّه مردد بين الإرتفاع وعدمه ، فهو إن كان قد وقع قبل الوضوء فهو منطبق على حدث النوم ، إذ

انَّ البول بعد النوم ليس بحدث، وان كان قد وقع بعد الوضوء فهو حدث جديد ويترتَّب عليه أثر، وهذا معناه ان عنوان حدث البول ـ المعلوم الوقوع ـ ان كان منطبقاً على حدث النوم فهو قد ارتفع يقيناً بالوضوء، وان كان غير منطبق على حدث النوم فهو باقٍ يقيناً.

وهذا هو القسم الرابع من استصحاب الكلِّي حيث قلنا في بيانه انَّه عبارة عن العلم بفردٍ شخصي والعلم بعنوان آخر ثم العلم بارتفاع ذلك الفرد الشخصي، والشك يكون من جهة انطباق ذلك العنوان علىٰ الفرد الشخصي المعلوم الإرتفاع، فلو كان منطبقاً فالعنوان مرتفع قطعاً وإلّا فهو باق، وعندها نستصحب بقاء العنوان.

الإستصحاب في الزمان

والغرض من عقد هذا البحث هو ملاحظة انَّ أركان الإستصحاب تامة فيما لو كان المستصحب هو نفس الزمان مثل النهار والليل، فلو كان المكلَّف على يقين بحلول النهار ثم شك في بقائه فحينئذٍ هل له ان يستصحب بقاء النهار أو لا؟

ومنشأ الاشكال في جريان الإستصحاب في الزمان هو انَّ الزمان من الوجودات التي من طبعها عدم القرار، وذلك في مقابل الوجودات القارَّة والتي تجتمع أجزاؤها في عرض واحد كوجود زيد.

فآنات الزمان يُناط وجود المتأخر منها بتصرُّم المتقدم، فحينما يكون المتأخر موجوداً يكون المتقدِّم في حيِّز العدم، وحينئذٍ لا تنحفظ له وحدة حتى يعرضها اليقين والشك، بمعنىٰ انَّ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ـ والتي هي من أركان الإستصحاب ـ لا يمكن تصورها في الزمان، إذ انَّ الآن المعلوم غير الآن المشكوك، فالآن المعلوم هو الآن المتقدم والذي يُقطع بتصرُّمه، والآن المشكوك لم نكن علىٰ يقين من حدوثه.

والتفصِّي عن هذا الإشكال إما بدعوىٰ ان الزمان ليس وجوداتٍ متعددة ومتعاقبة بل هو وجود واحد سيال، بمعنىٰ انَّه متقوم بعدم القرار، وقد بُرهن علىٰ هذه الدعوىٰ في علم

الحكمة ، وحينئذٍ فالزمان وجود واحد عقلاً وبنحو الدقة .

وبذلك يمكن ان يعرضه اليقين والشك ولا يكون المتيقن غير المشكوك ، وبه تبطل دعوىٰ عدم تصوُّر وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة .

ومع عدم قبول هذه الدعوىٰ يمكن اثبات وحدة القضية المتيقنة بواسطة النظر العرفي المسامحي والذي يرىٰ انَّ للزمان وجوداً واحداً يبدأ بوجود أول آنٍ من آناته وينتهي بآخر آنٍ من آناته ، ونسبة كل آنٍ من آناته لوجود الزمان نسبة الجزء الى الكل ، ولهذا يرىٰ العرف انَّ لهذا الكل « الزمان » حدوثاً واستمراراً ثم زوالاً وانتفاء ، فحدوث الزمان بحدوث أول آنٍ منه واستمراره باستمرار آناته وانعدامه بانعدام آخر آناته ، فهذه الأوصاف الثلاثة عرضت موضوعاً واحداً هو الزمان مما يُعبِّر عن انَّ للزمان وجوداً واحداً بحسب النظر العرفي .

والذي يؤكد هذه الدعوىٰ ما نشاهده من تجزئة العرف للزمان الى قطعات كل قطعة يكون لها حدوث واستمرار وزوال ، كالنهار مثلاً ، فإنَّه يحدث بشروق الشمس ويستمر حتى سقوط قرص الشمس أو زوال الحمرة المشرقية ، وهذا ما يُصحح استصحابه حينما يقع الشك في بقائه بعد اليقين بحدوثه ، إذ انَّ المدار في صدق الوحدة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هو النظر العرفي كما هو المحقق عندهم .

ثم لا يخفىٰ عليك انَّ محلَّ النزاع في صحة جريان استصحاب الزمان انَّما هو فيما لو كان الأثر الشرعي مترتب على بقاء نفس الزمان ، أما لو كان مترتباً على عدمه فإنَّه لم يقع خلاف في صحة جريان استصحاب العدم ، فوجوب أداء الظهرين مترتِّب على عدم الغروب ، فلو وقع الشك في تحقق الغروب فإنَّ بالإمكان استصحاب عدمه ، ومنه يترتَّب وجوب الاداء ، إذ انَّ موضوعه عدم الغروب وقد ثبت بواسطة الإستصحاب .

الإستصحاب في الزمانيات

المقصود من الزمانيات هي

الوجودات غير القارَّة، فهي متقوِّمة بكون الجزء المتأخر منها منوطاً وجوده بانصرام المتقدم، فهي وان كانت غير الزمان إلّا انَّها مثل الزمان من جهة انها وجودات متصرِّمة ليس لها قرار، ولهذا يُعبَّر عنها بالوجود السيال في مقابل الوجود الذي تكون تمام أجزائه مجتمعة في عرض واحد.

ويمثلون للزمانيات بالحركة وجريان الماء وانصباب الدم من الرحم والقراءة، فهذه الأمثلة جميعاً تشترك في تقوُّم كل واحد منها بعدم اجتماع أجزائه في عرض واحد.

وهناك قسم آخر يطلق عليه الاصوليون الزمانيات أيضاً، وهو الوجود القار المقيد بزمان، فمنشأ اطلاق عنوان الزماني على هذا النحو من الوجودات هو تقيُّده بالزمان.

ومثاله: مالو أمر المولىٰ المكلَّف بالكون في المسجد من شروق الشمس الى الغروب، فإن الكون في المسجد ليس من الزمانيات في حدِّ نفسه إلّا انَّ تقيُّده بالزمان صحَّح اطلاق عنوان الزماني عليه.

وكيف كان فإنَّ إجراء الإستصحاب في الزمانيات ـ بالمعنى الاول ـ يواجه نفس المشكلة التي يواجهها إجراء الإستصحاب في الزمان، والعلاج الذي ذكر هناك يجري في المقام أيضاً فلاحظ.

ولمَّا كان مقتضىٰ التحقيق عندهم هو جريان الإستصحاب في الزمان ففي المقام كذلك إلّا انه وقع البحث عن ماهي الحالات التي يصح معها إجراء الإستصحاب في الزمانيات.

والحالات المتصورة ثلاثة:

الحالة الأُولىٰ: ان يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في استعداد الوجود الزماني للبقاء الى مدَّة معينة، وهذا هو المعبَّر عنه بالشك في المقتضي، كما لو كان المكلَّف يعلم بجريان الماء وشك بعد ذلك في استمراره بسبب الشك في قابلية المادة التي تمدُّه للإستمرار الىٰ هذا الوقت.

وجريان الإستصحاب في المقام لا إشكال فيه من جهة كون المستصحب زمانياً، وانَّما الإشكال من جهة جريان الإستصحاب عندما يكون الشك في

البقاء ناشئاً عن الشك في المقتضي، حيث ذهب الشيخ الانصاري والمحقق النائيني رحمه الله الى عدم جريان الإستصحاب في هذا الفرض وذلك في مقابل ما عليه المشهور من جريان الإستصحاب في هذا الفرض.

الحالة الثانية: ان يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في طرؤ الرافع، أي افتراض انَّ هذا الوجود الزماني له قابلية لأن يبقىٰ الى المدَّة التي وقع فيها الشك إلّا انَّ احتمال طرؤ الرافع أوجب الشك في البقاء والإستمرار.

ومثاله: مالو علم الزوج بصدور حدث الحيض من زوجته، وانَّ سيلان دم الحيض له القابلية لأنْ يستمر سبعة أيام ـ كما هو مقتضىٰ عادتها ـ إلّا انَّه شك بعد ذلك في استمرار السيلان بسبب الشك في طروء عارض ـ كمرض مثلاً ـ وهنا لا ريب في جريان الإستصحاب.

الحالة الثالثة: ان يكون الشك ناشئاً عن احتمال حدوث مقتضٍ آخر مع إحراز انَّ المقتضي الاول قد انقضىٰ تأثيره.

ومثاله: مالو علمنا بشروع زيد في صلاة رباعية وكنا نعلم انَّ الصلاة الرباعية لا تقتضي أكثر من عشر دقائق بالنسبة لزيد إلّا انَّه بعد هذه المدة شككنا في استمرار زيد في الصلاة وكان منشأ الشك هو احتمال حدوث مقتضٍ آخر للإستمرار، كأن احتملنا انَّ زيداً قد ابتُلي بخلل في صلاته أوجب عليه الإحتياط بركعتين.

هذا وقد وقع الكلام بينهم في جريان الاستصحاب في هذه الحالة أو عدم جريانه، فقد ذهب المحقق النائيني رحمه الله الى عدم جريان الإستصحاب بدعوىٰ انَّ المقوم لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة في الوجودات الزمانية هو وحدة الداعي، والمقام ليس كذلك، فعلىٰ فرض بقاء زيد على الصلاة واقعاً لا يكون ذلك استمراراً للفعل الاول المعلوم الحدوث بل هو حدوث آخر، ومن هنا يكون الشك في تلبسه بالصلاة فعلاً شكاً في حدوث فعل جديد وليس هو شكاً في استمرار الفعل الاول.

أما السيد الخوئي رحمه الله فلم يقبل هذه الدعوىٰ، وانكر ان يكون الداعي هو المقوِّم للوحدة في الامور الزمانية وان

الصحيح هو انَّ مناط الوحدة في الامور الزمانية ـ بنظر العرف ـ هو الإتصال وهو حاصل في المقام ، إِذ انَّ هذا المكلَّف لو قام وجاء بركعتين احتياطيتين دون فصل فإنَّ العرف يرىٰ مجموع الركعات وجوداً زمانياً واحداً ، وهكذا الكلام فيما لو وقع الشك في استمرار جريان الماء بسبب احتمال حدوث مادة اخرىٰ تستوجب استمرار الجريان وإلّا فالمادة الأولىٰ التي أوجبت حدوث الجريان قد نفدت جزماً ، فكما انَّه لو علمنا بحدوث مادة اخرىٰ حين نفاد المادة الاولىٰ لا يكون ذلك مؤثراً في صدق وحدة الجريان للماء بسبب الإتصال فكذلك الحال عندما يقع الشك .

فالمصحِّح لجريان الاستصحاب هو اتصال الجريان بنظر العرف المنقِّح لصدق وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من غير فرق بين ان يكون المنشأ لاتصال الجريان هو نفس المادة التي أوجبت حدوثه او انَّ المنشأ لذلك هو حدوث مادة اخرىٰ .

وأمَّا الوجودات الزمانية بالمعنىٰ الثاني : فالشك في موردها تارة يكون بنحو الشبهة الموضوعية واخرىٰ بنحو الشبهة الحكمية .

أما الشك بنحو الشبهة الموضوعية فهو مالو كانت حدود الحكم معلومة إلّا انَّ الشك وقع من جهة تحقق الحدِّ المقرر من الشارع خارجاً ، وهو على نحوين ، فتارة يكون الحد الشرعي هو عدم الزمان وتارة يكون الحدُّ الشرعي هو الزمان .

ومثال الأول : وجوب الإمساك ، فإنَّه محدَّد بعدم الغروب ، فلو وقع الشك في تحقق الغروب فإن استصحاب عدم الغروب ينقِّح موضوع وجوب الإمساك .

ومثال الثاني : صحة طواف الحج فإنَّها محددة شرعاً بشهر ذي الحجة ، فلو شك في بقاء ذي الحجة فإنَّ استصحاب بقائه ينقِّح موضوع صحة الطواف . والظاهر عدم الإشكال في جريان الإستصحابين .

وأما الشك بنحو الشبهة الحكمية فهو مالو وقع الشك في حدود الحكم المعلوم ، وهو تارة ينشأ عن شبهة مفهومية واخرىٰ عن تعارض الأدلة .

أمـا الاول : فـهو مـالو كـان الحدُّ المعتبر شـرعاً مـجملاً بـنحو الإجـمال المفهومي ، ومثال ذلك : مالو دلَّ الدليل على انَّ مشروعية نـافلة الليل مسـتمرة الى طلوع الفـجر إلّا انّـه لم يُـعلم مـاهو المراد من طلوع الفجر وهل هو الفـجر الصادق أو الفجر الكاذب ، فهنا لو طـلع الفجر الكاذب وشك المكلَّف في بـقاء شروعية نافلة الليل فهل له اسـتصحابها أو لا ؟

وأما الثاني : فهو مـالو كـانت الأدلة المحدِّدة للـحكم الشـرعي مـتعارضة ، ومثال ذلك : مالو دلت الروايات علىٰ انَّ أداء صـلاة الصـبح مسـتمر الى شـروق الشمس ، ودلَّت روايات اخرىٰ على ان وقت الأداء ينتهي بالإسفار فهنا لو وقع الإسفار هل يصح إستصحاب بقاء الأداء او لا ؟

ذهب الشـيخ الأنـصاري وصـاحب الكفاية رحمهما الله الى التـفصيل بـين افـتراض كون الزمان قيداً للحكم وبين افتراضـه ظـرفاً له فـالاول لا يـصح مـعه الإستصحاب بخلاف الثاني .

ثم انَّ هناك منشأ آخر للشك هو مالو كان الشك ناشئاً عـن احـتمال حـدوث تكـليف جـديد مـع احـراز انـتهاء أمـد التكـليف الاول . ومـثاله : مـالو عـلم المكلَّف بوجوب الكـون فـي مـنىٰ الى زوال يوم الثاني عشر ثـم عـلم بـتحقق الزوال الا انَّه شك في حدوث تكـليف جديد يستوجب البقاء الى يـوم الثـالث عشر ، كما لو تعرَّض للنساء أو الصـيد . وهـنا وقـع الكـلام فـي امكـان جـريان الإستصحاب أو عدمه . فراجع .

الإستصحاب في الشبهات الحكمية

وقع الكلام بين الأعلام فـي جـريان الإستصحاب في الشـبهات الحكـمية ، فذهب المشهور الى جريانه وفي مقابل دعوىٰ المشهور ذهب آخرون كـالشيخ النراقـي والسـيد الخـوئي رحمهما الله الى عـدم جريانه .

ولغرض تحرير محلِّ النزاع لابدَّ من بيان مقدمة نذكر فـيها انـحاء الشك فـي الحكم الشرعي :

النحو الاول : ان يكـون الشك فـي بقاء أصـل الجـعل والتشـريع ، والشك بـهذا النـحو لا يـتصور إلّا فـي حـالات

احتمال النسخ ، والإستصحاب الجاري في مورده هو استصحاب عدم النسخ ، وهو خارج عن محلّ البحث .

النحو الثاني : ان يكون الشك في بقاء المجعول والفعلية وان كان أصل الجعل مما لا شك في بقائه ، والشك في بقاء المجعول انّما يتصوَّر في حالات بلوغ الحكم مرحلة الفعلية ـ بسبب تحقق موضوعه من تمام حيثياته خارجاً ـ واحراز المكلَّف لذلك ، ثم يطرأ عليه الشك .

ومنشأ الشك في بقاء فعلية الحكم أحد أمرين :

الأمر الاول : هو الشك في بقاء موضوع الحكم خارجاً بعد ان كان محرزاً ، فالشك في بقاء الموضوع هو الذي نشأ عنه الشك في بقاء الفعلية ، فلو كان الموضوع محرز البقاء لكانت الفعلية كذلك ، إذ لا إشكال عندنا من جهة حدود موضوع الحكم بل انَّ حدوده معلومة لدينا ـ كما هو الفرض ـ غايته انَّ هذه الحدود ـ المحرز اعتبارها والواضح مفهومها ـ هل لا زالت متحققة خارجاً أو لا .

مثلاً : لو انَّ المكلَّف يعلم بفعلية طهارته من الحدث وذلك لتحقق موضوع الطهارة في حقه ـ والذي هو الوضوء وعدم صدور الناقض ـ ثم لو شك في بقاء الطهارة بسبب الشك في طروء الناقض ، فهذا الشك يكون من الشك في بقاء فعلية الحكم ، ومنشاؤه احتمال انتفاء الموضوع خارجاً .

ويُعبَّر عن الشبهة في هذا الفرض بالشبهة الحكمية الجزئية كما يُعبَّر عنها بالشبهة الموضوعية ، وقد كان السيد الخوئي ﷺ ـ بحسب نقل السيد الصدر ﷺ ـ يذهب الى عدم جريان الإستصحاب في الشبهة الحكمية الجزئية إلّا انَّه يصحح جريان الاستصحاب في مثل هذا الفرض بطريقة اخرىٰ أي بغير استصحاب فعلية الحكم الجزئي بل استصحاب عدم طرو الناقض مثلاً ، إذ انَّ لهذا العدم حالة سابقة متيقنة ، فحينما انتهىٰ من وضوئه كان يُحرز عدم صدور الناقض ، أو ان نستصحب بقاء الموضوع الوجودي الذي كان محرز التحقق سابقاً ، كما لو وقع الشك في بقاء وجوب النفقة على

الولد الفقير والذي كنا نعلم بفقره، فبدلاً من ان نستصحب بقاء فعلية الوجوب للنفقة نستصحب بقاء فقر الولد وعندها يتنقَّح موضوع الوجوب.

الأمر الثاني: الموجب للشك في بقاء الحكم المجعول هو الجهل بحدود دائرة الحكم المجعول من حيث السعة والضيق، وهذا ما ينشأ عن عدم معرفة حدود موضوع الحكم والذي يترتَّب على وجوده تحقق الفعلية للحكم.

ومثاله: مالو وقع الشك في نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيُّره بنفسه، فالشك في الحكم المجعول هنا نشأ عن عدم معرفة حدود موضوع الحكم بالنجاسة، وهل انَّ موضوعه هو التغيُّر بالنجاسة حدوثاً حتى ولو زال التغيُّر بعد ذلك أو انَّ موضوعه هو التغيُّر الفعلي، بمعنىٰ انَّ زوال التغيُّر ينفي موضوع الحكم بالنجاسة.

وهذا النحو من الشك هو المعبَّر عنه بالشبهة الحكمية، وهو محلُّ النزاع من حيث صحة جريان الإستصحاب في مورده أو لا، حيث ذهب المشهور الى صحة جريانه وفي مقابل دعوىٰ المشهور ذهب الشيخ النراقي والسيد الخوئي رحمهما الله الى عدم صحة جريانه على تفصيل ستأتي الإشارة اليه ان شاء الله تعالى.

أما كيفية جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية فهو انَّ المكلَّف يعلم بتحقق النجاسة للماء بسبب العلم بتحقق التغيُّر، وبعد ان يزول التغيُّر يشك في بقاء فعلية الحكم بالنجاسة، وعندئذٍ يجري استصحاب بقاء الفعلية للنجاسة.

وهنا ملاحظة لابدَّ من الإلتفات اليها للتعرُّف على ماهو محلُّ النزاع بالدقة، وهي انَّ الحكم المجعول على موضوعه تارة يكون انحلالياً، بمعنىٰ انَّه ينحلُّ الى أحكام بعدد أفراد موضوعه، ويكون الزمان الواقع ظرفاً لموضوع الحكم مقتضياً لتحصيص الموضوع الى حصص طولية أي الى حصص ممتدة في عمود الزمان.

ومثاله: وجوب النفقة على الزوجة، فإنَّ هذا الوجوب ينحلُّ الى وجوبات بعدد أفراد النفقة الممتدة في عمود الزمان، فالزمان الواقع ظرفاً للنفقة فرْد

النفقة وحصَّصها الى حصص طولية متعاقبة بتعاقب الزمن الى حين انتهاء أمد الزوجية « المقصود من الموضوع الاعم منه ومن المتعلَّق ».

هذا النحو من الأحكام وان كانت الشبهة فيه حكمية كلية إلّا انها خارجة عن محل النزاع ولا يصح القول بجريان الإستصحاب في موردها، وذلك لأن الشك فيها دائماً يكون مسبوقاً بعدم اليقين، ففي مثالنا لو كان موضوع وجوب النفقة مردداً بين الزوجة بنحو مطلق أو خصوص الزوجة الفقيرة، فلو كانت الزوجة في أوّل الأمر فقيرة فإنَّ الوجوبات المتعددة والمتعاقبة في عمود الزمان الى آخر يوم من الفقر لا مجال للشك فيها، إذ انَّها القدر المتقين من موضوع الوجوبات، أمَّا بعد الفقر فلا علم بالوجوب حتى يستصحب بعد الشك.

وبتعبير آخر: انَّ الافراد الطولية للنفقة بعد الفقر لم يكن لنا علم بوجوبها ومعه لا مجال لاستصحابها، إذ انَّه متقوم باليقين السابق وهو منتف بحسب الفرض.

وبهذا يتضح عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية إذا كانت من قبيل ما ذكرناه، ويتمحض محل النزاع بما اذا لم يكن الحكم انحلالياً ولم يكن الزمان الواقع ظرفاً للموضوع موجباً لتحصيصه الى حصص طولية.

ومثاله: الماء المتغير بالنجاسة، فإنَّ الماء المتغير واحد برغم تمادي الزمان فهو لا يتعدد بسبب تعاقب الزمان فلا يكون الزمان موجباً لتفريده وتحصيصه الى حصص متعاقبة، وبذلك يكون الحكم بالنجاسة الثابت لهذا الماء واحداً وغير منحلٍّ الى نجاسات متعددة، إذ لا معنىً لتعدُّد الحكم بالنجاسة بعد اتحاد الموضوع.

وهذا النحو من الأحكام هو محلُّ النزاع بين المشهور والسيد الخوئي ﷺ.

وبيان ذلك: انَّه لو وقع الشك في بقاء الفعلية للنجاسة بعد زوال التغيُّر فإنَّ بالإمكان استصحاب الفعلية المعلومة سابقاً أي قبل زوال التغيُّر، وهذا هو المعبَّر عنه باستصحاب الحكم

المجعول ، وهو الذي يبني المشهور علىٰ جريانه في مثل هذه الموارد . والسيد الخوئي ﷺ لا يختلف معهم في هذا المقدار ، وانَّما يدعي انَّ هذا الإستصحاب معارض دائماً باستصحاب عدم الجعل الثابت من الأزل ، اذ نتيجة كل واحدٍ من الإستصحابين منافية لنتيجة الإستصحاب الآخر .

ومنشأ دعوىٰ جريان استصحاب عدم الجعل هو ماذكرناه من انَّ المنشأ للشك في بقاء المجعول انَّما هو الجهل بسعة دائرة موضوع الحكم ، وهناك قدر متيقن نحرز موضوعيته للحكم وما سوىٰ ذلك لا تكون موضوعيته للحكم محرزة ، ولذلك يقع الشك في جعل الشارع للحكم على غير ذلك المقدار المتيقن ، وهذا ما يُصحِّح استصحاب عدم الجعل الثابت من الأزل أو المعلوم عدمه في صدر التشريع الإسلامي .

ولمَّا كانت نتيجة استصحاب عدم الجعل منافية لنتيجة استصحاب بقاء المجعول يسقط الإستصحابان معاً عن الحجيَّة .

ففي مثالنا يكون استصحاب بقاء الحكم بالنجاسة الى ما بعد زوال التغيُّر معارضاً باستصحاب عدم جعل النجاسة للماء بعد زوال التغيُّر ، ولذلك يسقطان عن الحجيَّة .

وكان نظر السيدد الخوئي ﷺ بحسب نقل السيد الصدر ﷺ هو عدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية مطلقاً ثم بنىٰ على عدم جريانه في خصوص الشبهات الحكمية الإلزامية دون الشبهات الحكمية الترخيصية .

ومثاله : مالو وقع الشك في بقاء الحلِّية للعصير العنبي بعد غليانه بالشمس فإنَّه يمكن استصحاب الحلية الثابتة له قبل الغليان ، وهذا الإستصحاب غير معارض باستصحاب عدم الجعل للإباحة ، وذلك لأن الإباحة ثابتة للأشياء كلها دون جعل . ومن هنا ليس لعدم الإباحة حالة سابقة متيقنة حتى يُستصحب .

الإستصحاب في المحمولات الثانوية

انَّ المستصحب إذا كان من قبيل

الموضوعات فإنَّ الشك فيه تارة يكون من جهة وجوده المحمولي، وتارة يكون من جهة عدمه المحمولي، بمعنى انَّ الشك في الموضوع تارة يكون من جهة الشك في بقائه في حيز الوجود بعد ان كان وجوده محرزاً وهذا هو الشك من جهة الوجود المحمولي والذي هو مفاد كان التامة.

وقد يكون الشك في الموضوع من جهة الشك في انتفاء العدم عنه بعد ان كان محرزاً وهذا هو الشك من جهة العدم المحمولي والذي هو مفاد ليس التامة.

وتلاحظون انَّ الوجود المحمولي والعدم المحمولي يُحملان على الموضوع ويتشكل من ذلك قضية حملية موضوعها أحد المهيات ومحمولها الوجود أو العدم وهذا النحو من القضايا هي المعبَّر عنها بالمحمولات الاولية. ومنشأ التعبير عنها بالمحمولات الاولية هو انَّه لا تخلو مهيَّة من المهيات من أحد هذين المحمولين، فإمَّا ان تكون موجودة أو معدومة وإلّا لزم إرتفاع النقيضين عن المهيَّة، وهو مستحيل.

وبما ذكرنا يتضح انَّ الذي يعرضه الشك هو المهيَّة المجرَّدة عن الوجود والعدم وتكون جهة الشك هي حيثية الوجود والعدم، إذ ان ملاحظة المهيَّة حال كونها موجودة معناه عدم الشك فيها من جهة بقاء الوجود وانتفائه فلا معنى لاستصحاب وجودها، وكذلك الحال لو لوحظت معدومة.

وباتضاح ذلك نقول: إنَّ المهيَّة المجرَّدة عن الوجود والعدم اذا وقع الشك في بقائها في حيِّز الوجود بعد احراز عروض الوجود لها في زمن سابق فلا ريب في جريان استصحاب وجودها، وهكذا لو كان المحرز هو عدمها ثم وقع الشك في انتفاء العدم عنها فإنه لا ريب في جريان استصحاب عدمها.

إذن لا كلام فيما لو كان المستصحب من قبيل المحمولات الأوليَّة، وانَّما الكلام فيما لو كان المستصحب من قبيل المحمولات الثانويَّة.

والمراد من المحمولات الثانويَّة هي المحمولات التي تعرض الموضوعات

بنحو مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة ويُعبِّر عن الاول بالوجود النعتي وعن الثاني بالعدم النعتي ، وهذا ما يقتضي الفراغ عن وجود تلك الموضوعات ، إذ انَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له ، فاتِّصاف شيء بوصفٍ وجودي بمفاد كان الناقصة أو بوصف عدمي بمفاد ليس الناقصة لا يتم إلّا بعد افتراض وجود ذلك الشيء ، وعندئذٍ يمكن ان تعرضه المحمولات الثانوية . فيقال : زيد أي الموجود عالم أو ليس بعالم .

ثم انَّ المقصود من المحمولات الثانويَّة هو الأعم من المحمولات التي تعرض الموضوعات بعد الفراغ عن وجودها المحمولي والمحمولات التي تعرض الموضوعات بواسطة محمولات ثانوية اخرىٰ . فإن بعض المحمولات يتوقف عروضها للموضوع على عروض محمولات ثانوية للموضوع ، وهذه هي المحمولات الثالثية ، وهكذا قد يتوقف عروض بعض المحمولات للموضوع على عروض محمولات ثالثية فتكون تلك المحمولات رابعية وهكذا ، فقولنا : « زيد متكلِّم » معناه الفراغ عن وجوده المحمولي ، إذ لا يتصف زيد بالتكلُّم مالم يكن موجوداً فالتكلُّم اذن من المحمولات الثانوية ، أما حينما يقال : « زيد فصيح » فإنَّ الاتصاف بالفصاحة لا يتوقف علىٰ وجود زيد فحسب بل هو منوط بكون زيد متكلماً ، إذ انَّ الإتصاف بالفصاحة فرع الإتصاف بالتكلُّم فهي إذن محمول ثالثي ، والتعبير عنه بالمحمول الثانوي انَّما هو في مقابل المحمول الأولي .

ومع اتِّضاح ماذكرناه نقول انَّ الشك في المحمولات الثانويَّة يمكن تصنيفه الى ثلاثة أقسام :

القسم الاول : ان يكون الشك في بقاء المحمول الثانوي مسبَّباً عن الشك في بقاء المحمول الأولي والذي هو الوجود ، كما لو شككنا في فقر زيد بسبب الشك في وجوده بحيث لو كان وجوده محرزاً لما وقع الشك في بقائه على الفقر بل يكون الفقر حينئذٍ محرزاً ، واذا كان كذلك فمآل الشك روحاً الى الشك في بقاء الموضوع وهو

زيد، ومن هنا وقع الإشكال في جريان استصحاب فقر زيد، إذ كيف يجري استصحاب المحمول مع افتراض انَّ الموضوع غير محرز، وليس من أثر يترتب على صفة الفقر إذ لم تكن هذه الصفة في موضوع، وإجراء الإستصحاب في الموضوع لا ينقِّح بقاء الفقر إلّا بنحو الأصل المثبت، إذ انَّ الفقر ليس من الآثار الشرعية لبقاء زيد وانما هو لازم عقلي استفيد من العلم الخارجي بأن زيداً اذا كان موجوداً فهو فقير.

فالنتيجة انه لا يجري استصحاب المحمول الثانوي اذا كان الشك فيه منسبباً عن عدم إحراز موضوعه أي عدم إحراز الوجود المحمولي لموضوعه، إلّا انَّ السيد الخوئي ﵀ توسل بوسيلة اخرىٰ لإثبات جريان الاستصحاب في هذا القسم، وذكر لذلك تقريبين:

التقريب الأول: انّه يمكن إحراز بقاء الإتصاف بواسطة استصحاب الموضوع المتصف بالوصف المشكوك في بقائه، فإنَّ الموضوع المتصف بذلك الوصف كان محرزاً ثم وقع الشك في بقائه، وعندئذٍ يمكن استصحاب الموضوع المتصف بذلك الوصف، فزيد المتصف بالفقر كان محرزاً ثم وقع الشك في بقائه وعندئذٍ يجري استصحاب متعلَّق اليقين.

وتلاحظون انَّ هذا التقريب يعتمد كون المستصحب هو مجموع الموضوع ومحموله، ونظَّر السيد الخوئي ﵀ لهذا القسم بما لو وقع الشك في بقاء الزوجية بسبب الشك في موت الزوج الغائب، فإنّه يمكن إحراز الزوجية بواسطة استصحاب بقاء الغائب المتصف بالزوجية، وحينئذٍ لا يصح لزوجة هذا الغائب الزواج من آخر.

ثم استدرك على ذلك بأن الآثار الشرعية التي تترتب على هذا الإستصحاب هي التي لا تتوقف على الإحراز الوجداني للبقاء، إلّا ان ذلك ليس تضييقاً لحجية الإستصحاب بل لأنَّ موضوع الأثر الشرعي هو الوجدان فلا الإستصحاب ولا الأمارة يوجبان ترتُّب ذلك الأثر، ومثاله: إطعام ذي المخمصة فإنّه منوط بإحراز وجوده

وجداناً.

التقريب الثاني: انَّ الأثر الشرعي لما كان مترتباً علىٰ موضوع مركب ـ من الموضوع ومحموله الثانوي ـ فإنه يمكن إحراز الموضوع المركب بواسطة استصحاب أجزائه، فوجود زيد لما كان محرزاً سابقاً فإنَّه يمكن استصحابه، وكذلك لمَّا كان الفقر لزيد محرزاً فإنَّه يمكن استصحابه لظرف الشك، وبهذا يتنَّقح الموضوع المركب ويترتب عندئذٍ الأثر الشرعي.

واتفاق ترتُّب الجزئين في الوجود لا يمنع من صحة استصحابهما بعد ان كانا متوفرين على أركان الإستصحاب، وقد بينا ذلك في استصحاب الموضوعات المركبة.

القسم الثاني: أن يكون الشك في بقاء المحمول الثانوي غير مُسبَّب عن الشك في بقاء المحمول الأولي « الوجود » أي غير مُسبَّب عن الشك في بقاء الموضوع بل الشك في المحمول الثانوي متحقق رغم احراز بقاء الموضوع.

ومثاله: مالو وقع الشك في بقاء زيد على الفقر مع إحراز بقاء زيد، وهنا لا ريب في جريان استصحاب الفقر وذلك لتوفُّره على أركان الإستصحاب، فقد كان الفقر محرزاً ثم وقع الشك في بقائه مع انحفاظ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فالقضية المتيقنة هي فقر زيد والقضية المشكوكة كذلك.

القسم الثالث: أنْ يكون الشك في بقاء المحمول الثانوي غير مُسبَّب أيضاً عن الشك في بقاء موضوعه إلّا انَّ المفترض في هذا القسم هو الشك في بقاء الموضع بالإضافة الى الشك في بقاء المحمول الثانوي.

ومثاله: مالو كنَّا نحرز وجود زيد كما نحرز إتِّصافه بالفقر إلّا انَّه وقع الشك في بقاء اتِّصافه بالفقر لاحتمال عروض صفة الغنىٰ عليه، واتفق أيضاً الشك في بقاء الوجود لزيد لاحتمال موته.

وفي هذا القسم وقع الإشكال في جريان استصحاب الإتصاف بالفقر، وذلك لعين الإشكال المذكور في القسم الأول، ويُضاف اليه هنا انَّ استصحاب الموضوع ـ بالإضافة الى انَّه لا ينقِّح بقاء الفقر باعتباره ليس أثراً شرعياً لبقاء

الموضوع ـ لا ينقّح بقاء الفقر من جهة كونه لازماً عقلياً له ، إذ انَّ بقاء زيد لا يلازم عقلاً بقاءه على صفة الفقر ، وذلك لاحتمال انتفاء صفة الفقر عنه حتىٰ مع افتراض وجوده .

وصفة الفقر انَّما كانت لازماً عقلياً لبقاء زيد في القسم الاول باعتبار افتراض وجود علم خارجي ببقاء زيد على الفقر لو كان موجوداً وهذا مالم نفترضه في هذا القسم .

وأجاب السيد الخوئي ﷺ عن هذا الإشكال بعين ما أجاب به الإشكال في القسم الاول .

وبما ذكرناه تتضح النتيجة فيما لو كان الشك في المحمول الثالث والرابع وهكذا ، فإنَّه يمكن تقسيم الشك في المحمول الثالث الى الأقسام الثلاثة ، فتارة يكون الشك في بقاء المحمول الثالث بسبب الشك في بقاء المحمول الثاني ، وقد لا يكون الشك في المحمول الثالث مُسبَّباً عن الشك في المحمول الثاني ، وهذا له حالتان فقد يكون المحمول الثاني محرز البقاء وقد لا يكون كذلك .

الإستصحاب في الموضوعات المُركَّبة

موضوعات الأحكام الشرعية على نحوين ، فتارة تكون بسيطة واخرىٰ تكون مركبة ، ولا إشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات البسيطة إذا كانت واجدة لأركان الإستصحاب ، ومثاله : حدث الحيض ، إذ هو موضوع المجموعة من الأحكام الشرعية ، بمعنىٰ ان هذه الأحكام لا يتوقف ترتُّبها على أكثر من حدث الحيض .

وأما الموضوعات المركَّبة من أكثر من جزء أو من جزء وشرط فلها صورتان :

الصورة الأُولى : انْ يكون الموضوع للحكم الشرعي هو المجموع ، بمعنىٰ ان الشارع لاحظ الأجزاء والشرائط المعتبرة عنده وانتزع عنها عنواناً بسيطاً هو عنوان المجموع أو ما يؤدي مؤداه ، كأنْ تكون الأجزاء والشرائط لوحظ بعضها متقيداً بالآخر بحيث يكون التقيُّد هو المطلوب للمولى .

وفي مثل هذه الحالة لا يجري الإستصحاب إلّا ان يكون عنوان

المجموع مثلاً أو عنوان الإقتران متوفِّراً علىٰ ركني الإستصحاب ، أما استصحاب كل جزء على حدة ـ لو كان لكل جزء حالة متيقنة ـ فإنَّه لا يُنتج المطلوب إلّا بناء على القول بالأصل المثبت ، وذلك لأن إستصحاب الجزء الاول يُثبت بقاء الجزء الاول في ظرف الشك ، وكذلك استصحاب الجزء الثاني ، وعندها نحرز بقاء الجزءين إلّا انَّ ذلك ليس هو موضوع الحكم الشرعي ـ كما هو المفترض ـ حيث افترضنا انَّ موضوعه المجموع وهو غير المستصحب في الإستصحاب الاول والثاني ، نعم لازم بقاء المستصحب الاول والمستصحب الثاني الى ظرف الشك هو تحقق المجموع في ظرف الشك ، إلّا انَّه لمَّا كانت الآثار الشرعية المترتبة علىٰ لوازم المستصحب العقلية غير حجة ، لعدم حجية الأصل المثبت ، فهذا يقتضي عدم ترتُّب أي فائدة على الإستصحاب ، وهذا ما يساوق عدم حجيتهما .

وهكذا لو كان أحد الجزئين ثابتاً بالوجدان وكان للجزء الآخر حالة سابقة متيقنة فإنَّ استصحابه لا ينقِّح موضوع الأثر الشرعي الّا بواسطة اللازم العقلي الساقط عن الإعتبار .

الصورة الثانية : ان يكون موضوع الحكم الشرعي مجموعة من الأجزاء بحيث يكون كل واحدٍ منها معتبراً في ترتب الحكم الشرعي ، بمعنىٰ انَّ المعتبر هو تحقق هذه الأجزاء بنفسها دون ان ينتزع من مجموعها عنوان بسيط بل هي متىٰ ما ثبت تحققها بنحو من أنحاء الإثبات ترتَّب الحكم الشرعي .

وفي مثل هذه الصورة يمكن إجراء الإستصحاب في كل جزء كانت له حالة سابقة متيقنة ثم شك في بقائه ، فلو كان أحد الجزئين محرزاً وجداناً وكان الآخر غير محرز الوجود إلّا ان وجوده كان محرزاً ، فإن بالإمكان تنقيح الموضوع المركب بواسطة الوجدان والتعبُّد الإستصحابي .

وباتضاح المراد من الموضوعات المركبة يصل البحث لبيان أنحاء التركب في الموضوعات لتتَّضح الحالات التي يمكن ان يكون فيها الموضوع المركب من قبيل الصورة الاولىٰ ، وماهي

الضابطة لاندراج الموضوعات المركبة في الصورة الاولىٰ أو الثانية ، فنقول :

إنَّ المحقق النائيني ﷺ ذكر ان التركُّب في الموضوعات المركَّبة علىٰ أنحاء :

النحو الأول : ان يكون الموضوع مركَّباً من جوهرٍ وعرضه ، وبتعبير المحقق النائيني ﷺ ان يكون الموضوع مركباً من العرض ومحلِّه « الجوهر » ، بمعنىٰ أخذ العرض وصفاً لمعروضه بنحو الوجود النعتي وبمفاد كان الناقصة ، فيكون وجود العرض قائماً بالغير « الجوهر » . وهنا يكون الموضوع هو التقيُّد المنتزع عن أخذ المولىٰ العرض قيداً لمعروضه ولحاظه بما هو وصف قائم به .

ومثال ذلك : العدالة للإنسان عندما تؤخذ وصفاً وقيداً للإنسان في موضوع من موضوعات الأحكام الشرعية ، فعلاقة العدالة بالإنسان حينئذٍ علاقة العرض بمحلِّه بنحو الوجود النعتي والذي يعتمد ملاحظة العرض باعتباره وجوداً غيرياً أي وصفاً ونعتاً قائماً بمحلِّه ومعروضه .

وهذا هو معنىٰ وجود العرض بمفاد كان الناقصة والذي يعنى حمل أحد الوجودين على الوجود الآخر على أن يكون المحمول وصفاً للمحمول عليه فنقول : كان زيد عادلاً وذلك في مقابل الوجود المحمولي والذي هو مفاد كان التامة حيث يكون فيها المحمول هو الوجود ويكون الموضوع مهيَّة من المهيَّات ، فالوجود النعتي هو ثبوت شيء لشيء وأما الوجود المحمولي فهو ثبوت الشيء . وقد أوضحنا ذلك في محلِّه ، فراجع .

وفي مثل هذه الصورة يكون المستصحب هو التقيُّد ، فلو لم تكن له حالة سابقة فإنَّ الإستصحاب لا يجري في مورده ، فلو كان المعروض ثابتاً بالوجدان مثلاً ، وكان عرضه غير محرز الوجود إلّا انَّ له حالة سابقة فإنَّ الإستصحاب لا يجري لغرض إحرازه ، وذلك لأنَّه لا ينتج التقيُّد ـ والذي هو موضوع الحكم الشرعي ـ إلّا بواسطة الأصل المثبت ، كما أوضحنا ذلك فيما سبق .

النحو الثاني : ان يكون الموضوع

مركّباً من الجوهر وعددم العرض علىٰ ان يكون عدم العرض قيداً لمحلّه « الجوهر » ، بمعنىٰ انّ المولىٰ لاحظ عدم العرض باعتباره وصفاً لمحلّه وانتزع عن ذلك عنواناً بسيطاً هو التقيّد ـ كما هو في النحو الاول ـ.

وعدم العرض في المقام هو المعبَّر عنه بالعدم النعتي ، والذي يكون فيه عدم العرض وصفاً لمعروضه بمفاد ليس الناقصة ، وذلك في مقابل العدم المحمولي والذي يكون فيه عدم العرض مثلاً منفياً بقطع النظر عن معروضه أي بمفاد ليس التامة النافية لوجود الشيء رأساً لا أنها تنفي اتّصاف شيء بشيء كما هو الحال في ليس الناقصة .

ومثال العدم النعتي عدم الفسق إذا أُخذ قيداً للإنسان في موضوع من موضوعات الأحكام ، وهذا يعني انَّ موضوع الحكم هو العنوان البسيط المنتزع عن أخذ عدم الفسق وصفاً لمعروضه « الإنسان » . ومن هنا لا يتأتىٰ الإستصحاب إلّا ان تكون لنفس التقيُّد حالة سابقة متيقنة ، أما لو لم يكن كذلك وكان الإنسان مثلاً محرزاً وجداناً وعدم الفسق ليس محرزاً فعلاً إلّا انه كان محرزاً فإن استصحاب التقيُّد بعدم الفسق غير واجد لأركانه ، واما استصحاب عدم الفسق فإنَّه لا يثبت التقيد إلّا بواسطة الاصل المثبت .

النحو الثالث : ان يكون الموضوع مركّباً من جوهرين ، كما لو كان موضوع وجوب الصدقة المنذورة هو وجود رجلين هما زيد وبكر .

وهنا يكون جريان الإستتصحاب في كل جزء على حدة أو عدم جريانه منوطاً بكيفية لحاظ المولىٰ للموضوع المركب ، فلو لاحظ الأجزاء بنحو يكون كل واحدٍ منهما متقيداً بالآخر ـ بحيث ينتزع عن ذلك عنوان بسيط كعنوان التقارن مثلاً ـ فإن الإستصحاب لا يجري بنفس التقريب السابق ، وأما اذا لوحظت الأجزاء بنحو يكون كل جزء دخيلاً في ترتُّب الحكم ، وليس لشيء آخر ـ غير تحقق نفس الأجزاء ـ دخل في ترتب الحكم على موضوعه .

فهنا لا مانع من جريان الإستصحاب في كلٍّ جزء علىٰ حدة لإثبات تحققه لو

كان لذلك الجزء حالة سابقة ، فلو كانت بعض الأجزاء محرزة وجداناً وكان البعض الآخر غير محرزٍ إلّا انَّ لها حالة سابقة فإنَّ بالامكان استصحابها ، فيتنقَّح موضوع الحكم المركب بواسطة الوجدان والتعبُّد الإستصحابي .

النحو الرابع : ان يكون الموضوع مركباً من عرضين لجوهر واحد أو من عرضين لجوهرين .

ومثال الاول : جواز الإئتمام فإنَّ موضوعه مركَّب من عرضين لمحلٍّ واحد وهما العدالة والذكورة .

ومثال الثاني : استحقاق الولد للميراث ، فإنَّ موضوعه مركَّب من عرضين لمحلَّين ، الاول هو إسلام الولد ، والثاني هو موت الأب ، فالاول عرض لمحل وهو الولد ، والثاني عرض لمحلٍّ آخر وهو الأب ، ويجري في هذا النحو ما ذكرناه في النحو الثالث . ثم انَّ هناك أنحاء للموضوعات المركبة تُعرف بملاحظة ماذكرناه .

اذا اتضحت أنحاء التركُّب في الموضوعات نقول : انَّه قد يُحرز تواجد تمام أجزاء الموضوع ، وهنا لا كلام فيما اذا لم يكن التركب من قبيل الصورة الأولىٰ ، أما في الصورة الاولىٰ فلابدَّ من إحراز العنوان البسيط المنتزع عن أخذ أحد الجزئين قيداً للآخر . وادعىٰ المحقق النائيني ﷺ انَّ النحو الاول والثاني لا يكونان إلّا من هذا القبيل ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان استصحاب العدم النعتي .

وقد يكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان والآخر غير محرز إلّا ان له حالة سابقة متيقنة ، وهنا يجري الإستصحاب في الجزء الآخر ، ويتنقَّح بذلك موضوع الحكم الشرعي ، طبعاً في غير الصورة الاولىٰ .

وقد يكون كلا الجزئين غير محرزين ثم يحصل العلم بتحققهما إلّا انَّه يقع الشك في تقدُّم أحدهما بالنسبة للآخر ، وهذه الحالة لها ثمان صور كما أفاد السيد الخوئي ﷺ .

الصورة الأُولىٰ : ان نجهل بزمن تحقق كلا الجزئين ، وهذا هو المعبَّر عنه بمجهولي التاريخ ، ومثاله : ان نعلم بموت زيد ونعلم باسلام ولده بعد العلم بعدمهما ، إلّا اننا نشك في تقدُّم اسلام

الولد على موت الأب أو العكس ، كما انَّه لا نعلم بتاريخ الاسلام ولا تاريخ الموت .

الصورة الثانية : نفس الصورة الاولىٰ إلّا انَّ تاريخ أحدهما معلوماً ، كأن نعلم بأنَّ موت زيد وقع يوم الجمعة إلّا انَّنا نشك في تاريخ اسلام الولد وهل وقع قبل يوم الجمعة أو بعده .

وكلّ من هاتين الصورتين ينقسم الى قسمين :

القسم الاول : ان يكون الأثر الشرعي مترتباً على تأخر أحدها عن الآخر أو سبْق أحدهما الآخر ، كأن يكون استحقاق الميراث مترتباً على تأخر موت الأب عن اسلام الولد أو تقدّم اسلام الولد على موت الأب .

القسم الثاني : ان يكون الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحد عنواني التقدم أو التأخر .

وبضرب الصورتين في القسمين يكون حاصل الصور أربع . ثم انَّ الأثر الشرعي المترتِّب على وجود أحد عنواني التقدم أو التأخر ، تارة يكون أي الأثر الشرعي مترتباً علىٰ الوجود المطلق المعبَّر عنه بالوجود المحمولي والذي يكون بمفاد كان التامة ، وتارة يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود النعتي بمفاد كان الناقصة ، وقد أوضحنا المراد من ذلك وسيأتي مزيد توضيح لذلك .

وأما الأثر المترتب على عدم أحد العنوانين فإنه تارة يكون مترتباً على العدم المحمولي بمفاد ليس التامة ، وتارة يكون مترتباً على العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة .

فهذه صور أربع وبضمها الى الصور الاربع الآنفة الذكر يكون حاصل الصور ثمان ، وسيأتي ايضاح هذه الصور جميعاً تحت عنوان استصحاب مجهولي التاريخ .

الإستصحاب القهقرائي

وهو الذي يكون فيه المتيقن متأخراً عن المشكوك ، فهو على خلاف طبع الإستصحاب ، حيث يكون فيه متعلَّق اليقين متقدماً على متعلَّق الشك ، فأولاً يكون المكلَّف متيقناً بوجود الشيء ثم يعرض له الشك في بقائه ، أما

الإستصحاب القهقرائي فهو على عكس ذلك تماماً، إذ انَّ الحالة المتأخرة عند المكلَّف ـ في مورده ـ هي اليقين ويُراد منه اسراء حالة اليقين الثابتة فعلاً الى حالة الشك الثابتة في الزمن السابق.

مثلاً: لو كان المكلَّف على يقينٍ فعلي بعدالة زيد إلّا انَّه يشك في اتِّصافه بالعدالة قبل شهر، إذ لو كان عدلاً قبل شهر لكان الطلاق الذي أُوقع أمامه في ذلك الوقت صحيحاً.

والظاهر انَّه لم يختلف أحد في عدم حجية هذا النحو من الاستصحاب، إلّا ما نُسب الى الأُستاذ الشريف أو بعض تلامذته ـ كما ذكر ذلك المحقق النائيني ﷺ ـ وذلك لعدم شمول أدلة الحجية للإستصحاب لهذا الفرض، إذ لا يكون نقض اليقين بالشك المنهي عنه في أدلة الإستصحاب متحققاً في هذا الفرض، وعندها لا يجري الإستصحاب لاعتبار ذلك في جريانه.

ثم انَّ هناك حالة ذكر جمع من العلماء جريان الإستصحاب القهقرائي في موردها وهي مالو اتفق اليقين بظهور لفظ في معنى إلّا انَّه وقع الشك في انَّ هذا الظهور الفعلي هل هو كذلك في زمن صدور النص مثلاً أو لا بأن كان اللفظ ظاهراً في معنىً آخر ثم انتقل منه الى المعنىٰ الظاهر فعلاً.

فالإستصحاب القهقهرائي يثبت به ان ظهور اللفظ في زمن النص هو ما عليه الظهور فعلاً، مثلاً لو كنَّا نحرز انَّ لفظ الصعيد ظاهر في مطلق وجه الارض إلّا انَّا نشك فيما هو المعنى الظاهر من لفظ الصعيد في زمن النص وهل هو ما عليه الظهور الفعلي أو انَّه كان ظاهراً في معنىً آخر ثم انتقل بتمادي الزمن الى المعنى الذي عليه الظهور الفعلي، وبالإستصحاب القهقرائي نسرِّي اليقين الثابت فعلاً الى زمن الشك المتقدم.

الّا انَّ السيد الصدر ﷺ ذكر انَّ ذلك لا يثبت بواسطة الإستصحاب القهقهرائي وانَّما يثبت بواسطة أصالة الثبات، والتي هي من الاصول العقلائية، ولمزيد من التوضيح راجع عنوان أصالة الثبات.

الإستصحاب الكلِّي

الإستصحاب ـ كما ذكرنا في أقسامه ـ

قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً ، والتعرُّف على الفرق بينهما يتم بملاحظة المستصحب ، فمتىٰ ما كان المستصحب جزئياً فالإستصحاب في مورده جزئي ، ومتى ما كان المستصحب كلياً فالإستصحاب عندئذٍ كلِّي ، فالتقسيم في المقام بلحاظ المستصحب .

ثم انَّه قد يكون المستصحب الكلي حكماً شرعياً كما قد يكون موضوعاً لحكم شرعي ، فالاول من قبيل طبيعي الوجوب وجامع الحكم التكليفي الأعم من الوجوب والإستحباب أو جامع الحكم الالزامي الأعم من الحرمة والوجوب ، والثاني مثل جامع الحدث الأعم من الحدث الأكبر والأصغر .

ثم انَّه لا فرق في المستصحب الكلِّي بين ان يكون من قبيل العناوين المتأصلة كالجواهر والأعراض أو من قبيل الإعتبارات كالاحكام الشرعيَّة التكليفية والوضية أو من قبيل العناوين الإنتزاعية والتي تنتزع من اضافة شيء لآخر .

ثم انَّ المصحح لجريان الإستصحاب الكلِّي أمران :

الأول : ان يكون المستصحب كلياً ، بمعنىٰ انَّ الذي تواردت عليه حالتا اليقين والشك هو الكلِّي .

الثاني : ان يكون لاستصحابه بعنوانه الكلِّي أثر شرعي ، فلو لم يكن الأثر الشرعي مترتباً على المستصحب بعنوانه الكلِّي فإنَّ الإستصحاب الكلِّي لا يجري في مورده .

مثلاً : لو كان المكلف على يقين بجامع الحدث الأعم من الأكبر والأصغر ثم شك بعد ذلك في بقائه فليس له ان يستصحب جامع الحدث لو كان الأثر الذي يريد ترتيبه مختصاً بالحدث الأكبر كحرمة المكث في المسجد أو عبور أحد المسجدين المعظمين ، وذلك لانَّ الحدث الأكبر بخصوصه ـ والموجب لهذا الأثر الخاص ـ لم يكن متيقناً وانَّما المتيقن هو الجامع الأعم منه ومن الحدث الأصغر .

وهذا بخلاف مالو كان الأثر مترتباً على الأعم منهما ، فإنَّه لا ريب في صحة جريان استصحاب الكلِّي لترتيب ذلك الأثر ، مثلاً : لو كان الاثر من قبيل مس

كتابة القرآن المجيد أو الدخول في الصلاة أو الطواف الواجب فإنَّ استصحاب جامع الحدث يُنتج عدم صحة الدخول في الصلاة وكذلك بقية الآثار المشتركة .

ثم انَّ الشيخ الانصاري ﷺ وتبعه الشيخ صاحب الكفاية ﷺ قسموا الإستصحاب الكلِّي الى ثلاثة أقسام وأضاف السيد الخوئي ﷺ قسماً رابعاً :

القسم الاول : ان يُفترض تحقق العلم بوجود الكلِّي وذلك بواسطة العلم بوجود فرده ثم يقع الشك في بقاء ذلك الفرد وهذا يقتضي الشك في بقاء الكلِّي ، إذ انَّ الشك في انتفاء الفرد ملازم في هذا الفرض للشك في انتفاء الكلِّي ، وذلك لأن العلم بالكلِّي نشأ ـ كما هو الفرض ـ عن العلم بوجود فرده .

ومثاله : مالو علم المكلَّف بأنه رزق غلاماً ذكراً « هو زيد » ولم يكن قد رزق قبله بمولود فهنا يحصل له العلم بوجود جامع الولد له ، ثم لو شك في بقاء ولده زيد فإنَّ ذلك يساوق الشك في بقاء كلِّي الولد .

وعندئذٍ ان كان الأثر الشرعي مترتباً على بقاء زيد الولد بعنوانه الشخصي فإنَّ الذي يجري هو الإستصحاب الشخصي دون الكلِّي ، مثلاً لو كان الأب قد نذر ان يعقَّ عن ولده زيد في اليوم السابع فإنَّ الاستصحاب الجاري عند الشك في البقاء انَّما هو الإستصحاب الشخصي ، وذلك لانَّ الأثر الشرعي وهو وجوب العقيقة في اليوم السابع انَّما هو مترتب على بقاء زيدٍ الولد لا انَّه مترتب على كلِّي الولد ، نعم لو كان الاثر المراد ترتيبه هو وجوب النفقة فإنَّ الإستصحاب الجاري حينئذٍ هو الإستصحاب الكلِّي ، وذلك لأن موضوع هذا الأثر هو وجود كلِّي الولد .

القسم الثاني : ان يُفترض تحقق العلم بوجود الكلِّي في ضمن فردٍ غير متشخِّص ـ فيكون الكلِّي وكذلك الفرد محرز الوجود ، غايته انَّ الفرد المحرز الوجود مجهول الهويَّة ـ ثم بعد ذلك أحرزنا إرتفاع فردٍ معين إلّا انَّه وقع الشك من جهة انَّ الفرد المنتفي هل هو الواقع في ضمن الكلي حتىٰ ينتفي مع ارتفاعه الكلِّي أو انَّه لم يكن الواقع في ضمن الكلِّي ، وهذا ما سبَّب الشك في

بقاء الكلّي .

ومثاله : مالو علم المكلّف بصدور كلّي الحدث منه الّا انّه لم يكن يعلم انَّ الحدث الصادر عنه هل هو في ضمن حدث البول أو الجنابة ، ثم انّه لو توضأ بعد ذلك فلا محالة يقع الشك منه في بقاء كلّي الحدث ، إذ لو كان الحدث الذي صدر منه هو حدث البول فقد ارتفع يقيناً ولو كان الحدث الصادر منه هو الجنابة فهو باقٍ يقيناً ، ولمّا لم يكن يعلم بهويَّة الفرد الواقع في ضمن كلّي الحدث أوجب ذلك الشك في بقاء كلّي الحدث .

وبهذا يتضح انَّ الذي يمكن استصحابه في هذا القسم هو الكلي فحسب ولكن شريطة ان يكون لاستصحابه أثر شرعي كما في المثال حيث انَّ لاستصحاب جامع الحدث أثراً شرعياً وهو حرمة مس كتابة القرآن الكريم والدخول في الصلاة والطواف الواجب ، إذ ان ذلك من آثار كلّي الحدث الأعم من الأكبر والاصغر .

وأمّا استصحاب الجزئي فلا يمكن جريانه في هذا القسم ـ كما ذكرنا ـ وذلك لأن مورده مردد بين ماهو معلوم الإرتفاع وهو حدث البول ـ كما في المثال ـ وبين ماهو مشكوك الحدوث وهو حدث الجنابة .

ومن هنا لا يمكن ترتيب الآثار المختصة بأحدهما ، فلا يمكن الحكم بحرمة المكث في المسجد والذي هو أثر شرعي للحدث الأكبر ، كما انَّ الاثر الخاص بالحدث الاصغر لو اتفق لا يمكن ترتيبه لو كان الأكبر هو المعلوم الإرتفاع .

القسم الثالث : ان يُفترض تحقق العلم بالفرد وهذا يقتضي تحقق العلم بوجود الكلّي الواقع في ضمن الفرد ثم انَّه لو حصل العلم بارتفاع الفرد إلّا انَّه نحتمل بقاء الكلّي ضمن فرد آخر كان موجوداً قبل إرتفاع الفرد الاول أو انَّ الفرد الآخر حدث ساعة انتفاء الفرد الاول المعلوم الحدوث .

ومثاله : مالو علم المكلّف بصدور حدث البول منه ، فهو حينئذٍ يعلم بصدور كلّي الحدث ، ثم لو أحرز ارتفاع حدث البول بواسطة الوضوء إلّا انَّه احتمل طروء حدث الجنابة له قبل

إرتفاع حدث البول أو ساعة ارتفاعه، فهو حينئذٍ وان كان يقطع بارتفاع حدث البول إلّا انَّه لا يقطع بارتفاع كلِّي الحدث لاحتمال طرو حدث الجنابة عنه قبل ارتفاع حدث البول أو حين ارتفاعه بحيث لم يتخلل وقت لم يكن محدثاً.

وهنا يقع البحث عن امكان إجراء استصحاب الكلِّي باعتبار انَّ كلِّي الحدث كان متيقناً ثم وقع الشك في بقائه.

هذه هي الأقسام الثلاثة التي ذكرها الشيخ الانصاري ﷺ وأضاف اليها السيد الخوئي قسماً رابعاً وهو:

القسم الرابع: هو مالو أُحرز وجود فرد معين ومشخَّص، وهذا يستوجب إحراز وجود الكلِّي في ضمنه، واتفق ان كان هناك علم بفرد متعنون بعنوان معين إلّا انَّه لا ندري انَّ هذا الفرد ذو العنوان هل هو عينه الفرد الاول أو انَّه فرد آخر، ثم لو حصل العلم بارتفاع الفرد الاول المعين فإنَّه يقع الشك في بقاء الكلِّي، لأنَّه ان كان الفرد ذو العنوان هو عينه الفرد الاول فهذا يعني ارتفاعه قطعاً وبه يرتفع الكلِّي ايضاً، وان كان الفرد ذو العنوان مغايراً للفرد الاول فهذا يعني بقاء الكلِّي جزماً في ضمن الفرد ذي العنوان، ولمَّا لم نكن نحرز انطباق الفرد ذي العنوان على الفرد الاول يقع الشك في بقاء الكلِّي.

ومثاله: مالو علم المكلَّف بغرق ولده زيد فهو إذن يعلم بغرق إنسان، ولو اتفق ان علم أيضاً بغرق شاب إلّا انَّه لم يُحرز انَّ هذا الشاب هو ابنه زيد أو انّه فرد آخر. ثم انَّ هذا المكلَّف لو انقذ ولده من الغرق فإنَّه يظلُّ محتملاً لبقاء كلِّي الإنسان في حالة الغرق، وذلك لاحتمال ان يكون عنوان الشاب المعلوم كونه في حالة الغرق هو فرد آخر غير ولده الذي أنقذه، وحينئذٍ يقع البحث في جريان استصحاب الكلِّي في هذا الفرض.

استصحاب مجهولي التاريخ

ومحلُّ البحث هو مالو كان موضوع الحكم الشرعي مركباً من جزئين محرزين فعلاً إلّا انَّه وقع الشك في تقدم أحدهما بالنسبة للآخر وتأخر أحدهما بالنسبة للآخر مع افتراض الجهل

بتاريخيهما .

ويمكن تصنيف هذا الفرض الى أقسام :

القسم الأول : هو ان يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود المطلق المعبَّر عنه بالوجود المحمولي والذي هو مفاد كان التامة ؛ ويتضح ذلك بملاحظة صوره الخمس :

الصورة الاولىٰ : ما إذا كان الأثر الشرعي مركباً من جزئين وهو تقدم أحد شيئين على الآخر بمعنى انَّ المعتبر هو وجود التقدُّم بمفاد كان التامة المعبَّر عنه بالوجود المحمولي والذي هو عبارة عن ثبوت الشيء ووجوده لا ثبوت شيء لشيء كما هو الحال في الوجود النعتي .

ومثال هذه الصورة : هو مالو كان موضوع استحقاق الولد للميراث هو تقدُّم موت الأب على موته على نحو يكون التقدُّم المعتبر في الأثر الشرعي هو وجود التقدم بمفاد كان التامة ، ولمَّا كنَّا محرزين لعدم التقدم حينما لم يكونا ميتين فإنَّه يمكن استصحاب عدم التقدم أي عدم تحقق وجود التقدم لموت الأب المحرز سابقاً وبه ينتفي استحقاق الولد للميراث . ولا يجري استصحاب عدم التقدم لموت الإبن ، وذلك لافتراض عدم وجود أثر شرعي على تقدم موت الإبن كما لو افترضنا ان الأب كان كافراً فتقدم موت الإبن لا يوجب استحقاقه للميراث ، فلا معنى حينئذٍ لاستصحاب عدم التقدم لموت الإبن .

الصورة الثانية : نفس الصورة الاولىٰ إلّا انَّه يُفترض فيها وجود أثر شرعي مترتب على تقدُّم الجزء الثاني على الاول .

ومثاله : مالو كان استحقاق الإبن للميراث مترتب على وجود التقدم لموت الأب بالنسبة لموت الإبن ، وكان استحقاق الأب للميراث مترتباً على وجود التقدُّم لموت الإبن بالنسبة لموت الأب . فلو كنا نعلم بعدم موتهما ثم أحرزنا ذلك ووقع الشك في التقدم بالنسبة للاول على الثاني وكذا العكس .

وهنا يجري استصحاب عدم التقدم لموت الإبن على موت الاب وهذا ينتج عدم استحقاق الإبن للميراث ، وكذلك يجري استصحاب عدم التقدم لموت

الأب على موت الإبن، وهذا ينتج عدم استحقاق الأب للميراث، وليس بين الإستصحابين تعارض لإحتمال ان موتهما تم في وقت واحد.

الصورة الثالثة: نفس الصورة الثانية إلّا انَّه يضاف عليها إحراز وجود التقدم لأحدهما أجمالاً، وهنا لا يأتي احتمال تزامن موتهما، ولذلك يتعارض الإستصحابان للعلم الإجمالي بمنافاة أحدهما للواقع، فإجراء أحد الإستصحابين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، كما انَّ إجراءهما معاً يستلزم المخالفة القطعية للواقع، فلا محيص عن سقوط كلا الاستصحابين عن الإعتبار.

الصورة الرابعة: نفس الصورة الاولىٰ إلّا انَّه يُفترض انَّ للتقدُّم بالنسبة للجزء الاول على الثاني أثراً شرعياً كما انَّ للتأخر بالنسبة للاول على الثاني أثراً شرعياً آخر، وهنا يجري استصحاب عدم التقدم كما يجري استصحاب عدم التأخر، ولا تعارض بين الإستصحابين لاحتمال تزامن الجزئين في التحقق.

ومثال ذلك: مالو كان استحقاق الوارث الوحيد لميراث المورِّث مترتباً على تحقق التقدُّم بالنسبة لاسلام الوارث على موت المورِّث، وكان تحقق التأخر لإسلام الوارث موضوعاً لأثرٍ شرعي آخر وهو استحقاق الإمام للميراث.

وهنا يجري استصحاب عدم التقدُّم أي عدم تحقق التقدُّم لإسلام الوارث على موت المورِّث، ويجري أيضاً استصحاب عدم تحقق التأخر لإسلام الوارث فلا يكون للإمام ميراث المورِّث، وليس بين الإستصحابين تعارض لإحتمال انَّ اسلام الوارث تزامن مع موت المورِّث.

الصورة الخامسة: نفس الصورة الرابعة إلّا انَّه يُفترض فيها وجود علم اجمالي بتحقق التقدم لأحدهما على الآخر، وهنا يسقط كلا الاستصحابين عن الحجية، إذ انَّ إجراءهما معاً مستوجب للمخالفة القطعية للواقع واجراء أحدهما المعين دون الآخر بلا مرجِّح.

القسم الثاني: ان يكون الأثر الشرعي مترتباً علىٰ العدم المحمولي

والذي هو مفاد ليس التامة النافية للوجود عن معروضها، وذلك في مقابل ليس الناقصة والتي تصف معروضها بوصف عدمي، فحينما يقال: ليس زيد، فهذا معناه نفي الوجود عن زيد، وأما حينما يقال: ليس زيد عالماً فإنَّ ليس في المثال لا تنفي الوجود عن زيد وانما هي متصدّية لوصفه بعدم الإتصاف بالعالميّة، أي انَّ وظيفتها هو ربط السلب بالموضوع، وهذه هي المعبَّر عنها بليس الناقصة، والعدم المفاد بواسطتها هو العدم النعتي.

وكيف كان فالاثر الشرعي المفترض في هذا القسم مترتب على العدم المفاد بواسطة ليس التامة والذي هو العدم المحمولي النافي للوجود عن موضوعه.

ومثاله مالو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم موت الأب حين موت الولد، وهناك أثر آخر مترتب على عدم موت الولد حين موت الأب، وهنا لو كان المكلف يعلم بعدم موتهما ثم علم بموتهما إلّا انَّه شك في انَّ موت الأب هل تمَّ حين عدم موت الولد أو انَّ موت الولد تم حين عدم موت الأب، وعندئذٍ يجري استصحاب عدم موت الأب حين موت الولد ويترتب على ذلك استحقاق الأب للميراث إلّا انَّ هذا الإستصحاب معارض باستصحاب عدم موت الولد حين موت الأب ويترتب على ذلك استحقاق الولد لميراث الأب، وحينئذٍ يسقطان عن الحجية.

هذا هو مبنىٰ الشيخ الانصاري ﵀ وجمع من الأعلام إلّا ان صاحب الكفاية ﵀ لم يقبل بذلك وبنى على عدم جريان الإستصحاب في نفسه بقطع النظر عن التعارض، وذلك لاحتمال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين والحال انَّه يعتبر في جريان الإستصحاب احراز اتصالهما، وسياتي ايضاح ذلك تحت عنوان اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وعلى أيٍّ تقدير فإن الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية ﵄ يتفقان على عدم حجية الإستصحاب في الفرض المذكور، والاختلاف بينهما انما هو في منشأ سقوط الإستصحاب عن الحجية، فالشيخ الانصاري ﵀ يرىٰ

انَّ المنشأ لذلك هو التعارض ، وهذا يعني جريان كلٍ منهما ثم سقوطهما بالمعارضة ، أما صاحب الكفاية ﷺ فيرىٰ انَّ المنشأ لذلك هو عدم توفُّر هذا الإستصحاب على أحد شرائط جريانه وهو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

والثمرة التي تظهر بين القولين هو مالو افترضنا انَّ الأثر يترتب على الإستصحاب الاول دون الآخر بأن لا يكون بقاء المستصحب في الإستصحاب الآخر ذا أثر شرعي ، وعندها يجري الإستصحاب ذو الأثر الشرعي دون معارض بناء على مبنىٰ الشيخ الانصارى ﷺ ، أما بناءً على مبنىٰ صاحب الكفاية ﷺ فلا يجري الإستصحاب حتى في هذا الفرض لأنَّ شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا يختلف الحال فيها بين الفرضين .

ومثال هذا الفرض هو مالو كان الأثر الشرعي ـ وهو تنجُّس الماء ـ مترتباً على عدم الكريَّة حين الملاقاة ، فلو كنا نعلم بعدم الكرية وعدم الملاقاة ، ثم علمنا بحصول الكريَّة وعلمنا كذلك بالملاقاة إلّا اننا نشك في تقدم أحدهما على الآخر ، فهنا يمكن استصحاب عدم الكريَّة الى حين الملاقاة ويترتب على ذلك الأثر الشرعي وهو تنجس الماء ، ولا يجري استصحاب عدم الملاقاة للنجس الى حين حصول الكرية لو افترضنا عدم وجود أثر شرعي لذلك ، وبهذا تتضح الثمرة بين المبنيين .

القسم الثالث : ان يكون موضوع الأثر الشرعي هو الوجود النعتي أي مفاد كان الناقصة ، ومنشأ التعبير عنه بالوجود النعتي هو انَّ هذا الوجود يكون وصفاً قائماً بمعروضه كالعالمية بالإضافة لزيد فعلاقة العالمية بزيد علاقة العرض بمحلِّه وهذا العرض هو المعبر عنه بالوجود النعتي إذا لوحظ قائماً بمحلِّه .

ومثال هذا القسم مالو افترضنا ان موضوع استحقاق الإبن للميراث هو اسلامه قبل موت الأب بمعنىٰ لزوم اتصاف اسلامه بالتقدُّم ، فلو كنا نعلم بعدم اسلامه وبعدم موت الأب ثم علمنا بتحققهما ، فهل يمكن استصحاب عدم اتصاف اسلام الولد بالتقدم أو لاْ ؟

ذهب صاحب الكفاية ﵀ الى عدم جريان الإستصحاب بدعوى انَّ اتصاف اسلام الولد بالتقدُّم وعدم اتصافه بذلك ليس لهما حالة سابقة متقينة حتى تستصحب، إذ انَّ اتصاف شيء بشيء أو بعدم ذلك الشيء مترتب على وجود المتصف به ولا يتعقل اتصافه بوجود شيء أو بعدم شيء حال عدمه، وذلك لما قيل ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له فلا يوصف الانسان المعدوم بأنه قائم أو بأنه ليس بقائم.

ومن هنا لا يمكن اتصاف عدم الإسلام للإبن المحرز سابقاً بعدم التقدُّم أو بالتقدُّم، وهذا هو المراد من عدم العلم باتصاف الحادث بالتقدُّم أو بعدم التقدم.

إلّا انه في مقابل هذه الدعوىٰ ادعىٰ السيد الخوئي ﵀ امكان استصحاب عدم التقدُّم، وذلك لأنَّ اسلام الإبن عندما لم يكن موجوداً كان غير متصفٍ بالتقدم وهذا هو مبرِّر استصحاب عدم التقدُّم، او دعوىٰ انَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وان كانت تامة إلّا ان نفي شيء عن شيء لا يتوقف علىٰ وجود المنفي عنه ذلك الشيء، فنحن وان كنا لا نتمكن من استصحاب الاتصاف بشيء أو بعدم شيء إلّا انَّه يمكن استصحاب عدم الإتصاف بالشيء، إذ انَّ ذلك كان محرزاً عندما لم يكن الموضوع موجوداً.

وبتعبير آخر: انَّ المستصحب في المقام هو عدم الربط والذي هو محرز سابقاً عندما لم يكن المعروض موجوداً.

ومع اتضاح جريان الإستصحاب بنظر السيد الخوئي ﵀ نقول: انه لا مانع من استصحاب عدم اتصاف اسلام الولد بالتقدم على موت الاب، ولا يعارضه استصحاب عدم اتصاف موت الأب بالتقدُّم وذلك لاحتمال تزامن اسلام الولد مع موت الأب إلّا ان يكون هناك علم اجمالي بتقدُّم أحدهما على الآخر، وقد بينّا ذلك في القسم الأول.

القسم الرابع: ان يكون موضوع الأثر الشرعي هو العدم ولكن بمفاد ليس الناقصة المعبَّر عنه بالعدم النعتي، والذي يكون فيه المعروض متصفاً بعدم العرض، أو قل يكون موضوع

الحكم هو عدم العرض ومحلُّه على ان يكون عدم العرض وصفاً لمعروضه بنحو ربط السلب والقضية الموجبة معدولة المحمول ، كأن تقول : زيد ليس بقائم ، أي زيد متصف بعدم القيام .

ومثاله : مالو كان موضوع الأثر الشرعي هو اتصاف اسلام الولد بعدم التأخر عن موت الأب ، فلو كنا نعلم بعدم اسلام الولد وعدم موت الأب ثم علنا باسلام الولد وموت الأب إلّا انّا نشك في اتِّصاف إسلام الولد بعدم التأخر عن موت الأب ، فهل يمكن استصحاب الاتصاف بعدم التأخر ؟

ذهب صاحب الكفاية ﷺ الى عدم امكان جريان الإستصحاب ، وذلك لعدم العلم بالإتصاف بالتأخر أو عدمه . فنحن وان كنّا نحرز سابقاً عدم الإسلام إلّا انَّ هذا لا يعني العلم بعدم الاتصاف ، وذلك لأنَّ وصف الشيء بعدم الإتِّصاف فرع وجود ذلك الشيء ، إذ انَّ القضية المعدولة المحمول تعني ربط السلب بموضوعه ، وهذا يتوقف علىٰ وجود الموضوع حتى يمكن ربطه بالسلب ، نعم لو كان مفاد القضية هو سلب الربط عن الموضوع لما كان وجود الموضوع لازماً ، أمّا مع افتراض انَّ مفاد القضية هو ربط السلب فإنَّه لابدَّ من وجود الموضع أولاً ثم ربطه بالسلب ، ونحن لم يكن عندنا يقين إلّا بعدم الموضوع وعندئذٍ لا يمكن وصفه لا بوصف وجودي ولا بوصف عدمي « ربط السلب » .

أما السيد الخوئي ﷺ فذهب الى امكان اجراء الإستصحاب وأفاد بأنَّ الإتصاف بالعدم ـ بنحو ربط السلب والقضية الموجبة معدولة المحمول ـ وان لم يكن متيقاً فلا يمكن استصحابه إلّا انَّه يمكن استصحاب عدم الاتصاف اذ انَّ عدم الإتصاف كان محرزاً عندما لم يكن الموضوع موجوداً ، وواضح انَّ عدم الإتِّصاف ـ والذي هو بمعنى سلب الربط ـ لا يُناط إحرازه بوجود الموضوع كما ذكرنا ذلك في القسم الثالث .

وبهذا يتضح إمكان استصحاب عدم اتِّصاف اسلام الولد بالتأخر عن موت الأب والذي كان محرزاً عندما لم يكن اسلام الولد موجوداً . وهذا الإستصحاب غير معارض باستصحاب عدم اتصاف موت الأب

بــالتأخر عــن اسـلام الولد ، وذلك لاحتمال تزامن مـوت الأب مـع اسـلام الولد إلّا ان يكـون هـناك عـلم اجـمالي بتأخر أحدهما عن الآخـر ، كـما ذكـرنا نظير ذلك في القسم الاول .

استصحاب معلوم التاريخ

والبــحث فـي المـقام عـن جـريان الإستصحاب في حالات العـلم بـتاريخ أحد الحادثين والجهل بتاريخ الحـادث الآخر .

ويـمكن تـقسيم البـحث الى أربـعة أقسام :

القسم الأول : ان يكون الأثر مترتباً على تقدُّم أو تأخُّر أحـد الحـادثين عـن الآخر بنحو يكون المـعتبر هـو وجـود التقدم أو التأخر بمفاد كان التامة المـعبر عنه بالوجود المحمولي .

ومثاله مالو كـان الأثـر مـترتباً عـلى تقدُّم انعتاق الولد على موت الاب . فلو كنا نعلم بانعتاق الولد وان ذلك تم فـي يوم الجمعة ونعلم أيضاً بموت الأب إلّا انه نجهل ان ذلك تـمَّ قـبل الإنـعتاق أو بعده كيوم السبت مثلاً .

فهنا يمكن استصحاب عـدم التـقدُّم للإنعتاق ولا يعارضه اسـتصحاب عـدم التقدم للموت ، وذلك لاحتمال تزامـن الإنعتاق مع المـوت للأب إلّا أن يكـون هناك علم اجمالي بتقدم أحد الحـادثين على الآخر . وتفصيل ذلك ذكـرناه فـي القسم الأول من اسـتصحاب مـجهولي التاريخ . فراجع .

القسم الثاني : ان يكون الأثر مترتباً على عدم أحد الحـادثين عـند حـدوث الحادث الآخر أو عـدم أحـد الحـادثين قبل أو بعد الحادث الآخر ، ويكون هذا العدم محمولياً أي بمفاد ليس التامة .

فلو كان الأثر مثلاً : مترتباً على عدم موت المورث عند انعتاق الوارث ، فلو علمنا بموت المورث وان ذلك تمَّ يـوم الجمعة وعلمنا أيضاً بانعتاق الوارث إلّا انَّـه لا نـدري انَّ ذلك وقـع قـبل مـوت المورث أو بعده .

وفي هذا القسم وقـع الخـلاف بـين الأعــلام ، فـذهب الشـيخ الانـصاري وصاحب الكفاية والمحقق النائيني ﵏ الى جريان الاسـتصحاب فـي الحـادث المجهول التاريخ دون مـعلومه . وهـذا

معناه جريان استصحاب عدم انعتاق الوارث الى حين موت المورِّث، ومبرِّر جريان الإستصحاب في مجهول التاريخ هو توفُّره على أركان الإستصحاب، فعدم الإنعتاق كان معلوماً ثم وقع الشك في ارتفاع العدم وتحقق الإنعتاق وحينئذٍ يستصحب عدم الإنعتاق.

وأما عدم جريان الإستصحاب في معلوم التاريخ فلأن عدم الموت كان محرزاً قبل يوم الجمعة وحدوث الموت محرز في يوم الجمعة وهو محرز البقاء الى ما بعد الجمعة، فلا معنىً لجريان الإستصحاب في مورده، فلا عدم الموت مشكوك البقاء ولا حدوث الموت مشكوك الحدوث والبقاء، ولمَّا كان الإستصحاب معناه التعبُّد ببقاء المستصحب في عمود الزمان الى حين التيقن بانتفائه فهذا معناه الشك في بقاء المستصحب في الحقبة الزمانية المتوسطة بين اليقين بالحدوث واليقين بالإرتفاع وهذا غير حاصل في الفرض، فلا يكون مشمولاً لأدلة الإستصحاب.

هذا هو حاصل التقريب الذي أفاده الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني ﵏ لاثبات الدعوى إلّا انَّ لصاحب الكفاية ﵀ تقريباً آخر لاثبات عدم جريان الإستصحاب في معلوم التاريخ وهو دعوى عدم اتصال زمان الشك باليقين وهذا ما أوضحناه تحت عنوان اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وفي مقابل ما ذهب اليه هؤلاء الأعلام ذهب جمع من الأعلام كالسيد الخوئي ﵀ الى جريان الإستصحاب حتى في معلوم التاريخ.

وحاصل ما أفاده السيد الخوئي ﵀ انَّ الأثر الشرعي بحسب الفرض ليس مترتباً على عدم وقوع الحادث في الزمان المعلوم حتى يقال بعدم جريان الإستصحاب في مورده لكونه معلوماً بل انَّ الأثر الشرعي مترتب على عدم الحادث المتعنون بكون حدوثه في زمان الحادث الآخر أو بعده وهو مشكوك كما هو واضح فإنَّ الحادث وان كان زمان وقوعه معلوماً إلّا انّه مشكوك من جهة وقوعه في زمان الحادث الآخر.

وبتعبير آخر: انَّ الإستصحاب الذي

يُـراد إجـراؤه هـو استصحاب عـدم الحادث الى حين وقوع الحادث الآخر المجهول التـاريخ ، وهـذا متوفر عـلى ركني الاستصحاب ، إذ انَّ عدم الحادث كان محرزاً ثم وقع الشك في انتفاء عدم الحادث حين وقـوع الحـادث الآخـر المجهول التاريخ ، وعندها يمكن إجراء استصحاب عدم الحادث الى حين وقوع الحادث المجهول .

فـفي المـثال : انَّ عـدم المـوت كـان محرزاً ثم وقـع الشك فـي انـتفاء عـدم الموت ـ وتحقق الموت ـ حين انـعتاق الوارث ، فـهنا لا مـحذور مـن جـريان اسـتصحاب عـدم المـوت الى حـين الإنعتاق ، والعلم بأن الموت قد وقع يوم الجـمعة لا يـنافي امكـان جـريان الإستصحاب بعد ان كان الاستصحاب بلحاظ الحادث الآخر المجهول التاريخ لا بلحاظ عمود الزمان .

وبهذا البيان يـتضح امكـان جـريان الاستصحاب إذا لم تكن بينهما معارضة بسبب العلم الإجمالي وكـان لكـلٍ مـن الاستصحابين أثر شرعي يـترتب عـلىٰ جـريانه كـما أوضـحنا ذلك فـي استصحاب مجهولي التاريخ .

القسم الثالث والرابع : يفترضان انَّ الأثـر الشـرعي مـترتب عـلى الوجـود النـعتي والعـدم النـعتي ، والاول يـعني الاتـصاف بـتقدم أحـد الحـادثين عـلى الآخر مثلاً ، والثاني يعني الاتصاف بعدم تقدم أحد الحادثين على الآخـر ، وهـنا يأتي نفس الكلام الذي ذكرناه في القسم الثالث والرابع من استصحاب مجهولي التاريخ ، فراجع .

استصحاب المفهوم المردد

والمفهوم المـردد هـو الكـلِّي الذي يدور معناه بين معنيين متباينين أو بـين معنيين أحدهما أوسع دائرة من الآخر .

ومثال الاول : مالو قال المولىٰ « ذات القرء لا يصح طلاقها » فإنَّ القـرء مـردد بـين مـعنيين مـتباينين ، فـإمَّا ان يكـون المراد منه الطـهر أو يكـون المـراد مـنه الحيض .

ومثال الثـاني : عـدم جـواز الصـلاة خلف الفاسق ، فإن مفهوم الفاسق مردد بين مرتكب الكبيرة والصـغيرة ، وهـذا يـقتضي ضيق دائـرة المـفهوم ، وبين

مرتكب الكبيرة فحسب .

أما في حالات دوران المفهوم بين متباينين وعدم وجود قدر مشترك بينهما فلا مجال للإستصحاب ، لأن الأثر الشرعي المترتب على المفهوم المردد لا نحرز ترتُّبه على المعنى الاول ولا على المعنىٰ الثاني .

فلو علمنا بتحيض المرأة ثم شككنا في بقائها على حدث الحيض ، فهنا لا يمكن استصحابه حدث الحيض لترتيب الأثر الثابت لمفهوم القرء وهو صحة الطلاق ، وهكذا لو كانت الحالة السابقة هي الطهر . نعم لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم القرء فإنَّه يمكن استصحاب لترتيب أثره الشرعي .

وأما في حالات دوران المفهوم بين الأقل والأكثر ، فلو كان القدر المتيقن ـ وهو الأكثر ـ محرزاً ثم شك في بقائه فإنه لا مانع من استصحابه لترتيب الأثر الشرعي المترتب على المفهوم المردد ، كما لو كنا نحرز عدالة زيد على كلا تقديري المراد من مفهوم العدالة ثم شك في بقاء هذا المقدار من العدالة .

أما لو كان الأقل هو المحرز ثم شك في بقائه فحينئذٍ لا يمكن استصحابه لترتيب الاثر الشرعي المترتب علىٰ المفهوم المردد ، لعدم إحراز تحقق المفهوم المردد ، إذ لعلَّ الأكثر هو المراد من المفهوم المردد ، فالشك في مورد الأقل شك في أصل الحدوث للمفهوم .

أما لو كان الأثر مترتباً على العدم فإنَّه لا مانع من جريانه لو كان العدم محرزاً ثم شك في ارتفاعه ، كما لو كنا نحرز عدم عدالة زيد على كلا تقديري المراد من مفهوم العدالة ثم انَّ زيداً ترك ارتكاب الكبائر ، فشككنا انَّ عدم العدالة هل ارتفع بذلك أو لا ، فعندئذٍ نستصحب عدم العدالة .

ثم لا يخفىٰ ان المقصود من ترتُّب الأثر على المفهوم المردَّد هو ترتُّبه علىٰ المفهوم المتعيِّن في نفس الأمر والواقع ، وليس المقصود ترتُّبه علىٰ المفهوم المردد بعنوان كونه مردداً ، فالتردُّد ليس هو موضوع الأثر الشرعي وانَّما نشأ عن جهل المكلَّف بما هو المراد الواقعي من المفهوم ، فلم يؤخذ التردد في مفهوم الأثر الشرعي .

الإستعمال

المراد من الإستعمال - بدواً - هو إلقاء اللفظ واستخدامه أداةً لغرض تفهيم المعنىٰ المراد في نفس المتكلم، فهو يختلف عن الدلالة من جهة ارتباطها بالمتلقي للفظ فهو ينتقل من اللفظ الى المعنىٰ بسبب العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنىٰ، فهو يستفيد من هذه العلاقة لتصوُّر المعنىٰ عند اطلاق اللفظ.

وأما الإستعمال فهو مرتبط بالمتكلم، وهو أيضاً يستفيد من العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ ولكن لغرض اخطار المعاني الحاضرة في نفسه أي اخطارها في ذهن السامع وذلك باتخاذ اللفظ وسيلة لذلك.

وهذا المقدار لا إشكال فيه، انَّما الإشكال من جهة حقيقة هذا الإستعمال، فقد ذهب المحقق صاحب الكفاية ﷫ الى انَّ حقيقة الإستعمال هي إفناء اللفظ في المعنىٰ حتىٰ كأنَّ الملقىٰ هو المعنىٰ ابتداءً. ومعنىٰ ذلك انَّ اللفظ يلاحظ باللحاظ الآلي المرآتي ويكون المعنىٰ ملحوظاً باللحاظ الإستقلالي.

فالآلية بالنسبة للفظ تعني طريقيته لالقاء المعنىٰ، فكيون أشبه شيء بالمرآة حيث يكون النظر اليها وسيلةً للنظر الى المنكشَف عنها، فهي فانية في منكشفها وكأن المنظور اليه هو المنكشَف ولهذا تكون المرآة مغفولاً عنها حين النظر الى مرئيها، وهذا هو المراد من انَّ لحاظ المعنىٰ يكون لحاظاً استقلالياً.

ومن هنا يكتسب اللفظ ما للمعنىٰ من حسن وقبح وما ذلك إلّا لتهالك اللفظ وفنائه في معناه.

المعنىٰ الآخر للإستعمال: وهو عبارة عن جعل اللفظ علامة علىٰ المعنىٰ، فهو أشبه شيء بالعلامات الموضوعة على الطرقات لبيان انَّها سالكة أو مغلقة وكالإشارات التي يُحدثها الأخرس لغرض تفهيم مراداته.

واذا كان اللفظ كذلك فلا يلزم ان يكون لحاظه آلياً، إذ من الممكن جداً ان يُلحظ بشكل استقلالي ويتأدىٰ منه الغرض وتفهيم المعنىٰ المراد. وهذا هو الذي مال اليه السيد الخوئي ﷫ كما

يُستظهر من عبائره . ونبه على ذلك بما هو مشاهد عند إلقاء القصائد والخطب البليغة ، إذ انَّ ألفاظها وتراكيبها تلحظ لحاظاً استقلالياً ومع ذلك يكون المتكلم قاصداً تفهيم معانيها .

وبما ذكرناه يتضح انَّ الإستعمال بكلا معنييه متقوِّم بالإرادة الاستعمالية ، وهذا ما أوضحناه تحت عنوان « الإرادة الاستعمالية » .

وأما شروط الاستعمال فسنبحثها تحت عنوان « الاستعمال وشروطه » .

الإستعمال الحقيقي

والمراد منه هو استعمال اللفظ للدلالة علىٰ معناه الحقيقي . والمعنىٰ الحقيقي للفظ هو المعنىٰ الذي وضع لغرض الدلالة عليه ، فالعلاقة بينهما نشأت عن الاوضاع اللغوية ، ولذلك تكون دلالة اللفظ علىٰ معناه الموضوع له دلالة ابتدائية لا تناط بشيء آخر ، وذلك في مقابل دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ المجازي حيث انها منوطة بوجود تناسب بين المعنىٰ المجازي والمعنىٰ الموضوع له اللفظ ، فهي متأخرة عن دلالة اللفظ على معناه الحقيقي .

وبهذا يتضح انَّ الإستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ للدلالة علىٰ معناه الاولي الحقيقي والذي نشأ عن العلقة الوضعية بينهما .

استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ

المراد من هذا العنوان هو استعمال لفظ واحد وإرادة معنيين أو أكثر من ذلك اللفظ ، ففي الوقت الذي يكون فيه المعنىٰ الاول مراداً من اللفظ يكون المعنىٰ الثاني كذلك وهكذا الثالث ، فبدلاً من استعمال اللفظ مرتين للكشف عن مدلولين مستقلَّين يستعمل اللفظ مرة واحدة لغرض الكشف عن مدلولين مستقلَّين .

وأوضح موارد استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ هو استعمال اللفظ المشترك وإرادة مجموع معانيه من ذلك الإستعمال .

ومثاله : ان يقول المتكلِّم « رأيت عيناً » ويريد بذلك العين النابعة والجارحة الباصرة والذهب .

ويشمل محل النزاع استعمال اللفظ

وإرادة معنيين أحدهما حقيقي والآخر مجازي، كما يشمل استعمال اللفظ وإرادة معنيين مجازيين، ومثال الاول مالو قال المتكلم: «رأيت قمراً» وأراد من «القمر» الكوكب السماوي والوجه الصبيح. ومثال الثاني: مالو قيل: «احذر عدوك» واريد من العدو الحسد والكسل.

والمتحصّل انّ الضابطة في تشخيص محل البحث هو افتراض استقلالية المعاني التي يراد التعبير عنها بواسطة اللفظ الواحد، وبذلك يخرج عن محل البحث استعمال اللفظ في مجموع معانيه بنحو يكون المدلول عليه بواسطة اللفظ هو المجموع بما هو مجموع، ومنشأ خروج ذلك عن محل البحث هو انّ هذا الإستعمال من استعمال اللفظ في معنىٰ واحد هو المجموع.

وكيف كان فقد وقع النزاع بين الأعلام في امكان استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، فمنهم من ذهب الى امكانه ومنهم من ذهب الى استحالته وهو مشهور المتأخرين، ومنهم من مال الى التفصيل كما سيتضح ان شاء الله تعالى.

وقد استدلّ للقول بالإستحالة بمجموعة من الأدلة، نكتفي بذكر ما أفاده المحقق النائيني ﷺ وحاصله: انّ صفحة النفس إذا كانت مشغولة بمعنىً من المعاني الإستقلاليَّة فإنَّ من المستحيل اشتغالها بمعنىً استقلاليٍّ آخر.

ومدرك هذه الدعوىٰ هو الوجدان، فإنَّ الوجدان قاضٍ بضيق النفس عن استيعاب معنيين مستقلّين في عرض واحد، نعم عندما تنمحي صورة المعنى الاول عن النفس فإنَّ من الممكن عروض صورة اخرىٰ كما هو الحال في المرآة، فحينما تكون المرآة مستوعبة لصورة فإنَّ من المستحيل انطباع صورة اخرى عليها دون ان تنمحي الصورة الاولىٰ، وما ذلك إلّا لانشغال المرآة بالصورة الاولىٰ المقتضي لامتناع انطباع الصور الاخرىٰ عليها، نعم يمكن للمرآة ان تستوعب أكثر من صورة فيما لو كانت تلك الصور تمثل بمجموعها صورة واحدة، وهكذا الحال بالنسبة

للمعاني الحاضرة في النفس في عرض واحد إلّا ان ذلك خروج عن محلّ النزاع ، إذ انَّ المفترض هو استيعاب المعنى الاول للنفس ، إذ هو معنى الإستقلالية .

ومع اتضاح هذه المقدمة نقول : انَّ معنىٰ استعمال اللفظ في المعنىٰ هو ايجاد المعنى واخطاره في نفس المخاطب ، فوظيفة اللفظ هي احضار المعنىٰ المنطبع في نفس المتكلم وايجاده في نفس المخاطب . وهذا معناه انَّ الملحوظ أولاً وبالذات هو المعنىٰ ولحاظ اللفظ انما هو لحاظ آلي يراد منه رسم الصورة الحاضرة في نفس المتكلم رسمها في نفسِ المخاطب ، واذا كان كذلك فالمعنىٰ مستقطباً لتمام صفحة النفس ، إذ انَّ هذا هو مقتضىٰ الاستقلالية ، وعليه لا تكون النفس قادرة على استيعاب معنىً استقلاليٍّ آخر ، وذلك لافتراض انشغالها بالمعنىٰ الأول .

لا يقال بأن انشغال النفس بلحاظين عند استعمال اللفظ في المعنىٰ أمر لابدَّ منه بدعوىٰ انَّ المعنىٰ كما يكون ملحوظاً عند الإستعمال كذلك اللفظ يكون ملحوظاً عنده .

فإنَّه يُقال : انَّ لحاظ اللفظ انَّما هو لحاظ آلي تبعي ، ولذلك لا يجد المخاطب في نفسه عند استعمال المتكلم اللفظ في المعنى لا يجد إلّا المعنىٰ مما يُعبِّر عن انَّ اللفظ يكون فانياً في المعنىٰ ، فليس في البين سوىٰ المعنىٰ فهو الملحوظ أولاً وبالذات .

هذا هو حاصل ما أفاده المحقق النائيني ﵀ في تقريب القول بالإستحالة ، واذا تمَّ ما أفاده فإنَّ استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ يكون مستحيلاً حتى بناء على مسلك السيد الخوئي ﵀ في الوضع ـ حيث بنىٰ على ان حقيقة الوضع هي التعهد والإلتزام النفساني من المتكلِّم بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلّا اذا قصد تفهيم هذا المعنىٰ ـ وذلك لأن الكبرىٰ التي ينشأ عنها القول بالإستحالة هي انَّ النفس عاجزة عن استيعاب أكثر من معنىٰ استقلالي في آنٍ واحد ، ولذلك لا يمكن للمتعهد ان يلتزم باستعمال لفظ وإرادة معنيين استقلاليين حتىٰ وان تعهَّد

بذلك ، فإنّه وان كان من الممكن ان يتعهَّد المتكلِّم بقصد معنيين مستقلَّين حين استعمال لفظ معين إلّا انّه عاجز عن الإلتزام بهذا التعهُّد ، إذ انَّ نفسه لاتسع معنيين استقلاليين في عرض واحد .

ومن هنا كان همُّ السيد الخوئي ﷺ هو الخدشة في الكبرىٰ حيث ادعىٰ انَّ النفس جوهر بسيط ، وهذا ما يقتضي سعتها وأهليَّتها لاستيعاب معانٍ استقلالية في عرض واحد . ونبَّه على ذلك بثلاثة امور نذكر منها أمرين ، إذ انَّ الثالث يرجع روحاً الى الثاني .

الأمر الاول : انّه لا ريب في انَّ القضايا الحملية مستوجبة للحاظ ثلاثة معانٍ استقلالية في آن واحد ، وذلك لأنَّ الحكم على الموضوع بالمحمول يستلزم ملاحظة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ، فإنَّ من المستحيل الحكم على الموضوع بالمحمول دون الإلتفات الى هذه المعاني الإستقلالية ، وافتراض غفلة المتكلم عن الموضوع والمحمول حين الحكم مستحيل ، وذلك لتقومه بهما .

فتحصَّل انَّ الموضوع والمحمول والنسبة والتي هي معانى استقلالية تكون بأجمعها حاضرة في النفس حين الحكم .

الأمر الثاني : انَّ الوقوع خير شاهدٍ على الإمكان ، حيث نجد انَّه قد يصدر من شخص واحد فعلان إراديَّان في آنٍ واحد ، وواضح استحالة صدور الفعل الإرادي دون تصوره استقلالاً في النفس ، إذ انَّ عدم تصوره خلف إراديته .

ومثال ذلك : ان يلاعب الوالد طفله وفي نفس الوقت يقرأ كتاباً أو يصلح آلة .

وباتضاح ما ذكرناه يتضح منشأ القول بالإستحالة ومنشأ دعوى الإمكان ، ويبقىٰ الكلام عن دعوى التفصيل ، وهو مبنىٰ الشيخ صاحب المعالم ﷺ حيث فصَّل بين المفرد وبين التثنية والجمع فذهب الىٰ الإستحالة في المفرد والىٰ الإمكان في التثنية والجمع ، واستدلَّ على ذلك بما حاصله :

انَّ التثنية تعني تكرار المفرد مرتين كما انَّ الجمع يعني تكرار المفرد مرَّات

فحينما يقول المتكلِّم « رأيت عينين » فإن معنىٰ ذلك « رأيت عيناً وعيناً » ، وحينما يقول : « رأيت عيون » فإنَّ معناه « رأيت عيناً وعيناً » ، فكما انَّه لو عطف مفردات العين على بعضها فإنَّ من الممكن إرادة الباصرة من المفرد الاول والنابعة من الثاني والذهب من الثالث فكذلك حينما يأتي بلفظ العين بصيغة التثنية أو الجمع ، ثم أيَّد دعواه بالتثنية والجمع في الأعلام الشخصية ، فإنَّ المتكلم حينما يقول « رأيت زيدين » « وهؤلاء زيدون » فإنَّه يقصد بذلك ذاتين أو ثلاث ذوات ، وهي معانٍ استقلالية متباينة ، إذ انَّ لفظ زيد لا يكشف عن طبيعة لها أفراد فيكون المراد من زيدين فردان من طبيعة واحدة ، إذ انَّ لفظ زيد علم شخصي لا يكشف إلّا عن ذات واحدة ممتنعة الصدق على غيرها .

وقد أجاب السيد الخوئي ﵀ عن دليل صاحب المعالم ﵀ بما حاصله : انَّ الموضوع له لفظ العين وغيره في المفرد والتثنية والجمع واحد وهو الطبيعة المهملة المجردة عن تمام الحيثيات والخصوصيات حتىٰ خصوصية التجرُّد عن الخصوصيات المعبَّر عنه باللابشرط ، غايته انَّ هيئة التثنية وهكذا هيئة الجمع موضوعان للدلالة على التعدد ، فالمثنىٰ اذن له وضعان وضع للمادة ووضع آخر للهيئة ، والوضع المختص بالمادة لا يختلف الحال فيه بين المفرد وغيره حيث قلنا انَّ المادة وضعت للطبيعة المهملة ، نعم هيئة التثنية وضعت للدلالة على المادة المتهيئة بها مرتين ، وهيئة الجمع وضعت للدلالة على المادة المتهيئة بها مرَّات ، واذا كان كذلك فالمادة المستعملة في ضمن الهيئة تظلُّ محلاً للنزاع ، فبناء على الإستحالة يكون استعمال المادة في أكثر من معنىٰ مستحيلاً حتىٰ وان وضعت في ضمن هيئة التثنية أو الجمع ، وعليه لابدَّ وان يكون المراد من المادة الواقعة في ضمن هيئة التثنية فردين من طبيعة واحدة ، إذْ انَّ ذلك هو مقتضىٰ استحالة استعمال المادة في أكثر من معنىٰ ومقتضىٰ ما وضعت له هيئة التثنية .

وقد اجيب عن التأييد الذي أيَّد به صاحب المعالم دعواه بما حاصله : انَّه

مع تمامية دعوىٰ الإستحالة لابدَّ من تأويل التثنية والجمع في الأعلام الشخصية بأن يقال انَّ المراد من قولنا « هؤلاء زيديون » هو « هؤلاء المسمَّون بزيديين » فيكون لفظ « زيدون » قد استعمل في المسمَّى مجازاً .

ثم انَّ هنا بحث يتصل بمقام الإثبات وهو انه لو كان البناء هو امكان استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ فهل يُحمل اللفظ المشترك على معانيه مع خلو الكلام عن القرينة المفيدة لإرادة أحد المعاني بعينه أو انَّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ يكون منافياً لما هو مقتضىٰ الظهور العرفي .

الظاهر عدم وقوع الخلاف في انَّ استعمال اللفظ في أكثر منافٍ لما هو مقتضىٰ الظهور العرفي ، وذلك لأنَّ اللفظ المشترك لم يوضع لمجموع المعاني بوضع واحد ، وانَّما وضع لكل معنى بوضع مستقل ، فاستعماله في تمام المعاني يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو محتاج للقرينة كما انَّ استعماله في معنيين أو في أحد المعاني من غير قرينة يؤدي الى اجمال المراد ، إذ لا كاشف عما هو المراد بهذا الإستعمال .

الاستعمال المجازي

والمراد من الإستعمال المجازي هو استعمال اللفظ للدلالة علىٰ معنىً لم يكن اللفظ قد وضع لغرض الدلالة عليه وانما وضع للدلالة على معنىً آخر ، فالدلالة على المعنىٰ المجازي واقعة في طول الدلالة على المعنىٰ الحقيقي ، إذ انَّها تفترض وجود معنىً حقيقي للفظ ويكون المستعمل قد تجاوز هذا المعنىٰ الى معنىً آخر مستعيناً على ذلك اما بالتناسب بين المعنيين الحقيقي والمجازي أو بالقرينة علىٰ ماهو الخلاف بينهم في ذلك ، وسيأتي مزيد توضيح تحت عنوان دلالة اللفظ على المعنى المجازي .

الاستعمال المجازي طبعي أو وضعي

والبحث في المقام يقع عمَّا هو المصحِّح لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي ، وهل انَّ التناسب بين المعنىٰ الحقيقي والمعنى المجازي كافياً في

تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي أو ان صحة الإستعمال منوطة بالوضع أي بإذن الواضع .

فالمقصود من اناطة صحة الإستعمال في المعنىٰ المجازي بالوضع هو ترخيص الواضع استعمال اللفظ في المعنىٰ المتناسب مع المعنى الموضوع له اللفظ ، لا انَّ المقصود من ذلك هو افتقار الإستعمال في المعنىٰ المجازي الى وضع ثانٍ ، إذ لا تنحفظ الطولية بينهما عندئذٍ ويكون استعمال اللفظ في المعنىٰ الاول والمعنىٰ الثاني استعمالاً حقيقياً ، إلا ان يُقال انَّه قد يكون المراد من اناطة صحة الاستعمال بالوضع هو سنخ الوضع في المعنىٰ الحقيقي ومع ذلك تنحفظ الطولية بين الوضعين بافتراض مؤنة اضافية في الوضع الثاني يتميَّز بها الوضع في المعنىٰ المجازي عن الوضع في المعنىٰ الحقيقي وتحتفظ بالطولية بينهما .

ومع تحرُّر محلِّ النزاع نقول : انَّ في المقام اتجاهين :

الإتجاه الاول : هو اناطة صحة الإستعمال المجازي بالوضع ، وهذا الإتجاه هو المنسوب الى المشهور .

الاتجاه الثاني : هو انَّ المرجع في تصحيح الإستعمال المجازي هو ما يستسيغه العرف بحسب طبعه وسليقته . واستحسانه عادة ما ينشأ عن التناسب بين المعنىٰ الموضوع له اللفظ والمعنى المجازي الذي يُراد استعمال اللفظ لإفادته .

وعليه فمتى ما استحسن العرف اطلاق لفظ علىٰ معنىً باعتبار تناسبه مع المعنى الموضوع له اللفظ بنحو من أنحاء التناسب فهو كافٍ في تصحيح الإستعمال دون الحاجة لوضع الواضع أو لترخيصه ، بل لو رخَّص الواضع في استعمال لفظ في معنىً مجازي ولم يكن ذلك الاستعمال مستساغاً بنظر العرف لمنافاته مع ما تقتضيه طبيعته وسليقته فإنَّ ذلك لا يُصحِّح الإستعمال ، فالمناط اذن هو المذاق العرفي .

وهذا الإتجاه ذهب اليه جمع من الأعلام كصاحب الكفاية ﷺ ، واستدلَّ عليه بالوجدان . وأما الإتجاه الاول فقد ذُكرت له مجموعة من المبرِّرات أهمها :

دعوىٰ انَّ انتساب استعمالٍ لفظي الى

لغـةٍ لا يكـون إلّا بـواسـطة مـا تـقرِّره الاوضاع اللغوية المختصة بتلك اللغة ، وهذا ما يقتضي عدم صحة استحداث أيِّ اسـتعمالٍ إلّا فـي اطـار المـقرَّرات المتلقاة عن الواضع .

واجـيب عــن هــذه الدعـوىٰ بأنَّ الإســتعمال المـجازي المـتناسب مـع المذاق العرفي لأهل المحاورة لا يكون خروجاً عن إطار المقرَّرات اللغويَّة بعد ان كان المصحح للإستعمال هو تناسب المعنىٰ المجازي مع المعنىٰ المـوضوع له اللفظ .

الإستعمال وشروطه

ذكر السـيد الصـدر ﷺ انَّ مـقومات الإستعمال وشروطه ثلاثة :

الأول : هو أهلية اللفظ للكشف عن المعنىٰ ، وهـذه الأهـليَّة قـد تـنشأ عـن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنىٰ ، بأن يكون اللفظ وضع ابـتداءً للـدلالة عـلى المعنىٰ ، وقد تـنشأ عـن التـناسب بـين المـعنىٰ المـوضوع له اللـفظ والمـعنىٰ الآخر الذي يراد استعمال اللفظ لإفادته ، وهذا هو المعبَّر عنه بالمعنىٰ المجازي ، حيث انَّ منشأ دلالة اللفظ علىٰ غير معناه ـ الذي وضع بإزائه ـ هو التناسب بنحوٍ ما بـين المـعنىٰ الحـقيقي للـفظ والمـعنىٰ الآخر ، وقد تـنشأ الأهـلية عـن مـناشئ اخرىٰ كـما فـي حـالات اطـلاق اللـفظ وإرادة نوعه على ما سنوضح ذلك فـي محلِّه .

والمـتحصَّل : انَّـه مـالم تكـن للـفظ أهــليَّة للكشــف عــن المــعنىٰ فــإنَّ الإستعمال لا يكون صحيحاً ، وذلك لأن الإستعمال متقوِّم بقصد تـفهيم المـعنىٰ بواسطة اللفظ .

الثــاني : انَّــه لمَّـا كــانت عــلاقة المستعمَل ـ وهو اللـفظ ـ والمسـتعمل فــيه ـ وهــو المــعنى ـ عــلاقة الدال والمدلول فهذا معناه انَّـهما مـتضايفان ، واذا كــان كــذلك فــلابدَّ مــن تــغاير المستعمَل عن المستعمل فيه ، بمعنىٰ ان يكون موضوع أحـدهما غـير مـوضوع الآخــر ، إذ يســتحيل ان يــجتمع المـتضايفان مـن جـهة واحـدة عـلى مـوضوع واحـد ، فـلا يُـعقل ان يكـون شخص واحد أباً لآخر وابناً له ، فكذلك يسـتحيل ان يكـون اللـفظ مستعملاً

ومستعملاً فيه، فالكاشف لا يكون عين المنكشف والدال لا يكون عين المدلول، ولذلك ذكرت توجيهات للتفصّي عن هذا المحذور في حالات استعمال اللفظ في شخصه، كأن تقول: «زيدٌ ثلاثي» وتقصد من لفظ زيد شخص ذلك اللفظ فقد يقال: انَّ المستعمل والمستعمل فيه واحد وهو شخص لفظ زيد.

وببيانٍ أبعد عن الإشكال: انَّ المستعمل والمستعمل فيه من قبيل العلة والمعلول، واذا كان كذلك فيستحيل افتراض ان يكون الشيء علة ومعلولاً لنفسه، فالعلة والمعلول وان كانا متضايفين إلّا انَّ العليَّة تستبطن شيئاً زائداً علىٰ ما يقتضيه التضايف وهو امتناع تصادقهما على شيء واحد حتىٰ مع تعدد الإعتبار، وهذا بخلاف ما يقتضيه التضايف فإنَّه لا يقتضي أكثر من التغاير في حال اتحاد الجهة والإعتبار أما لو تعدَّدت الجهة والإعتبار فلا مانع من تصادقهما على موضوع واحد، نعم يبقىٰ الكلام في أصل دعوىٰ انَّ العلاقة بينهما علاقة العلة والمعلول، والسيد الصدر ﷺ يدعي ذلك بلحاظ الوجود الذهني.

والظاهر انَّ مراده من العلِّية هي العلِّية في مقام الكشف والدلالة وهو المستظهر من كلمات الأعلام «رضوان الله عليهم»، والمنبِّه على ذلك هو انَّ الإستعمال متقوِّم بقصد التفهيم، فيكون اللفظ المستعمل هو العلة التي يُتوسَّل بها لتفهيم المعنىٰ فيكون المعنىٰ حينئذٍ هو المعلول.

وواضح انَّ اللفظ المفهم للمعنىٰ هو اللفظ المتصوَّر للمتلقِّي له وهذا هو معنىٰ انَّ العلية بلحاظ الوجود الذهني.

الثالث: انَّه لابدَّ في الإستعمال من تصوُّر اللفظ وتصوُّر المعنىٰ، غايته انَّ تصوُّر اللفظ يكون بنحو اللحاظ الآلي المرآتي ويكون المعنىٰ متصوراً بنحو اللحاظ الإستقلالي، هذا بناءً على انَّ استعمال اللفظ في المعنىٰ يعني فناء اللفظ في معناه، أما بناءً على علاميَّة اللفظ على المعنىٰ فإنَّ آلية اللحاظ للفظ ليست ضرورية بل يمكن ان يكون لحاظه استقلالياً أيضاً كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «الإستعمال».

الإستلزامات العقلية

المراد منها هو استلزام قضية لقضية اخرى واقعاً وفي نفس الأمر على ان يكون المدرك لذلك الإستلزام هو العقل ، وذلك في مقابل الإستلزامات الجعلية أو الإستلزامات الواقعية التي يمكن إدراكها بواسطة الحس والتجربة .

ثم انَّ هذه الإستلزامات مُدركة بواسطة العقل النظري والذي تكون وظيفته متمحضة في إدراك الواقع دون ان يكون لهذا الإدراك أيُّ انعكاس واقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه ذلك المدرَك ، نعم يكون للمدرَك النظري تأثير واقتضاء عملي لو انضمت اليه مقدمة من الخارج .

ومثال الاستلزامات العقلية هو ما يُدركه العقل من استلزامِ وجوب شيء لحرمة ضده ، وما يُدركه من استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته ، واستلزام حرمة الشيء لحرمة مقدماته التوليديَّة ، وما يُدركه من استلزام الحكم العقلي العملي للحكم الشرعي كاستلزام قبح الظلم لحرمته شرعاً .

وحتى يتبلور المراد من الإستلزامات العقلية نذكر هذه الامور الثلاثة :

الأمر الاول : انَّ الإستلزامات العقلية ليس لها ان تُنتج الحكم الشرعي إلّا بواسطة انضمام مقدمة خارجية ، فمثلاً إستلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته معناه إدراك العقل للعلية وانَّ العلاقة بين الوجوب ومقدماته علاقة العلة مع معلولها ، وهذا يقتضي حتمية وجوب المقدمة عند وجوب ذيها ، إلّا انَّ هذا المقدار لا ينتج حكماً شرعياً بل انَّ النتيجة الشرعية منوطة بتوفُّر مقدمة خارجة عن هذا الإستلزام ، وهذه المقدمة هي ثبوت الوجوب للشيء وعندها تترتب النتيجة الشرعية والتي هي وجوب مقدمات ذلك الواجب .

وبطبيعة الحال فإنَّ هذه النتيجة الشرعية منوطة بتمامية مقدمة مطوية وهي حجية الدليل العقلي ، وهذه المقدمة هي التي تؤهل القضية الإستلزامية للدليلية على الحكم الشرعي ، ومن هنا يُعبَّر عن مثل الإستلزامات بصغرىٰ الدليل العقلي ،

لأنَّها تقع في صغرىٰ قياسٍ نتيجته دليلية الاستلزام العقلي، وتكون كبرىٰ ذلك القياس هو حجية المُدرك العقلي، وعندها يكون القياس الذي يقع الإستلزام العقلي في كبراه منتجاً للنتيجة الشرعية، ولولا القياس الذي وقعت حجية الدليل العقلي في كبراه لاصبح القياس الآخر الذي يُراد التعرُّف به على الحكم الشرعي عقيماً.

وبيان ذلك:

انَّ العقل يدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. وما يُدركه العقل حجَّة.

النتيجة: انَّ إدراك العقل للملازمة حجَّة.

وبهذه النتيجة يتأهل الإستلزام العقلي للدليلية على الحكم الشرعي، وذلك إذا انضمت اليه مقدمة خارجية تثبت وجوب شيء.

الأمر الثاني: انَّ الإستلزامات العقليَّة تعبِّر عن أنحاء العلاقات الواقعية بين القضايا أو قل الأحكام، وهذا يقتضي ان لا تخرج هذه العلاقات عن المواد الثلاث والتي هي الوجوب والإستحالة والإمكان، فإمَّا ان يكون الحكم ملازماً لاستحالة حكم آخر أو يكون ملازماً لضرورة ثبوت حكم آخر أو ملازماً لإمكان حكم آخر.

ومثال الاول استحالة اجتماع الأمر والنهي واستحالة اجتماع الضدين، ومثال الثاني الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، ومثال الثالث الملازمة بين مقدمات الترتُّب وبين امكان الخطاب الترتُّبي.

ومن هنا يتضح انَّ الإستلزامات العقلية وان كانت لا تستقل في إثبات حكم شرعي، كما في الملازمات التي هي من سنح الوجوب والإمكان إلّا انَّها يمكن ان يُستنتج عن بعضها انتفاء حكم شرعي دون الحاجة لتوسيط مقدمة خارجية، كما لو أدرك العقل استحالة شيء فإنَّ ذلك يقتضي الجزم بعدم ايجابه مثلاً، فإن إدراك العقل لاستحالة ثبوت شيء لشيء يساوق إدراكه لاستحالة ايجابه دون الحاجة لتوسيط مقدمة خارجية، فالعقل لو أدرك استحالة جعل الحجية للظن فإنَّ ذلك وحده كافٍ في نفي الحجية عن الظن.

الأمر الثالث : انَّ الاستلزامات العقلية قد تصنَّف في قسم المستقلات العقلية وقد تصنَّف في قسم غير المستقلات العقلية ، وذلك يتوقف علىٰ سنخ المقدمة الخارجية التي إذا انضمت الى القضية الإسلتزامية انتجت النتيجة الشرعية ، فإن كانت المقدمة عقلية فإنَّ القضية الإستلزامية تصبح من المستقلات العقلية وان كانت المقدمة شرعية فالقضية الإستلزامية تكون من غير المستقلات العقلية .

علىٰ انَّ بعض الإستلزامات العقلية لا يكون إلّا من قبيل المستقلات العقلية ، إذ انَّ المقدمة التي تنضم اليه لغرض انتاج الحكم الشرعي لا تكون إلّا عقليَّة .

ومثال هذا البعض من الإستلزامات هو الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ، فإن هذه القضية الاستلزامية لا تنضم اليها لغرض انتاج الحكم الشرعي إلّا مقدمة عقلية كما هو واضح .

اسم الجنس

وقع الخلاف ببين الأعلام فيما هو الموضوع له اسم الجنس ، فذهب المشهور الى انَّ اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة ، أي الطبيعة الملحوظ فيها التجرُّد عن تمام القيود ، فيكون لحاظ التجرُّد عن القيود مأخوذاً فيما وضع له اسم الجنس .

وبتعبير آخر : انَّ اسم الجنس موضوع للطبيعة بقيد الإطلاق ، فيكون الإطلاق جزء المعنىٰ الموضوع اسم الجنس والجزء الآخر هو الطبيعة . ومن هنا تكون اِفادة اسم الجنس لاستيعاب أفراد الطبيعة بالوضع ، فحينما يقال : « أكرم العالم » يكون العموم والاستيعاب لتمام أفراد طبيعة العالم مستفاداً بواسطة الوضع فلا تكون ثمة حاجة الى مقدمات الحكمة لاستفادة الإطلاق .

وفي مقابل هذه الدعوى ذهب جمع من المحققين الى انَّ الموضوع له اسم الجنس هو الماهية المهملة المجردة عن تمام القيود واللحاظات حتى لحاظ التجرُّد عن القيود ، فاسم الجنس موضوع لذات الطبيعة بما هي ، ويكون الإطلاق كالتقييد يعرض الطبيعة أو لا يعرضها .

ومن هنا يكون استفادة الإطلاق

والإستيعاب من الطبيعة بواسطة قرينة الحكمة . واستدلَّ لصالح هذه الدعوىٰ بالوجدان وانه لا نشعر بأيِّ عناية عندما يستعمل اسم الجنس في الطبيعة مع لحاظ أحد القيود بنحو تعدُّد الدال والمدلول ، والحال انه لو كان موضوعاً للطبيعة المطلقة لكان لحاظ القيود معها مناف لما وضع له اسم الجنس وهذا ما لا نستشعره عند استعمال اسم الجنس في الطبيعة مع لحاظ أحد القيود ، وهو أمارة وجدانية على صحة الدعوىٰ ، إذ ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له يستبطن مؤنة زائدة يستشعرها أهل الانس باللغة .

ومن هنا يتضح ان اسم الجنس موضوع لذات الطبيعة ، والتقييد والإطلاق يعرضان عليها ويكون الكاشف عن عروض أحدهما هو القرينة الخارجة عن نطاق اسم الجنس ، أي انَّ اسم الجنس يظلُّ مفيداً للطبيعة وتكون استفادة الإطلاق والتقييد من دالٍ آخر . وهذا هو معنىٰ ان استفادة الاطلاق والتقييد بنحو تعدُّد الدال والمدلول .

وكيف كان فيمكن التمثيل لإسم الجنس بتمام المفاهيم المعبَّر عنها في المنطق بالمفاهيم الكليَّة ، فهو يشمل الجواهر مثل الإنسان والحجر والأعراض كالبياض والسواد والعرضيات كالأبيض والأسود والمفاهيم الاعتبارية كالملكية والزوجية والمفاهيم الإنتزاعية كالعلِّية والفوقية وغيرها .

ولمزيد من البيان في اسم الجنس لاحظ عنوان « اعتبارات الماهية » « والكلِّي الطبيعي » « النكرة » .

الإشتراك اللفظي

المراد من المشترك اللفظي هو اللفظ الموضوع بوضعين أو أكثر على ان يكون المعنىٰ الموضوع له اللفظ في كلِّ وضع مغايراً للمعنىٰ الموضوع له نفس اللفظ في الوضع الآخر ، فيكون اللفظ متحداً والمعنىٰ متعدداً بتعدد الأوضاع .

ومثاله : لفظ القُرء ـ كما قيل ـ فإنَّه موضوع لمعنىٰ الطهر وموضوع بوضع آخر لمعنىٰ الحيض .

وباتضاح ذلك نقول : انه قد وقع

النزاع بين الأعلام في المشترك اللفظي من حيث امكانه أو امتناعه أو وجوبه، والمشهور بينهم هو الإمكان وفي مقابل دعوىٰ المشهور ذهب البعض الى وجوب تحقق المشترك اللفظي في اللغة، وتبنىٰ السيد الخوئي ﷺ وآخرون امتناع وجود المشترك اللفظي في اللغة.

أما دعوىٰ الوجوب فمدركها ـ كما ذكر صاحب الكفاية ﷺ ـ هو عدم تناهي المعاني رغم انَّ الألفاظ متناهية، وهذا ما يستوجب نشوء الإشتراك اللفظي لغرض استيعاب تلك المعاني الغير المتناهية.

والظاهر انَّ المراد من عدم تناهي المعاني هو كثرتها، إذ هو المناسب للنتيجة بخلاف ماهو المستظهر من عبائر صاحب الكفاية ﷺ.

وأما دعوىٰ امتناع المشترك اللفظي في اللغات فمدركها انَّ الإشتراك اللفظي يتنافىٰ مع الغرض من الاوضاع اللغوية، وذلك لأنَّ الغرض من الوضع هو تفهيم المراد للمخاطب، وواضح انَّ المخاطب لا يتهيأ له التعرُّف على المراد بواسطة المشترك اللفظي باعتبار تحمله لأكثر من معنى.

وأما السيد الخوئي ﷺ فسلك طريقاً آخر لإثبات الإمتناع يتناسب مع مسلكه في الوضع حيث ذهب هناك الى ان الوضع معناه التعهد والإلتزام النفساني بأنَّه متىٰ ما جاء بلفظ معين فإنَّه لا يقصد سوى معنىً معين فلو قصد معنىً آخر كان ناقضاً لتعهده.

وأما دعوىٰ الامكان فمدركها عدم لزوم محذور عقلي من وقوعه كما انَّ الوقوع أقوىٰ شاهدٍ على الإمكان، ودعوىٰ منافاة الإشتراك اللفظي للغرض من الوضع غير مسلَّمة، إذ انَّ الغرض من الوضع لا يختص بتفهيم المراد فقد يتعلَّق الغرض بالإجمال، على انَّه يمكن التخلُّص عن الإجمال الناشئ عن الإشتراك اللفظي بواسطة القرينة. وأما دعوى السيد الخوئي المتناسبة مع مسلكة في الوضع فغير تامة لعدم تمامية أصل المبنىٰ عندهم.

الإشتراك المعنوي

اللفظ قد يوضع بإزاء مفهوم كلِّي فيكون ذلك الوضع مصححاً لاستعمال

اللفظ في مصاديق ذلك الكلّي دون ان يكون الإستعمال ناشئاً عن وضع اللفظ بأوضاع متعددة ، فلفظ الإنسان مثلاً قد وضع بإزاء مفهوم كلّي هو الحيوان الناطق ، وحينئذٍ صحّ استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وخالد باعتبار انَّ هذه الأفراد مصاديق لمفهوم الحيوان الناطق ، فاستعمال لفظ الإنسان في كل واحدٍ من هذه الأفراد لم ينشأ عن وضع لفظ الإنسان لكل واحدٍ بوضع على حدة بل نشأ عن وضع لفظ الإنسان للحقيقة المشتركة بين هذه الافراد ، ومن هنا كان لفظ الإنسان مشتركاً معنوياً .

فالمشترك المعنوي هو اللفظ الموضوع للمعنىٰ الكلّي والذي يكون استعماله في أفراد المعنىٰ الكلّي بلحاظ اشتراك هذه الافراد في صدق المفهوم الكلّي عليها .

ومنشأ التعبير عن هذا الإشتراك بالمعنوي هو انَّ المصحح لاستعمال اللفظ في المعاني المختلفة هو اشتراكها في المعنىٰ الكلّي الموضوع له اللفظ ، علىٰ ان يكون استعمال اللفظ فيها بلحاظ ذلك المعنىٰ الكلّي المشترك ، وذلك في مقابل الإشتراك اللفظي ، حيث انَّ المصحح لاستعمال اللفظ في المعاني المختلفة هو انَّ اللفظ قد وضع بأوضاع متعددة لهذه المعاني وإلّا فهي متباينة فيما بينها وقد لا يكون بينها جامع مشترك ، ولو كان لها جامع مشترك فإنَّ استعمال اللفظ في تلك المعاني لا يكون بلحاظه ، فاستعمال لفظ العين في الباصرة والجارية انَّما هو بمناط انَّ لفظ العين وضع لكل واحدٍ من المعنيين بوضع على حدة .

وبهذا يتضح انَّ الإشتراك المعنوي يمتاز عن الإشتراك اللفظي بأُمور :

الاول : انَّ الإشتراك المعنوي يكون معه اللفظ موضوعاً لمفهوم كلّي ، وأما الإشتراك اللفظي فقد يكون معه اللفظ موضوعاً لمعنىً كلّي وقد يكون موضوعاً لمعنىً شخصي .

الثاني : انَّه لا يوجد في الإشتراك المعنوي سوى وضع واحد وهو وضع اللفظ بإزاء معنى كلّي ، وأما الإشتراك اللفظي فهو منوط بوضع اللفظ الواحد بأوضاع متعددة ، بمعنىٰ أنَّ كل واحدٍ من تلك المعاني موضوع له اللفظ بوضع

مستقل .

الثـالث : انَّ المـصحِّح لاستعمال اللفظ في المعاني المتعددة في موارد الإشتراك المعنوي هو اشتراك هذه المعاني في معنىً كلِّي هو المعنىٰ الموضوع له اللفظ ، وأمَّا المصحح لاستعمال اللفظ في المعاني المتعددة في موارد الإشتراك اللفظي فهو انَّ ذلك اللفظ وضع لكلٍّ واحدٍ من تلك المعاني بوضع مستقلّ .

الرابع : انَّه لا يمكن افتراض التباين التام بين المعاني في موارد الإشتراك المعنوي ، بل لابدَّ وان يكون بينها قاسم مشترك هذا القاسم هو المعنىٰ الكلِّي الموضوع له اللفظ ، وأما تباين المعاني في موارد الاشتراك اللفظي فقد يكون تبايناً تاماً .

وبما ذكرناه يتضح انَّ المشترك المعنوي هو عبارة عن اللفظ الموضوع للجامع ويكون استعماله في أفراد الجامع بلحاظ انَّ هذه الافراد منطبق لذلك الجامع .

ثم انَّه ليس المقصود من الأفراد هو خصوص الأفراد الشخصية فقد تكون كذلك كما لو كانت علاقتها بالجامع علاقة النوع بأفراده ، وقد لا يكون كذلك ، كما لو كانت علاقة المصاديق بالجامع علاقة الجنس بأنواعه ، فإنَّ المصاديق في هذا الفرض تكون كلية ، كما انَّه قد تكون أفراد الجامع بمعنىٰ مراتبه المشككة كما هو الحال في مفهوم الوجود ومفهوم النور .

علىٰ انَّ المعنىٰ الكلِّي الموضوع له اللفظ في موارد الإشتراك المعنوي لا يختص بالجامع الحقيقي لأفراده بل يشمل الجامع الصنفي كما هو الحال في استعمال لفظ رجل في زيد وبكر وخالد ، رغم انَّ لفظ رجل ليس جامعاً حقيقياً لهذه الأفراد ، وانَّما هو جامع صنفي ، بمعنىٰ انَّ الجامع بين هذه الأفراد هو خصوصية عرضية مشتركة وليست خصوصية ذاتية .

نعم الظاهر انَّ الإشتراك المعنوي لا يصدق لو كان الجامع بين الأفراد خفياً حتىٰ وان كان جامعاً ذاتياً ، فليس المناط في صدق الإشتراك المعنوي هو اشتراك مجموعة من الأفراد في الجامع الموضوع له اللفظ بل لابدَّ وان يكون

اشتراك الأفراد في ذلك الجامع مأنوساً ومألوفاً عرفاً .

أصالة عدم التذكية

المراد من التذكية هو إزهاق نفس الحيوان بالوسائل المقررة شرعاً مع التحفظ على الشرائط المعتبرة في وقوع التذكية عند الشارع ، ومع عدم مراعاة ذلك يكون الحيوان في عداد الميتة .

ولمّا كانت التذكية أمراً حادثاً فهي مسبوقة بالعدم ، ومن هنا كان المراد من أصالة عدم التذكية هو استصحاب عدم التذكية ، وفي كل موردٍ يكون استصحاب عدم التذكية جارياً يكون مقدماً على أصالة الحل إما بنحو الحكومة أو بنحو الورود ، وذلك لأن استصحاب عدم التذكية يكون أصلاً موضوعياً بالنسبة لاصالة الحل فينفي موضوعها ، إذ ان موضوعها هو الشك في الحلية واستصحاب عدم التذكية ينفي الشك في الحلية ، فلا موضوع حينئذٍ لاصالة الحل .

وبتعبير آخر : انَّ استصحاب عدم التذكية يعالج موضوع الأثر الشرعي والذي هو الحرمة فموضوع الحرمة هو عدم التذكية وموضوع الحلية الواقعية هو وقوع التذكية كما انَّ موضوع الحلية الظاهرية لو كانت هو الشك في التذكية . فاستصحاب عدم التذكية ينقح موضوع الحرمة ويلغي موضوع الحلية الظاهرية « أصالة الحل » ، إذ ان الاستصحاب ينزِّل الشك في التذكية وعدمها منزلة اليقين بعدم التذكية ، وهذا ما يوجب عدم جريان أصالة الحل ، إذ انَّ الاحكام تابعة لموضوعاتها وبانتفاء الموضوع ينتفي الحكم ، والذي هو في المقام أصالة الحل .

وحتى يكون مجرىٰ أصالة عدم التذكية واضحاً لابدَّ من بيان أقسام الشك في حرمة وحلية اللحم ، فنقول : ان الشك تارة يكون بنحو الشبهة الموضوعية ، واخرىٰ يكون بنحو الشبهة الحكمية .

أما الشك بنحو الشبهة الموضوعية فقد ذكر له السيد الخوئي ﷺ أربعة أنحاء :

النحو الاول : ان يكون الشك ناشئاً عن الجهل بعنوان الحيوان الذي وقعت

عليه التذكية يقيناً ، بمعنىٰ عدم تشخُّص هوية هذا الحيوان المذكىٰ ، وهل هو من الحيوانات المحللة أو من الحيوانات المحرمة ، فالشبهة في هذا الفرض موضوعية وإلّا فنحن نعرف الحيوانات المحللة من المحرمة إلّا انَّ الجهل من جهة عنوان هذا المذكىٰ لعدم الاطلاع على رأسه مثلاً .

ومثال هذا الفرض مالو افترض الاطلاع على تذكية هذا الحيوان إلّا انَّه وقع الشك من جهة انَّه شاة أو ذئب ، وهنا لا إشكال في عدم جريان أصالة عدم التذكية ، وذلك لإحراز وقوعها كما هو الفرض إلّا انَّه هل تجري أصالة الحل في هذا اللحم أو لا ؟ .

ذهب السيد الخوئي ﷺ الى جريانها دون الحاجة الى الفحص عن هوية هذا اللحم . وذلك لعدم لزوم الفحص لإجراء الاصل في الشبهات الموضوعية . إلّا انَّ بعض الأعلام تمسَّك باستصحاب حرمة الأكل ، وذلك للعلم بالحرمة قبل زهاق الروح ونشك بعد التذكية في ارتفاعها بسبب الشك في كون المذكىٰ من مأكول اللحم أو لا . ونسب للشهيد الاول ﷺ ظاهراً التمسُّك بأصلٍ عبر عنه بأصالة الحرمة في اللحوم .

النحو الثاني : ان نُحرز وقوع التذكية وانها وقعت على حيوانٍ محلل الأكل ذاتاً إلّا انَّ الشك من جهة احتمال انَّ هذا الحيوان قد طرأ عليه ما يوجب المنع من قابليته للتذكية ، كاحتمال انَّه وطئ من قبل انسان أو ارتضع من لبن خنزيرة أو عرض له جلل .

وهنا أيضاً لا تجري أصالة عدم التذكية لأنها محرزة كما هو الفرض ، غايته اننا نشك في قابلية هذا الحيوان للتذكية من جهة احتمال عروض ما يمنع عن القابلية للتذكية ، وباستصحاب عدم عروض المانع مع احراز وقوع التذكية تثبت الحلية .

النحو الثالث : ان نحرز أيضاً وقوع التذكية إلّا انَّه يقع الشك من جهة قابلية هذا الحيوان ذاتاً لأنْ تقع عليه التذكية . والفرق بين هذا النحو من الشك والنحو الاول انَّ الشك في النحو الاول ليس من جهة قابلية المذكىٰ للتذكية بل انَّ القابلية محرزة والشك انما هو من جهة حلية

لحمه أو عدمها مع الفراغ عن قابليته للتذكية، إذ لا ملازمة بين القابلية للتذكية وبين حلية لحم القابل للتذكية.

وكيف كان فمثال ما نحن فيه هو مالو أوقع المكلَّف التذكية في الظلمة أو كان أعمىٰ وشك في انَّ الحيوان الذي أوقع التذكية عليه هل هو شاة حتى يكون قابلاً للتذكية أو هو خنزير فلا يكون قابلاً للتذكية.

وهنا يكون جريان الإستصحاب وعدم جريانه يختلف باختلاف المباني، فإن كان البناء هو قابلية كل حيوان للتذكية إلّا ما قام الدليل الخاص في مورد على عدم قابليته لها، وكان البناء أيضاً على جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية فإن مجموع ذلك ينقح حلِّية اللحم الذي وقع الشك فيه من جهة قابليته للتذكية.

وبيان ذلك: انَّ استصحاب العدم الأزلي لو كان جارياً في العناوين الذاتية فإنَّ بالإمكان استصحاب عدم تعنون هذا الحيوان بالعنوان الغير القابل للتذكية، بمعنى استصحاب عدم خنزيرية هذا الحيوان المحرزة حين لم يكن هذا الحيوان موجوداً، فإنَّ هذا الحيوان حينما كان في حيِّز العدم لم يكن متعنوناً بعنوان الخنزير وبعد ان وجد هذا الحيوان نشك في تعنونه بعنوان الخنزيرية فنستصحب عدم خنزيريته الثابتة في الأزل. كما هو الحال في استصحاب عدم قرشية هذه المرأة إذ انَّ عدم القرشية كان محرزاً عندما لم تكن هذ المرأة موجودة، فاستصحاب عدم القرشية من استصحاب العدم الأزلي، غايته انَّ استصحاب عدم القرشية استصحاب لعدم عنوان غير ذاتي للمرأة وان كان هذا العنوان ملازماً لوجود المرأة لو كانت واقعاً قرشية.

أما استصحاب عدم الخنزيرية فإنَّه استصحاب لعدم عنوان ذاتي للحيوان. ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «العدم الازلي».

وباتضاح ذلك نقول: لو تم استصحاب عدم الخنزيرية لتنقح بذلك مصداق لعموم انَّ كلَّ حيوان قابل للتذكية، وبه تثبت حلية هذا اللحم المردد من جة قابليته للتذكية، ولا تجري حينئذٍ أصالة عدم التذكية.

أما لو كان البناء هو عدم تمامية هذا العموم وعدم تمامية جريان إستصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية أو لا أقل عدم تمامية أحدهما فإنّ النتيجة تختلف .

فبناء على انّ التذكية عبارة عن فري الاوداج الاربعة مع مراعاة الشرائط المعتبرة فإنّ استصحاب عدم التذكية لا يجري ، وذلك لاحراز وقوعها بهذا المعنى ـ كما هو المفترض ـ إلّا ان ذلك لا يعني الحلية ، إذ يمكن التمسك بأصالة الحرمة في اللحوم كما نسب الى الشهيد الاول ، أو التمسُّك باستصحاب الحرمة الثابتة قبل زهاق الروح كما ذهب لذلك البعض ، نعم يمكن البناء علىٰ أصالة الحل على بعض المباني .

وبناء على انّ التذكية أمر وجودي بسيط ينشأ عن فري الاوداج مع مراعاة الشرائط ، فليس فري الاوداج إلّا من قبيل السبب لتحقق التذكية وإلّا فهو غير التذكية كما هو الحال في الطهارة فإنها غير الوضوء نعم هي مسبَّبة عنه ، لو كان البناء هو ذلك فإنّ الجاري عندئذٍ هو أصالة عدم التذكية ، وذلك لانّه بعد وقوع فري الاوداج نشك في تحقق التذكية بسبب الشك في قابلية هذا الحيوان لها ، فنستصحب عدم تحققها .

النحو الرابع : ان نحرز قابلية هذا الحيوان للتذكية ونحرز أيضاً انَّه من مأكول اللحم إلّا انّ الشك من جهة وقوع التذكية وعدمها ، كما لو شككنا انَّه مات حذف أنفه أو أُزهقت روحه بواسطة التذكية ، أو شككنا في توفر الذبح على تمام الشرائط المعتبرة في تحقق التذكية ، كما لو وقع الشك في اسلام الذابح ، وهنا لا ريب في جريان أصالة عدم التذكية ، وذلك للشك تحققها والأصل عدم التحقق .

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي ﵀ في الشك بنحو الشبهة الموضوعية ، وأما الشك بنحو الشبهة الحكمية فكذلك له أربعة أنحاء .

النحو الأول : انْ نُحرز وقوع التذكية خارجاً كما نُحرز عنوان الحيوان الذي وقعت عليه التذكية إلّا انَّه يقع الشك في حلية اللحم المذكىٰ من جهة عدم وجود دليل على الحلِّية ، كما لو وقع الشك في حلية الغراب بعد تذكيته

بسبب عدم الدليل على الحلية أو الحرمة مثلاً.

فهنا لا تجري أصالة عدم التذكية وانما الجاري هو أصالة الحل إلّا ان يُقال بأصالة الحرمة في اللحوم أو باستصحاب الحرمة الثابتة قبل زهاق الروح كما ذكر البعض.

النحو الثاني: ان نحرز وقوع التذكية بمعنىٰ فري الأوداج مع مراعاة الشرائط المعتبرة إلّا انَّ الشك نشأ من جهة قابلية الحيوان للتذكية كما لو تولَّدالحيوان من حيوانين أحدهما قابل للتذكية والآخر غير قابل لها ولم نكن نحرز تعنونه بأحد العنوانين.

فهنا لو كان عموم مفاده قابلية كل حيوان للتذكية إلّا ما خرج بالدليل الخاص، فإنَّه يمكن التمسك بالعموم لاثبات قابلية هذا الحيوان للتذكية، وذلك لاحراز حيوانيته وهو ما ينقِّح موضوعيته للعموم.

وأما لو لم يكن ثمة عموم من هذا القبيل فإنَّ المرجع حينئذٍ هو أصالة عدم التذكية لو كان البناء علىٰ انَّها أمر بسيط ـ كما هو مبنىٰ السيد الخوئي ﵀ ـ وذلك لانَّ الشك في القابلية للتذكية يساوق الشك في تحقق التذكية والاصل العدم، وأما مع البناء على انَّ التذكية هي فري الاوداج فإنَّه محرز بالوجدان فلا تجري أصالة عدم التذكية.

النحو الثالث: مثل الثاني إلّا انَّ الشك نشأ عن احتمال عدم القابلية للتذكية بسبب ما طرأ على الحيوان من عوارض أوجبت الشك في بقاء قابليته للتذكية، كما لو كان الشك من جهة احتمال مانعية الجلل لقابلية الحيوان للتذكية. والاصل الجاري في المقام هو عدم المانعية.

النحو الرابع: ان ينشأ الشك من جهة احتمال اعتبار شرط في التذكية بالاضافة للشروط الاخرىٰ، كما لو احتملنا اعتبار ان يكون الذابح اماميا أو اعتبار الذبح بالحديد.

وهنا ذهب السيد الخوئي ﵀ الى جريان أصالة عدم التذكية، وذلك لأن الشك في اعتبار شرط زائد يساوق الشك في تحقق التذكية بدونه، والاصل عدمها.

الأصل

الأصل في اللغة هو ما يُبنىٰ عليه الشيء ويطلق كذلك على المستند والمرجع ، وهذا المعنىٰ قد يُستعمل في كلمات الأُصوليين ـ كما هو الملاحظ من اطلاقهم لفظ الأصل على بعض المجاميع الروائية ـ فمقصودهم عندئذٍ من الأصل المرجع والمآل في مقام التعرُّف على الحكم الشرعي .

وبهذا يعم الاصل مطلق الوسائل العقلائية والشرعية التي يمكن الوصول بواسطتها الى النتيجة الشرعية ، فوسائل المعرفة كالاخبار المتواترة والاحكام العقلية القطعية وكذلك الأمارات الظنية المعتبرة والاصول العملية الشرعية والعقلية كلها مشمولة لعنوان الأصل بهذا المعنىٰ .

ثم انَّ الفاضل التوني ﷺ نقل عن الشهيد الثاني ﷺ في تمهيد القواعد انَّ الأصل يطلق علىٰ معانٍ أربعة :

الاول : هو الدليل ، والظاهر انَّ مقصوده من الدليل هو مطلق ما ثبتت حجيته ودليليته على الحكم الشرعي الواقعي دون الظاهري كالكتاب والسنة ، وذلك بقرينة تمثيله بالكتاب المجيد والسنة الشريفة واعتباره الاستصحاب استعمالاً آخر للفظ الأصل ، إلّا ان يكون الإستصحاب دليلاً اجتهادياً فيكون مراده من الدليل هو خصوص الكتاب والسنة .

الثاني : انَّ الاصل يُطلق ويُراد منه الراجح ، فعندما يُقال الأصل في الكلام الحقيقة يكون المراد انَّ الراجح عند دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز هو الحقيقة .

الثالث : الإستصحاب ، فإنَّه كثيراً ما يطلق لفظ الأصل ويراد منه الإستصحاب .

الرابع : انَّ الاصل يطلق ويراد منه القاعدة ، أي الضابطة الكلية المتصيدة أو المستفادة من الأدلة المعتبرة ، فعندما يُقال : « الأصل في البيع اللزوم » فإنَّ المقصود هو انَّ مقتضىٰ القاعدة المستفادة من الأدلة هو لزوم البيع في كل موردٍ وقع الشك في جوازه أو لزومه .

والظاهر انَّ مآل هذه الإستعمالات

الاربعة للفظ الأصل الى معنى واحد وهو المرجعية ، فالمرجع للتعرُّف على الحكم الشرعي هو الدليل كما انَّ المرجع لتشخيص نحو الإستعمالات مثلاً هو الراجحية الناشئة عن مبرراتها ، وهكذا الكلام في المعنى الثالث والرابع .

الأصل العملي

الأصل العملي هو الدليل الذي تتحدَّد به الوظيفة العملية المقرَّرة للمكلف عند الشك في الحكم الواقعي وعدم وجدان الدليل المحرز الأعم من القطعي والظني المعتبر .

فلا يكون المطلوب من الأصل العملي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي بل ان دوره يتمحض في تحديد الوظيفة العملية للمكلَّف عند فقدان الدليل المحرز أو ما ينتج نتيجة الفقدان كاجمال الدليل أو ابتلاؤه بالمعارض ، وهذا ما يعني انَّ مرجعية الاصل العملي انَّما تكون بعد استفراغ الوسع في البحث عن الادلة المحرزة . فإن عُثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي فهو المعتمد والّا فالمرجع هو الاصل العملي ، فموضوع الاصل العملي الذي يترتب علىٰ تنقُّحه جريانه هو فقدان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي .

ثم انَّ الاصول العملية برمَّتها أحكام شرعية ظاهرية أو محددة للاحكام الشرعية الظاهرية بنحو قطعي ، بمعنىٰ انَّ الوظيفة المقرَّرة بواسطة الاصل العملي وظيفة قطعية ، وذلك لقيام الدليل القطعي حجيتها ومثبتيتها للحكم الظاهري ، ومن هنا يصحُّ اسناد البراءة مثلاً الى الشارع ـ فيقال البراءة حكم ظاهري شرعي ـ ويكون ذلك الاسناد عن علم .

وماذكرناه بتمامه هو ما عليه الإمامية « أعزَّهم الله » في العصر الحاضر وهو كذلك على امتداد تاريخ الفقه الإمامي ، غايته انَّ تبلور هذه الصياغة لم يكن بهذا الشكل إلّا انَّ ما عليه العمل في مقام استنباط الحكم الشرعي من أدلته هو ما عليه العمل فعلاً ، فهم يبدأون بالبحث عن الأدلة القطعية ثم الأدلة الظنيَّة المعتبرة والتي قام الدليل القطعي على

حجيتها ودليليتها ومع عدم العثور على نحوٍ من أحدهما يلجأون الى الأصل العملي ، والتي هي وسيلة علمية أيضاً ـ لقيام الدليل القطعي على دليليتها ـ غايته انَّها تُحدد الحكم الشرعي الظاهري بخلاف الأدلة المحرزة فإنَّها تكشف عن الحكم الشرعي الواقعي .

وهذا يتضح بالتأمل السريع في منهجيتهم المتبعة في مقام استنباط الأحكام الشرعية ، وبهذا يمتاز الفقه الإمامي عن الفقه السنِّي حيث انَّهم يلجأون عند فقدان الدليل القطعي أو الذي قام الدليل القطعي على حجيته ـ كالسنة الثابتة بخبر الثقة ـ الى الظنون والإعتبارات الذوقية مثل الإستحسان وقياس مستنبط العلة حيث يعولون في استنباطها علىٰ التخمين والحدس كما لا يخفىٰ على كل من لاحظ منهجيتهم في الإستنباط .

ومن المناسب تقرير ما أفاده السيد الصدر ﷺ في مقام استعراض المراحل التاريخية التي مرَّ بها الأصل العملي الى ان بلغ هذه المرحلة التي هو عليها فعلاً .

وستلاحظون انَّ الاصل العملي في تمام مراحله التاريخية ظل محتفظاً بركنيه الأساسيين :

الاول : انَّه وسيلة علميَّة تتحدد بواسطته الوظيفة العملية المقرَّرة علىٰ المكلَّف من قبل الشارع .

الثاني : انَّ موقعه في المنهجية المتبعة في استنباط الحكم الشرعي موقع المرجع والملجأ عند فقدان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي أو ما ينتج نتيجة الفقدان كاجمال الدليل او ابتلاؤه بالمعارض .

فالسيد المرتضىٰ علم الهدي والشيخ ابن ادريس الحلِّي ﷺ أفادا بأنَّ المصادر المعتمدة عندنا في الإستنباط للحكم الشرعي هي الأدلة المنتجة للعلم فحسب ، فلا يصح التعويل على الظنون والإعتبارات الذوقية المؤطرة بالقياس والاستحسان ، وهذه الأدلة العلمية هي الكتاب المجيد والسنة الشريفة والإجماع المحصَّل والعقل المنتج للقطع .

ثم طبقا الدليل العقلي على مثل البراءة والمقصود منها البراءة العقلية المعبَّر عنها عندهم بالبراءة الأصلية ،

فهم يُدرجون الاصل العملي في اطار الدليل العقلي. ثم لمَّا تطوَّر البحث الاصولي عند الإمامية أرجعوا البراءة العقلية الى الاستصحاب، ويقصدون من الإستصحاب الذي ترجع اليه البراءة العقلية هو استصحاب حال العقل، بمعنىٰ استصحاب ما يُدركه العقل من براءة ذمة المكلَّف عن التكليف الواقعي غير المعلوم، واستدلُّوا علىٰ البراءة العقلية بقاعدة قبح التكليف بما لا يُطاق، إذ انَّ التكليف بغير المعلوم تكليف بما هو خارج عن القدرة فهو قبيح عقلاً، وهذا ما ينتج براءة الذمة عن التكليف غير المعلوم، وهذا هو المستظهر من عبائر المحقق الحلِّي ﷺ.

« ولمزيد من التوضيح راجع إستصحاب حال العقل ».

ثم في مرحلةٍ متأخرة عن هذه المرحلة استدلَّ على البراءة ـ كما في المعتبر للمحقق الحلِّي والدروس للشهيد الاول ﷺ ـ بقاعدة « انَّ عدم الدليل دليل العدم » وذلك انَّ الفقيه إذا استفرغ الوسع في بحثه عن الأدلة المحرزة للحكم الشرعي فلم يجد فيها ما يُثبت أو ينفي الحكم الشرعي المعين فهذا ما ينقح عدم الدليل وهو دليل العدم.

والمراد من أنَّه دليل العدم هو انَّه دليل على عدم مسئولية المكلَّف عن التكليف الواقعي الثابت في نفس الأمر وهو معنىً آخر للبراءة العقلية والتي هي حكم ظاهري مجعول في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، وليس المراد من دليل العدم هو عدم وجود حكم شرعي في الواقع، إذ انَّ ذلك منافٍ لما عليه الإمامية قاطبة من البناء على انَّه ما من واقعة إلّا ولها حكم واقعي يُصيبه المجتهد أو يُخطأه.

وكيف كان فهذا التعبير يُوضح انَّ البراءة عندهم من الأدلة العقلية القطعيَّة إلّا انَّ موضوعها الذي يترتَّب عليه جريانها هو عدم وجدان الدليل المحرز للحكم الواقعي.

ثم في مرحلة متأخرة عن المرحلة الآنفة الذكر صنفت البراءة وكذلك الإستصحاب في الامارات الظنية التي قام الدليل القطعي على حجيتها، وتميز في هذه المرحلة الإستصحاب عن

البراءة ، وهذا ما يتضح بملاحظة عبائر صاحب المعالم ﵀ حيث صرَّح بأنَّ أصالة البراءة من الأدلة الظنية ، ومقصوده التي قام الدليل القطعي على حجيتها .

ثمّ انَّ المرحلة التي تلت صاحب المعالم والشيخ البهائي ﵀ تبلور فيها الاصل العملي بشكل أكثر مما عليه قبل هذه المرحلة وان الاصل العملي لا يعدو عن كونه وظيفة عملية . ولعلَّ أول من تنبَّه لذلك ـ كما أفاد الشيخ الانصاري ﵀ ـ هو صاحب شرح الوافية وهو السيد جمال الدين ﵀ .

ثم انَّ مفهوم الاصل العملي أخذ في التبلور بشكل أدق وشبه متكامل في عصر الشيخ الوحيد البهبهاني ﵀ حيث بلغ علم الاصول عموماً في عصره مستوىً ناضجاً جداً ، وكان من رواد مدرسة الوحيد البهبهاني ﵀ صاحب الحاشية الكبرىٰ على المعالم الشيخ محمد تقي ﵀ ، وقد ساهم هذا العالم الجليل في تنضيج المفهوم من الأصل العملي . ثم بلغ الاصل العملي غايته في الدقة على يد الشيخ الانصاري ﵀ .

والبحث عن أقسام الاصل العملي أوضحناه تحت عنوان « الاصول العملية » .

الأصل المثبت

والبحث في الاصل المثبت عن ترتُّب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية للمستصحب بواسطة الإستصحاب ، بمعنىٰ انَّ الإستصحاب هل يقتضي التعبُّد بوجود اللوازم العقلية للمستصحب ، وعندئذٍ لو كانت لهذه اللوازم آثار شرعية يكون الإستصحاب مقتضياً لتنجزها أو انَّ أدلة الإستصحاب قاصرة عن إثبات هذا المقدار وان أقصىٰ ما تقتضيه الأدلة هو التعبُّد ببقاء المستصحب ، وعندئذٍ تثبت الاحكام المجعولة للمستصحب أو الآثار الشرعية للمستصحب والتي هي موضوعات لاحكام شرعية اخرىٰ .

وبيان ذلك : انَّ الآثار الشرعية قد ترتب على نفس المستصحب ـ وهو المشكوك الذي له حالة سابقة متيقنة ـ وقد تكون الآثار الشرعية مترتبة على اللوازم الشرعية للمستصحب ، وهناك

حالة ثالثة تكون الآثار الشرعية مترتبة على اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب.

ومثال الصورة الاولى: اطلاق الماء فإنَّ الأثر الشرعي المترتِّب عليه هو صحة الإغتسال به وهو أثر شرعي لنفس الماء المطلق، وحينئذٍ لو وقع الشك في انتفاء الإطلاق عن الماء فإنَّ استصحاب الاطلاق مصححاً لترتب الاثر الشرعي المذكور.

ومثال الصورة الثانية: هو انَّ صحة الإغتسال ـ والذي هو أثر شرعي لإطلاق الماء ـ موضوع لحكم شرعي آخر وهو جواز الدخول في الصلاة والطواف ومس كتابة القرآن الكريم.

فهذه الاحكام جميعاً لوازم شرعية لأثر المستصحب الشرعي والذي هو صحة الاغتسال، والتعبُّد ببقاء المستصحب تعبُّدٌ بثبوت لوازم آثاره الشرعية كما انَّ التعبُّد ببقائه مقتضٍ للتعبّد بالاحكام المترتبة عليه ابتداءً. وهذا المقدار لا إشكال فيه.

ومثال الصورة الثالثة: مالو كان وجوب الصدقة مترتباً على العجز عن التكسب. فهنا نقول: لو كنا نعلم بوجود زيد قبل خمسين سنة ثم شككنا في بقائه على قيد الحياة، وعندئذٍ لو استصحبنا حياته لكان الإستصحاب مقتضياً للتعبد ببقاء زيد الى هذه المدة، وبقاء زيد الى هذه المدة يستلزم عادة عجزه عن التكسب، فالعجز عن التكسب من اللوازم العادية للمستصحب، فلو كان التعبُّد ببقاء المستصحب تعبُّداً بوجود اللوازم العادية فهذا معناه إحراز العجز عن التكسب بواسطة الإستصحاب وبذلك يتنقح موضوع الأثر الشرعي، حيث افترضنا انَّ موضوع وجوب الصدقة هو العجز عن التكسب وهو قد ثبت بواسطة التعبُّد ببقاء زيد الى هذه المدة أي التعبُّد بالملزوم.

فلو كان التعبُّد بالملزوم تعبداً بلوازمه العادية والعقلية لكان معنىٰ ذلك هو ترتُّب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العادية والعقلية، وهذا هو معنىٰ حجية الأصل المثبت والتي هي محل النزاع، فالمراد من المثبت هو اللازم العقلي أو العادي للمستصحب، والمراد

من الأصل في المقام هو الإستصحاب والذي يقتضي التعبد ببقاء المستصحب في ظرف الشك.

ثم انَّ هنا أمر لابدَّ من التنبيه عليه ليتحرَّر محل النزاع بشكل تام وهو انَّ اللازم العقلي والعادي للمستصحب والذي نبحث عن صلاحية الإستصحاب للتعبُّد بوجوده هو لازم المستصحب في مرحلة البقاء فحسب، لا مرحلة البقاء والحدوث، إذ لو كان لازم المستصحب لازماً له في مرحلة الحدوث لكان معنىٰ ذلك انَّ للازم حالة سابقة متيقنة، وعندئذٍ يمكن استصحابه بنفسه، وبذلك تترتب آثاره الشرعية، إذ انَّها حينئذٍ تصبح آثاراً للمستصحب نفسه بعد افتراض انَّ المستصحب هو نفس اللازم.

مثلاً لو كنا نعلم بوجود زيد وانَّه عاجز عن التكسب ثم شككنا في بقاء زيد وبقاء عجزه عن التكسب فإن بالإمكان استصحاب العجز الى ظرف الشك وعندها يترتب الأثر الشرعي على العجز وهو وجوب التصدُّق.

فالمتحصل: انَّ محل البحث هو مالو كان لازم المستصحب لازماً له في مرحلة البقاء ولم يكن لازماً له في مرحلة الحدوث، كما هو المفترض في المثال الاول حيث لم يكن زيد قبل خمسين عاجزاً عن التكسب إلّا انَّ بقاءه الى هذه المدة يستلزم العجز.

وباتضاح ذلك نقول: انَّ المعروف بين المحققين هو عدم حجية الأصل المثبت وانَّ أدلة الإستصحاب قاصرة عن الشمول للتعبُّد بلوازم المستصحب العقليّة.

الأصل الموضوعي

وهو الأصل النافي لموضوع أصل آخر، وهذا هو المنشأ للتعبير عنه بالاصل الموضوعي، إذ انَّه يمنع عن جريان الأصل الآخر بواسطة إلغاء موضوعه - ويُعبَّر عن الأصل الموضوعي بالأصل السببي وذلك لأنَّه يكون سبباً في انتفاء موضوع الأصل الآخر.

ثم انَّ الأصل الموضوعي لا يختص بالشبهات الموضوعية، بمعنىٰ انه قد يكون مجراه شبهة موضوعية وقد يكون

مجراه شبهة حكمية ، فالمناط في كون الأصل موضوعياً هو ان يكون نافياً لموضوع أصل آخر حتىٰ وان كان هذا الأصل النافي جارياً في الشبهات الحكمية .

وبيان ذلك :

حينما يقع الشك في خمرية مائع فإنَّ أصالة الحلّ قاضية بحليته . إلّا انَّه لو اتّفق ان كان هذا المائع مسبوقاً باليقين بالخمرية فعندئذٍ يكون استصحاب بقائه على الخمرية نافياً لموضوع أصالة الحِل إذ انَّ موضوعها الشك في خمرية المائع وبالاستصحاب ينتفي الشك في الخمرية ويكون هذا المائع خمراً تعبداً فلا مجال لجريان أصالة الحل بعد ان ألغىٰ الاستصحاب موضوعها .

وتلاحظون انَّ هذا الإستصحاب موضوعي وذلك لأن الشبهة في المثال موضوعية ، وقد تكون الشبهة حكمية .

ومثاله : مالو وقع الشك في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة فإنَّ مقتضىٰ أصالة البراءة هو عدم الوجوب إلّا انَّه لو كان الشك في الوجوب مسبوقاً باليقين به فإنَّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة ينفي موضوع أصالة البراءة وهو الشك في الوجوب ، إِذ لا شك حينئذٍ بعد استصحاب الوجوب فلا مجال لجريان أصالة البراءة عن الوجوب .

فأصالة الإستصحاب في المثال منعت من جريان أصالة البراءة بواسطة نفي موضوعها ، وبهذا تحدَّد المراد من الأصل الموضوعي وانَّه الاصل الجاري في رتبة موضوع الأصل الآخر والموجب لارتفاعه وإلغائه ويترتب على ذلك عدم جريانه .

ولمزيد من التوضيح راجع « الإستصحاب السببي والمسببي » .

الأُصول العمليّة

والتي هي ـ كما ذكرنا تحت عنوان الأصل العملي ـ عبارة عن الوظائف العمليَّة المؤمنة أو المنجِّزة التي يُلجأُ اليها عند فقدان الدليل المحرز الأعم من القطعي أو الظني المعتبر .

والاصول العملية هي البراءة والإحتياط والتخيير والاستصحاب ، وهي ـ كما ذكر جمع من الأعلام ـ منحصرة في هذه الاصول الاربعة إلّا انَّ

هذا الحصر استقرائي . وهذا يعني إمكان وجود اصلٍ عمليٍّ آخر غير الذي ذكرنا إلّا انَّه بعد البحث في الأدلة لم يُعثر على ما يصلح لإثبات أصل آخر غير هذه الأُصول الأربعة .

إلّا انَّهم ذكروا إنَّ الحصر بلحاظ الموارد عقلي ، بمعنىٰ انَّ ملاحظة الموارد التي تقع متعلَّقاً للشك من جهة الحكم الواقعي يتضح انَّه ما من مورد إلّا وهو مجرىٰ لأحد هذه الأصول الأربعة .

فالشك تارة يقع في الحكم الشرعي وتكون لمورد الشك حالة سابقة متيقنة ومعتبرة بنظر الشارع ، وتارة لا تكون له حالة سابقة أو تكون إلّا انَّها غير معتبرة شرعاً .

فالفرض الاول مجرىٰ لأصالة الإستصحاب أي استصحاب الحالة السابقة والبناء علىٰ بقائها ، والفرض الثاني وهي حالة الشك الغير المسبوق باليقين أو المسبوق باليقين إلّا انَّ الشارع لم يرتِّب على بقائه أثراً هذا الفرض تارة يكون الشك معه شكاً في أصل التكليف كالشك في وجود الحرمة أو الوجوب ، وتارة يكون الشك معه شكاً في المكلَّف به كالشك في امتثال التكليف مع العلم باشتغال الذمة به .

والاول وهو الشك في التكليف مجرىٰ لأصالة البراءة ، والثاني وهو الشك في المكلف به له صورتان ، فتارة يكون المكلَّف به مما يمكن الإحتياط في مورده كما لو علم المكلف باشتغال ذمته بقضاء صلاة فائتة إلّا انه شك في ماهية هذه الصلاة وهل هي صلاة المغرب أو صلاة العشاء ، وفي هذه الحالة يكون المجرىٰ أصالة الإحتياط .

والصورة الثانية يكون الشك في المكلَّف به مما لا يمكن الإحتياط في مورده ، كما لو علم المكلف بجامع التكليف الإلزامي في موردٍ من الموارد ولم يدرِ انَّه الوجوب أو الحرمة ، فهنا لا يمكن الإحتياط ، لانه إن جاء بالفعل المشكوك فقد يكون ما فعله محرماً وان تركه فقد يكون ما تركه واجباً ، وهذا ما يُعبَّر عنه بدوران الأمر بين المحذورين ، والجاري في هذه الصورة هو أصالة التخيير .

وتلاحظون انَّ حالات الشك في الحكم الشرعي الواقعي لا تعدو هذه

الموارد، وتمام هذه الموارد مجرىٰ لأحد الاصول الأربعة.

وذكر السيد الصدر ﵀ انَّ المنشأ لانحصار الاصول العملية في الاربعة المذكورة يتضح بملاحظة المراحل التاريخية التي مرَّ بها الأصل العملي الى ان بلغ هذه المرحلة من النضوج والتبلور.

فقد كان الأصل العملي في مراحله الاولىٰ مصنَّفاً ضمن الدليل العقلي حتىٰ انَّك تجد انَّهم لم يتسدلّوا على حجية الإستصحاب بالأخبار بل كان دليلهم عليه هو العقل. فهم حينما ذكروا انَّ الاصول العملية هي هذه الأربعة لأنَّ العقل بنظرهم يستقلُّ بإدراك البراءة العقلية في مورد وبالإحتياط العقلي في موردٍ ثانٍ وبالتخيير العقلي في موردٍ ثالث وبالاستصحاب في موردٍ رابع.

وأما مثل أصالة الطهارة فلا يحور العقل في إدراكها، ولهذا لم تذكر في ضمن الاصول العملية، إذ لو كانت من الاصول العملية بنظرهم فهي ليست من الاصول العملية العقلية، ثم انَّ هذا التصنيف بقي سائداً حتىٰ في مدرسة الوحيد البهبهاني ﵀ حيث تُصنَّف هذه الأصول ضمن الدليل العقلي رغم انَّ الأصل العملي في هذه المرحلة قد تميَّز عن الأمارة وتبلور مفهومه بشكل شبه متكامل.

والذي صنَّف الاصول العملية بالصورة التي هي عليه الآن هو الشيخ الانصاري ﵀ إلّا انَّه اقتصر على بحث هذه الاصول الأربعة تبعاً لطريقة المتقدمين من الاصوليين، فلم يكن من منشأ في انحصار الاصول العملية في هذه الأربعة سوىٰ توهم القدماء من الاصوليين. وانَّ الاصول العملية من الادلة العقلية، وحيث انَّ العقل لا يُدرك سوى هذه الأصول الاربعة، فهي إذن منحصرة فيهم. إلّا انَّه بعد تبلور المفهوم من الأصل العملي لا يكون ثمة مبرر يقتضي الانحصار.

الاصول العملية التنزيليَّة

المراد من الأُصول العملية التنزيليَّة ـ كما أفاد السيد الصدر ﵀ ـ هي ما كان لسان دليليها معبِّراً عن تنزيل الأصل أو قل الحكم الظاهري منزلة الحكم

الواقعي ، فالشارع في مورد الأُصول العملية التنزيليَّة لاحظ الحكم الواقعي ونزَّل الحكم الظاهري منزلته .

ويمكن التمثيل لهذا النحو من الأُصول بأصالة الطهارة وأصالة الحل ، حيث انَّ لسان جعلهما يُعبِّر عن تنزيل مشكوك الطهارة ومشكوك الحليَّة منزلة الطهارة الواقعية والحليَّة الواقعية .

هذا ما أفاده السيد الصدر ﵀ في الحلقة الثالثة إلّا انَّه في مباحث الأُصول فسَّر الأُصول العمليَّة التنزيليَّة بما يناسب الأُصول المحرزة بالنحو الذي شرحناه تحت عنوانها .

ثم انَّ الظاهر من عبائر المحقق النائيني ﵀ انَّ الاصول التنزيلية هي الاصول المحرزة ـ بالمعنى الذي شرحناه تحت عنوانها ـ كما انَّ المستظهر من عبائر السيد الخوئي ﵀ انَّ الاصول العملية المحرزة هي الاصول العملية التنزيلية وانهما اصطلاحان لمعنىً واحد .

إلّا انَّه قد ذكرنا هناك ـ تبعاً للسيد الخوئي والسيد الصدر ﵏ ـ انَّ الأصل المحرز هو ما يكون لسان دليلية معبِّراً عن تنزيل مورد الاصل منزلة اليقين إلّا انَّ المحقق النائيني ﵀ ذكر في الفوائد انَّ الاصول التنزيلية متكفلة لتنزيل المؤدىٰ منزلة الواقع بلحاظ الجري العملي ، ومثل لذلك بالاستصحاب وقاعدة التجاوز وأصالة الصحة .

إلّا انَّ مراده كما هو المستظهر من عبائره هو انَّ الاصول التنزيلية متكفلة لتنزيل مؤداها منزلة العلم ولكن من جهة البناء العملي لا من جهة الكاشفية كما أوضحنا ذلك ، تحت عنوان « الاصول العملية المحرزة » .

الاصول العملية الشرعية

وهي الوظائف العملية المقررة من قبل الشارع ، والتي جعلها الشارع مرجعاً ومآلاً في ظرف الشك وعدم العثور في الأدلة المحرزة علىٰ ما ينفي الشك ، وهي مثل أصالة البراءة الشرعية والإستصحاب وأصالة الاحتياط الشرعي على مبنىٰ الاخباريين وأصالة الطهارة على بعض المباني .

ومنشأ وصفها بالشرعية هو انَّ التعرُّف عليها تم بواسطة الأدلة الشرعية

« الكتاب والسنة » وذلك في مقابل الاصول العملية العقلية والتي هي من مدركات العقل العملي .

الأُصول العملية العقلية

وهي الاصول العملية التي يستقل العقل بإدراكها . أو قل : هي الوظائف العملية المدركة بواسطة العقل العملي ، إذ انَّ العقل لمَّا كان يُدرك استحقاق المولىٰ جلَّ وعلا للطاعة على عباده يُدرك أيضاً سعة هذا الحق وحدوده .

فالبراءة العقلية ـ مثلاً ـ منشاؤها إدراك العقل ضيق هذا الحق عن الشمول للتكاليف غير المعلومة وانَّ حق الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا انَّما هو مختص بالتكاليف المعلومة فحسب ، إذ انَّ العقل يُدرك قبح مؤخذاة العبد على التكاليف الواقعية المجهولة .

وأما البناء علىٰ انَّ حق الطاعة يتسع ليشمل التكاليف الواقعية المظنونة والمحتملة فهذا يستوجب البناء على أصالة الإشتغال العقلي وان المكلَّف مسئول تجاه المولىٰ جلَّ وعلا عن أيِّ تكليف مظنون أو محتمل إلّا ان يرخص المولىٰ جلَّ وعلا في ترك هذه التكاليف المظنونة أو المحتملة .

وأما أصالة الإشتغال « الاحتياط العقلي » في موارد العلم الإجمالي فمنشاؤها إدراك العقل لسعة حق الطاعة لمطلق التكاليف المعلومة أي سواء كانت معلومة بالعلم التفصيلي أو الإجمالي ، أو انَّ منشاؤها إدراك العقل لحرمة المخالفة القطعية ـ بتقريب مذكور في محله ـ وهو يرجع الى دعوىٰ انَّما يُدركه العقل من حدود حق الطاعة لا يقتضي أكثر من لزوم عدم مخالفة التكليف المعلوم اجمالاً بنحو قطعي .

وأما أصالة التخيير العقلي فمنشاؤها إدراك العقل لضيق هذا الحق عن الشمول للتكليف الواقعي غير المقدور على إحراز امتثاله ، وذلك لدوران الأمر بين المحذورين .

والمتحصل مما ذكرناه انَّ مرجع الاصول العملية العقلية هو ما يُدركه العقل من حدود حق الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا . كما يتضح مما ذكرناه انَّ الاصول العملية العقلية تقع في طول الاصول العمليَّة الشرعية أو تكون في بعض

الحالات مؤكِّدة للأصل العملي الشرعي لاتحاد موضوعيهما .

والمراد من وقوع الاصول العملية العقلية في طول الاصول العملية الشرعية هو انَّ الاصول العملية العقلية لا تجري في موارد جريان الاصول العملية الشرعية ، وذلك لانتفاء موضوعها في موارد جريان الاصل العملي الشرعي .

مثلاً : التكليف المشكوك إذا كانت له حالة سابقة متيقنة مجرىٰ لاصالة البراءة العقلية لولا جعل الإستصحاب في هذا المورد وذلك لأنَّ موضوع البراءة العقلية هو عدم العلم بالتكليف بقطع النظر عن انَّ له حالة سابقة متيقنة لو لم يكن كذلك إلّا انه وباعتبار ان جعل الاستصحاب يقتضي التعبُّد ببقاء المستصحب فإنَّ موضوع البراءة العقلية ينتفي حينئذٍ .

وهكذا لو كان البناء هو جريان أصالة الإشتغال العقلي في الشبهات البدويَّة واتفق ان وقع الشك في وجوب شيء ، فإنَّ ما يقتضيه الأصل العملي العقلي هو الإشتغال إلّا انّه اذ لم يكن ثمة مانع عن جريان البراءة الشرعية فإنَّ أصالة الإشتغال العقلي لا تجري وذلك لانتفاء موضوعها . بعد افتراض انَّ جريانها معلَّق على عدم الترخيص الشرعي .

الاصول العملية المحرزة

وهي من أقسام الاصول العملية الشرعية ، والمقصود من المحرزية هو ان يكون لسان دليل الأصل معبِّراً عن جعل الشارع مورد الأصل علماً تنزيلاً ، فالشارع مثلاً جعل مورد الإستصحاب وهو الشك المسبوق بالعلم علماً تنزيلاً ، وجعل مورد قاعدة التجاوز وهو الشك بعد تجاوز المحل علماً تنزيلاً . إلّا انَّه وقع الخلاف بين الشيخ النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله فيما هو الملحوظ حين تنزيل مورد الاصل منزلة العلم ، فهل الملحوظ هو الجري العملي أو ان الملحوظ هو الطريقية والكاشفية .

وبتعبير آخر : هل انَّ تنزيل مورد الأصل منزلة العلم هو تنزيله من جهة الجري العملي أو تنزيله من جهة الكاشفية عن الواقع ؟

لا يخفىٰ عليك انَّ للعلم شئون ومقتضيات مترتبة عنه ، فمن هذه الشئون هي الكاشفية عن الواقع كما انَّ منها اقتضاؤه للجري العملي أي اقتضاؤه للتحرُّك نحو الفعل المعلوم لو تعلَّق الغرض بفعله . وسيأتي تفصيل ذلك في محلِّه .

ومع اتِّضاح هذه المقدمة نقول : انَّ المحقق النائيني ﷺ ذهب الى انَّ تنزيل مورد الأصل منزلة العلم انما هو من جهة الجري العملي ، فكما انَّ العلم يقتضي الجري والتحرُّك على وفق ما يقتضيه المعلوم فكذلك الشك المسبوق بالعلم ـ مثلاً ـ يقتضي ذلك ، فالشارع لم ينزِّل مورد الإستصحاب منزلة العلم من تمام حيثيات العلم وانما نزله منزلة العلم بلحاظ حيثية واحدة من حيثياته وهي الجري العملي ، وهذا ما تم التعرُّف عليه من ملاحظة لسان دليل أصالة الإستصحاب . كقوله عليه السلام « انت علىٰ يقين من وضوئك » .

وأما السيد الخوئي ﷺ فبنىٰ علىٰ انَّ التنزيل المستفاد من لسان دليل الأصل هو التنزيل بلحاظ حيثية اخرى من حيثيات العلم وهي الكاشفية والطريقية للواقع ، فمعنى تنزيل مورد الأصل منزلة العلم هو ان لمورد الاصل ما للعلم من كاشفية عن الواقع ، فكما انَّ العلم طريق للواقع فكذلك مورد الاصل .

فالشك المسبوق بالعلم مثلاً هو مورد الإستصحاب وقد نزِّل ـ كما هو المستفاد من لسان دليله ـ منزلة العلم من حيث الكاشفية عن الواقع ، فكما انَّ العلم محرزٌ للواقع فكذلك مورد الاصل محرز للواقع تنزيلاً .

وهنا تقريب آخر للأصل العملي المحرز أفاده السيد الصدر ﷺ وحاصله : انَّ الاصل العملي المحرز تارة يكون مجعولاً بلحاظ أهمية المحتمل واخرىٰ يكون مجعولاً بلحاظ أهمية المحتمل بالإضافة الى قوة الإحتمال والثاني هو الأصل المحرز دون الاول .

وبيان ذلك : انَّ في الواقع ونفس الامر مجموعة من الملاكات يقتضي بعضها الحرمة ويقتضي بعضها الوجوب ويقتضي البعض الآخر الترخيص ، ويكون التحفظ عليها

جـميعاً غير ميسور لافتراض جهل المكلَّف بها ، وليس من وسيلة للتعرف عليها . فهنا يوازن المولىٰ بين هذه الملاكات ويجعل الأصل على ماهو الأهم ملاكاً ، فحينما يكون الاهم ملاكاً مقتضياً للترخيص فإنَّ المولىٰ يجعل الاصل مطابقاً لما يقتضيه الترخيص .

وباتضاح ذلك نقول : انَّه تارة يكون مصبُّ نظر المولى عند جعل الأصل هو التحفظ على الملاك الأهم من هذه الملاكات المختلطة على المكلَّف فالاصل في هذا الفرض غير محرز ، وتارة يكون نظره حين جعل الأصل الى أمرين ، الاول هو أهمية الملاك على سائر الملاكات ، والثاني هو كاشفية مورد الأصل عن الواقع بنحو ما ، فهذا النحو من الاصل فيه جنبتان اقتضتا جعله من قبل المولى ، الجنبة الاولىٰ هي التحفظ على الملاك الأهم ، والثانية انه له نحو كشف عن الواقع ، والاولىٰ يعبّر عنها بأهمية المحتمل ، والثانية يُعبَّر عنها بقوة الإحتمال ، وكل أصل يتوفر على هاتين الحيثيتين فهو أصل محرز .

الإضطرار

تستعمل كلمة الإضطرار في كلمات الأُصوليين في معنيين :

المعنى الاول : هو ما يساوق الضرورة والتي تكون معها الإرادة منتفية بتمام مراتبها ، كا في حالات وجود القاسر التكويني . فالسقوط من الشاهق بعد الإسقاط اضطراري أي ضروري الوقوع . وذلك لانَّ الإسقاط مقدمة توليدية لا يتوسط بينها وبين ذي المقدمة اختيار فاتِّفاق الإسقاط يُنتج بالضرورة السقوط فهو إذن قاسر تكويني ينفي الإرادة بتمام مراتبها .

وهذا المعنىٰ من الاضطرار هو المراد عادة من كلمة الاضطرار في قاعدة « الإضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار » .

المعنى الثاني : للإضطرار هو ما يكون ترك متعلَّقه موجباً للوقوع في محذور لا يُحتمل عادة أو يكون تحمله شاقاً .

ومثاله : أكل الميتة لذي المخمصة فإنَّه فعل اضطراري ، وذلك لأنَّ تركه يُوجب الوقوع في الهلكة وهو محذور

لا يُحتمل عادة ، وكذلك حينما يبيع المكلَّف ما يملك ليعالج بثمنه ولده المريض ، فإنَّ هذا البيع فعل اضطراري ، لأن تركه يوجب الوقوع في محذور يكون تحمله شاقاً .

وهذا المعنىٰ هو المراد من بحث الإضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي وهو المراد من قوله تعالى ﴿ **فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لا ثم** ﴾[٢٠] وقوله ﷺ « رفع ... ما اضطروا اليه »[٢١] .

الإضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي

لا ريب في انَّ الإضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي مصحح لجواز إرتكاب الطرف المضطر اليه أو مقدار ما يرتفع معه الإضطرار ، انَّما الكلام في الاطراف الاخرىٰ التي لم تقع محلاً للإضطرار ، فهل انَّها تظلُّ منجَّزة بالعلم الإجمالي أو انَّ العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز بالاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي ، ومن هنا يصحُّ ارتكاب سائر الأطراف بعد إجراء الاصل المؤمِّن في موردها .

وحتى يتحرَّر محل البحث لابدَّ من التنبيه على أمرٍ نبَّه عليه السيد الخوئي ﵀ : وهو انَّ الاضطرار المبحوث عن مسقطيته لمنجرية العلم الإجمالي أو عدم مسقطيته هو الاضطرار النافي لتمام آثار الطرف المضطر اليه ، أما لو كان نافياً لبعض الآثار الشرعية دون البعض فإنَّ العلم الإجمالي لا يسقط عن التنجيز بلا ريب .

وذلك لانَّ دعوى سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي بالاضطرار انَّما هي لأجل انَّ الطرف المضطر اليه لا يتنجز بالعلم الإجمالي لافتراض اضطرار المكلف اليه فيبقىٰ الطرف الآخر مورداً للشك لاحتمال ان يكون المحرم واقعاً هو الطرف المضطر اليه ، وعندئذٍ يجري الأصل المؤمِّن عن الطرف الآخر بلا معارض ، بعد ان لم يكن الطرف المضطر اليه مجرىٰ للأصل المؤمِّن لإحراز جواز ارتكابه .

وهذا البيان انَّما يناسب حالات رفع الاضطرار لتمام الآثار عن الطرف المضطر اليه ، أما في حالات إرتفاع بعض الآثار الشرعية ـ عن الطرف

المضطر اليه ـ بالاضطرار فلا معنى للبحث عن سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي بعد ان لم يكن الطرف المضطر اليه خارجاً عن منجزية العلم الإجمالي .

مثلاً : لو علم المكلف اجمالاً بحرمة أحد الطعامين وكان أحدهما المعين أو غير المعين مورداً للإضطرار فإنَّ هذا الاضطرار يكون موجباً لانتفاء تمام الآثار عن الطرف الواقع مورداً للاضطرار ، إذ ليس الاثر الشرعي المتصور في المثال سوى الحرمة والاضطرار يوجب إرتفاعها بلا ريب ، وعندها يقع البحث عن سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز للأطراف الاخرى .

أما لو كان المعلوم اجمالاً هو نجاسة أحد المائعين « الماء أو العصير » أو كان المعلوم اجمالاً هو نجاسة أحد المائين فإنَّ الاضطرار الى شرب أحدهما المعين وهو الماء في المثال الاول ، أو الى أحدهما غير المعين في المثال الثاني ، فإنَّ الاضطرار في المثالين لا يوجب انتفاء تمام الآثار الشرعية ، فإنَّ لنجاسة الماء أثرين الاول هو عدم جواز الشرب والثاني هو عدم صحة التطهر به من الحدث والخبث . والاضطرار انما يرفع الأثر الاول دون الثاني . ومن هنا لا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية بل تبقىٰ منجزيته ثابتة للطرف الآخر وللطرف المضطر اليه في غير الأثر الواقع مورداً للاضطرار .

فصورة العلم الإجمالي في المثال الاول هو العلم اما بعدم جواز التطهر بالماء أو عدم جواز شرب العصير ، وصورة العلم الإجمالي في المثال الثاني هو عدم صحة التطهر إما بالماء الاول أو الماء الثاني .

ومع اتضاح محل البحث نقول : انَّ الاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي يُتصور على ثلاث صور ، كل صوره يمكن تصنيفها الى حالتين :

الصورة الاولى : ان يُفترض حدوث الاضطرار بعد تنقُّح موضوع التكليف واقعاً وبعد انعقاد العلم الإجمالي بالتكليف .

ومثاله مالو وقعت النجاسة في أحد الطعامين وعلم المكلف بوقوعها في

نفس الساعة التي وقعت فيه أو بعدها ، وبعد انعقاد العلم الإجمالي بتنجس أحد الطعامين اضطر المكلَّف الى أحدهما .

وهنا قد يكون الاضطرار متعلقاً بأحد الطعامين بعينه وقد يكون متعلقاً بواحدٍ منهما لا بعينه .

الصورة الثانية : ان يُفترض حدوث الاضطرار بعد تنقُّح موضوع التكليف واقعاً وقبل انعقاد العلم الإجمالي به .

ومثاله : مالو وقعت النجاسة في أحد الطعامين في الساعة الاولىٰ ثم اضطر المكلَّف الى أحدهما وبعد ذلك انعقد العلم الإجمالي بوقوع النجاسة في أحد الطعامين . وهنا أيضاً تارة يكون الإضطرار متعلقاً بأحدهما المعين واخرى يتعلَّق بأحدهما غير المعين .

الصورة الثالثة : ان يُفترض حدوث الاضطرار قبل تنقح موضوع التكليف وقبل انعقاد العلم الاجمالي .

ومثاله : مالو اضطر المكلَّف الى أحد طعامين ثم بعد ذلك وقبل تناوله وقعت النجاسة في أحدهما وانعقد العلم الاجمالي أيضاً ، وهذه الصورة تنحلُّ أيضاً الحالتين ، فالاضطرار تارة يتعلَّق بأحدهما بعينه واخرىٰ بأحدهما لا بعينه .

ثم انَّ الاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي لا يختص بالشبهات التحريمية بل يشمل الشبهات الوجوبية ، كما لو كان متعلَّق العلم الإجمالي أحد واجبين إما الإنفاق على الزوجة أو أداء الدين . وكذلك يعم البحث حالات الإكراه فلا يختص بحالات الاضطرار .

الإضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الإختيار

أوضحنان المراد من هذه القاعدة تحت عنوان الامتناع بسوء الاختيار .

الإطِّراد علامة الحقيقة

لما لم يكن الإستعمال أمارة على انَّ اللفظ المستعمل حقيقة في المعنىٰ المستعمل فيه اتَّجه البحث عمَّا هي الضابطة التي يمكن التمييز بواسطتها بين الإستعمال الحقيقي والإستعمال المجازي .

وقد ذكرت لهذا الغرض مجموعة من الضوابط منها الإطراد، فقد ادعي انَّه أمارة على الإستعمال الحقيقي. هذا وقد ذكرت للإطراد مجموعة من المعاني.

المعنىٰ الاول : هو صحة إستعمال لفظ في تمام أفراد معنىً كلِّي بحيث يكون المصحح لاستعمال هذا اللفظ في تمام هذه الأفراد هو المعنىٰ الكلِّي والتي تكون تلك الأفراد مصاديقه، مع العلم بأنَّ كل فردٍ من تلك الأفراد ليس معنىً حقيقياً لذلك اللفظ إذا لوحظ ذلك الفرد بعنوان فرديته.

فإذا صحَّ استعمال اللفظ في تمام الافراد بلحاظ معناها الكلِّي فهذا يكشف عن انَّ اللفظ حقيقة في المعنى الكلِّي.

مثلاً : صحة استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وخالد وهكذا بلحاظ انَّ هذه الافراد من مصاديق الحيوان الناطق، أي انَّ العلاقة الملحوظة حين استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وخالد هي علاقة المصداق بمعناه الكلِّي وهو في المثال الحيوان الناطق.

والمتحصل انَّ هذا الإستعمال المطَّرد في الأفراد بلحاظ معناها الكلِّي يكشف عن انَّ لفظ الإنسان حقيقة في المعنى الكلِّي وهو الحيوان الناطق.

المعنىٰ الثاني : هو صحة استعمال لفظ معين في معنىً مخصوص في تمام الموارد والحالات مع أحكام ومحمولات مختلفة على ان لا تكون ثمة قرينة على إرادة المعنىٰ المخصوص من ذلك اللفظ.

مثلاً : لو لاحظ المستعلم للغة من اللغات انَّ أصحاب تلك اللغة يستعملون لفظاً معيناً في معنىً معين، ولاحظ انحفاظ استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنىٰ المخصوص في تمام استعمالاتهم رغم انَّ الاحكام التي تُحمل على ذلك اللفظ بمعناه المعين مختلفة وليس ثمة قرينة خاصة على ذلك، فإنَّه يحصل الجزم حينئذٍ بأن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنىٰ المطَّرد استعماله فيه.

فلو لاحظ المستعلم انَّ العرب تستعمل لفظ «القمر» في ذلك الكوكب الليلي، ولاحظ انَّ هذا المعنى هو المراد دائماً من لفظ القمر رغم تفاوت

الاحكام المحمولة عليه ، فمعنىٰ القمر في قولهم : « بزغ القمر » هو عينه المعنى من قولهم « انخسف القمر » أو « غاب القمر » أو « انشق القمر » أو « خلق الله القمر » وهكذا .

وحينئذٍ ينقدح في ذهن المستعلم انَّ هذا الإستعمال اما ان يكون حقيقياً أو مجازياً ، واحتمال مجازيته منفي لاطراد الإستعمال فيتعين كونه حقيقياً ، فمنشأ انتفاء احتمال المجازية هو الإطراد نفسه ، إذ ليس من المعقول ان تنحفظ القرينة الحالية وكذلك المقالية في تمام الموارد مع اختلاف المحمولات وافتراض تكثر تلك الموارد والحالات ، وهذا المعنىٰ للإطراد هو الذي تبنَّاه السيد الخوئي ﷺ وادعىٰ انَّه الوسيلة الغالبة للتعرُّف علىٰ أوضاع اللغة .

المعنى الثالث : هو اطراد التبادر ، والمقصود منه عرض اللفظ على النفس في موارد عديدة وحالات مختلفة ، فإن وجد انَّ المتبادر من هذا اللفظ في تمام هذه الموارد معنىً واحد ، فهذا يكشف عن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنىٰ .

الإطِّراد في التعريف

وهو أحد الشرائط المذكورة للتعريف في علم المنطق ، أي انَّ التعريف لا يكون تاماً إلّا ان يتوفر على مجموعة من الشرائط منها الإطِّراد .

والمراد منه المنع عن دخول الأغيار ، بمعنىٰ ان لا يكون التعريف شاملاً لغير المعرَّف .

الإطلاق

عُرِّف الإطلاق قديماً بأنَّه « مادلَّ علىٰ شائع في جنسه » .

وحاصل المراد من هذا التعريف : انَّ المطلق هو اللفظ الذي له دلالة علىٰ معنىً كلِّي قابلٍ للصدق علىٰ أفراده وحصصه ، فالمراد من الإسم الموصول في التعريف هو اللفظ ، فاللفظ المطلق هو الذي له دلالة على معنىً شائع . والمعنى الشائع هو المعنىٰ الكلِّي الذي له قابلية الصدق على أفراد كثيرة .

والظاهر من كلمات المحقق النائيني ﷺ انَّه فهم من التعريف انَّ المطلق هو اللفظ الدال علىٰ فعلية

الصدق على أفراد كثيرة ، بمعنىٰ انَّ القابلية للصدق على كثيرين وحدها غير كافية لصحة اطلاق عنوان المطلق على اللفظ ، ولهذا أورد على التعريف بأنه غير شامل للإطلاق البدلي ، وانه يقتضي اختصاص الإطلاق بالشمولي فحسب ، وانَّ النكرة في سياق الإثبات مثل « أكرم عالماً » ليست من المطلق ، لأنها لا تدلُّ على الإطلاق الشمولي ، نعم النكرة في سياق النفي أو النهي مندرجة تحت التعريف .

وهذا بخلاف مالو فهمنا من التعريف انَّ المطلق هو اللفظ الذي له قابلية الصدق على كثيرين ، فإنَّ اسم الجنس النكرة وكذلك المعرف بلام الجنس مشمولان للتعريف من غير فرقٍ بين وقوعهما في سياق النفي أو سياق الإثبات ، إذ انَّهما على أيٍّ حال يقبلان الصدق على أفرادهما .

وكيف كان فإنَّ الظاهر من التعريف هو انَّ الإطلاق من صفات اللفظ ، وهذا خلاف ماهو المتسالم عليه عند المحققين من انَّ الإطلاق وكذلك التقييد من صفات المعنىٰ ، فالمعنىٰ تارة يكون مطلقاً واخرىٰ يكون مقيداً ، كما هو الحال في الكلية والجزئية ، إذ انَّ المعنىٰ هو الذي تارة يكون كلياً واخرىٰ يكون جزئياً ، ووصف اللفظ بالإطلاق والتقييد انَّما هو بتبع المعنى الذي وضع اللفظ للدلالة عليه .

هذا هو حاصل ما أفاده المحقق النائيني ﷺ في مقام التعليق على التعريف . ثم انَّ الذي استقرَّ عليه المحققون هو انَّ المراد من الإطلاق في المصطلح الأُصولي هو عينه المراد منه عند اللغويين أو ما يقارب المعنىٰ اللغوي ، والذي هو الإرسال ، فحينما يُقال دابة مرسلة فهذا معناه انَّها مطلقة العنان لا يمنعها عن الإسترسال في الحركة مانع ، وذلك في مقابل الدابة المعقولة والمقيدة .

وهذا المعنىٰ هو المراد من الإطلاق عند الاصوليين ، حيث عرَّفوا الإطلاق بأنَّه المقابل للتقييد . فالمعنىٰ المطلق هو غير المقيد ، فالطبيعة عندما تُلحظ ولا يُلحظ معها وصف زائد على معناها فهذا يقتضي إرادة الإطلاق لا بمعنىٰ ان الإطلاق جزء مفهومها بل هو وصف

طارئ على ماهيتها، وعندما تُلحظ تلك الطبيعة ويُلحظ معها شيء خارج ماهيتها فهذه الطبيعة مقيدة.

فالإنسان الملحوظ مجرداً عن كل قيد حتىٰ قيد التجرُّد عن القيود يكون معروضاً للإطلاق. ولمزيد من التوضيح راجع التقابل بين الإطلاق والتقييد.

الإطلاق البدلي

هو ما كان مصب الحكم فيه هو الطبيعة بنحو صرف الوجود بمعنىٰ ان المطلوب هو ايجاد الطبيعة، ولمَّا كان ايجادها يتحقق بايجاد واحد من أفرادها فهذا يقتضي انَّ إيجاد واحدٍ من أفراد الطبيعة ـ على سبيل البدل وبنحو العطف بأو ـ محقق لامتثال الحكم.

وبهذا يتضح عدم انحلال الحكم في الإطلاق البدلي وانَّ الانحلال في طرف الطبيعة انَّما هو لأجل انَّ إيجاد الطبيعة لا يكون إلّا في ضمن واحدٍ من أفرادها.

ومنشأ التعبير عن هذه الحالة بالاطلاق هو انَّ جعل الحكم على صرف الوجود للطبيعة يقتضي ان يكون المكلف في سعة من جهة امتثال الطبيعة في ضمن أيِّ فرد من أفرادها، كما انَّ ذلك يُعبَّر عن انَّه لا خصوصية عند المولىٰ لفرد على فرد آخر، فتمام الأفراد يمكن ان تكون مورداً لامتثال الأمر بالطبيعة في ضمنها.

ويمكن التمثيل للإطلاق البدلي بالنكرة في سياق الإثبات، كما لو قال المولىٰ: «أعتق رقبة» فإنَّ المطلوب اعتاقه هو صرف الوجود لطبيعة الرقبة، راجع «الإطلاق الشمولي».

الإطلاق الشمولي

والمراد منه الإستغراق والإستيعاب لتمام أفراد أو أحوال الطبيعة التي عرضها الاطلاق بحيث يكون الحكم المجعول على الطبيعة منحلاً الى أحكام بعدد أفراد أو أحوال الطبيعة المعروضة للإطلاق، وهذا يؤول روحاً الى انَّ الحكم المحمول على الطبيعة محمول على كل أفرادها أو أحوالها على سبيل العطف بالواو، وهذا لا يكون إلّا بتعدد الحكم بتعدد الأفراد أو الاحوال.

ومثال ذلك وقوع الحكم على النكرة في سياق النهي مثل «لا تكرم كافراً» أو

كون الحكم مجعولاً على مطلق الوجود للطبيعة كقوله تعالىٰ ﴿ أحلَّ الله البيع ﴾[٢٢].

ثم انَّه وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو منشأ استفادة الشمولية تارة والبدلية اخرىٰ من الاطلاق رغم انَّ الإطلاق في كلا الحالتين مستفاد من قرينة الحكمة، ومن غير المعقول ان تكون قرينة الحكمة بنفسها مفيدة تارة للإطلاق الشمولي ومفيدة تارة اخرىٰ للإطلاق البدلي.

ومن هنا تصدىٰ الأعلام لمعالجة هذه المشكلة، فالسيد الخوئي ﷺ ادعىٰ انَّ استفادة الشمولية تارة والبدلية اخرىٰ ناشئة عن قرينة عقلية أو عرفية ولا صلة في استفادة الشمولية والبدلية بقرينة الحكمة.

وأما الشيخ صاحب الكفاية ﷺ فادعىٰ انَّ منشأ استفادة الشمولية والبدلية هو قرينة عقلية مطردة، وهي انَّ الطبيعة توجد بوجود أحد أفرادها إلّا انَّها لا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها، ولمّا كان الأمر يعني طلب ايجاد الطبيعة فهذا يقتضي البدلية، إذ انَّ الطبيعة تتحقق بايجاد فردٍ منها وهو معنى البدليَّة. وأما النهي فلمّا كان المراد منه هو طلب اعدام الطبيعة فهذا لا يكون إلّا بترك تمام أفرادها، إذ انَّ ايجاد فردٍ واحد منها يتنافىٰ مع كون المطلوب هو اعدام الطبيعة، إذ انَّ ايجاد فرد منها معناه وجودها، وهو خلف المطلوب، والذي هو اعدام الطبيعة. وبهذه القرينة استفدنا الشمولية.

وهذا البيان وقع موقع القبول عند السيد الصدر ﷺ إلّا انَّه استدرك عليه بأن ذلكَ انَّما يناسب الشمولية والبدلية في مرحلة الامتثال ولا يناسب الشمولية والبدلية بلحاظ الحكم.

وبيان ذلك: انَّ المكلَّف حينما يتصدىٰ لامتثال الحكم المجعول على الطبيعة يتحرّى ماهو المحقق للإمتثال، وهل انَّ الإمتثال يتحقق بايجاد فردٍ من أفراد الطبيعة أو باعدام فردٍ من أفرادها، أو انَّ الإمتثال يتحقق بايجاد تمام أفراد الطبيعة وباعدام تمام أفرادها، أو انَّ الإمتثال تارة يكون بالنحو الاول وتارة يكون بالنحو الثاني، وهنا يأتي دور القرينة العقلية التي ذكرها الشيخ

الآخوند ﷺ.

أما حينما نبحث عما هو المجعول على المكلَّف، وهل المجعول هي أحكام متعددة بعدد أفراد الطبيعة بحيث يكون لكل حكم منها طاعة ومعصية مستقلة فيكون الإطلاق شمولياً، أو انَّ المجعول هو حكم واحد بحيث لا يكون في البين إلّا طاعة واحدة أو معصية واحدة فيكون الاطلاق بدلياً.

فإنَّ الصحيح في هذا الفرض انَّ الشمولية والبدلية تابعة لملاحظة الحكم، فإن لوحظ الحكم مع موضوعه فالأصل الشمولية مالم تقم قرينة منافية للشمول، وان لوحظ الحكم مع متعلقه فالأصل البدلية مالم تقم قرينة مقتضية لشيء آخر.

مثلاً: «أكرم العالم» فإنَّ الوجوب المستفاد من الهيئة اذا لاحظناه مع موضوعه فهو حينئذٍ منحلّ الى أحكام بعدد أفراد طبيعة العالم، وهذا هو معنىٰ الشمولية، واذا لاحظنا الوجوب مع متعلَّقه «الاكرام» فإنَّ الحكم حينئذٍ لا يقتضي أكثر من ايجاد الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها.

ومنشأ هذه الدعوىٰ انَّ موضوع الحكم يُفترض في مرحلة متقدمة على جعل الحكم، فلو كان الموضوع من قبيل الطبايع ذات المفهوم الكلِّي فهذا يعني انَّ الموضوع قبل جعل الحكم عليه قابل للصدق على أفراده، وبهذه الحيثية ينصبُّ الحكم على الموضوع، فلا يكون للحكم أي تصرُّف في الموضوع، فالموضوع أيَّاً كانت حيثيته المفترضة يكون مصباً للحكم، وهذا بخلاف المتعلَّق، فإنَّه انَّما ينشأ عن الحكم، ويكون معنىٰ وقوعه متعلقاً للحكم هو مطلوبية تحقيقه، وهذا لا يستوجب أكثر من ايجاد طبيعة المتعلَّق، وطبيعة المتعلق توجد بواحدٍ من أفرادها على نحو البدل.

الإطلاق في المفاهيم الافرادية والجمل التركيبية

المراد من المفاهيم الأفرادية هي المفاهيم الإسمية، كاسماء الأجناس، وعروض الإطلاق عليها معناه ملاحظتها مجردة عن كل قيد حتىٰ قيد التجرد عن القيود.

وأما المراد من الجملة التركيبية فهو المدلول الذي تقتضيه طبيعة القضية، إذ انَّ الاختلاف في الكيفية التركيبية للقضية يستوجب اختلاف مدلولها.

وعروض الإطلاق عليها بمعنىٰ عدم وجود ما يوجب تبدُّل مدلولها الاولي، أي انَّها لو خُلِّيت وطبيعة تركيبها فإنها تقتضي الظهور في معنىً معين، هذا الظهور المستفاد من الكيفية التركيبية للقضية هو المعبَّر عنه بالاطلاق في الجمل التركيبيَّة.

ومن هنا يتضح المراد من تقييدها فإنَّه بمعنىٰ طروء ما يوجب تبدُّل ظهورها الاولي ـ المستفاد من طبيعة تركيبها ـ الى ظهور آخر تقتضيه طبيعة القرينة المقيدة، فالجملة الطلبية مثلاً تقتضي العينية التعيينية النفسية، وهذا الإقتضاء ناشئاً عن طبيعة الجملة الطلبية، فهي إذن مفيدة للعينية إذا لم تُقيَّد بما يستوجب تبدُّل هذا الظهور، وهذا هو معنىٰ الاطلاق في الجمل التركيبية. أي عدم تقييد الجملة التركيبية بما يستوجب تبدُّل ظهورها الاولي.

وتقييد الجملة الطلبية ـ مثلاً ـ يكون باضافة قيد للجملة يقتضي ظهورها في الكفائية أو التخييرية أو الغيرية، وهذا ما ينافي ظهورها الاولي.

وباتضاح الفرق بين الإطلاق في المفاهيم الافرادية والإطلاق في الجمل التركيبية نقول: انَّ الاطلاق في المفاهيم الأفرادية يقتضي دائماً السعة في المفهوم الافرادي، وذلك في مقابل تضييق المفهوم الأفرادي وحصره ببعض أفراده أو حصصه والذي ينشأ عن التقييد للمفهوم الأفرادي.

وأما الإطلاق في الجمل التركيبية فهو يقتضي التضييق، والتقييد فيها هو الذي يقتضي التوسعة، كما لاحظتم ذلك في الجمل الطلبية وكما هو كذلك في الجمل الشرطية، حيث انَّ مقتضىٰ الاطلاق فيها هو التضييق وانحصار ترتُّب الحكم على تحقق الشرط أو الوصف، بل انَّ الإطلاق في الجمل التركيبية قد يقتضي تضييق المفاهيم الافرادية الواقعة في إطارها، كما هو الملاحظ في اطلاق العقد فإنَّه يقتضي اختصاص النقد ـ الواقع ثمناً في العقد ـ بنقد البلد، ولولا وقوع النقد في اطار

العقد لكان مقتضياً للسعة .

هذا هو حاصل ما أفاده المحقق النائيني ﷺ ، ثم أفاد بأنَّ الإطلاق في الجمل التركيبية ليست له ضابطة مطردة بل تتفاوت النتيجة فيها بتفاوت الحالات والمقامات ، ولذلك تبحث الجمل التركيبية من حيث ما يقتضيه اطلاقها وتقييدها في محال مختلفة تبعاً للحاجة لذلك .

الإطلاق اللفظي الحكمي

والمراد منه نفي القيود عن الموضوع أو المتعلَّق للحكم بواسطة قرينة الحكمة ، وعُبِّر عنه باللفظي باعتبار انَّ الإطلاق يعرض المعنىٰ المستفاد بواسطة اللفظ ويقتضي نفي القيود عنه ، وهو بخلاف التقييد اللفظي فإنَّه يعرض المعنىٰ أيضاً المستفاد بواسطة اللفظ والاطلاق اللفظي في مقابل الاطلاق المقامي والذي لا صلة له بالموضوع المذكور وانما ينفي موضوعات اخرىٰ للحكم لو قُدِّر لها ان تذكر لما أوجبت تقيداً في الموضوع المذكور ، فسواء ذكر الموضوع الآخر أو لم يذكر فإن موضوع الحكم الاول يظلُّ مفيداً لمعناه السعي دون أن يتأثر بذكر الموضوع الآخر .

فالاطلاق اللفظي يعرض المعنىٰ المذكور بواسطة اللفظ ، والاطلاق المقامي ينفي المعنىٰ غير المذكور . وهذا هو منشأ تسمية الاول بالاطلاق اللفظي ، وأما منشأ التعبير عنه بالحكَمي فباعتبار انَّ الظهور في الاطلاق تم بواسطة قرينة الحكمة .

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « قرينة الحكمة » وعنوان « الإطلاق المقامي » .

الإطلاق المقامي

الإطلاق المقامي هو الإطلاق المستفاد من قرائن اخرىٰ غير قرينة الحكمة وتكون نتيجته نفي موضوع مستقل عن ان يكون مشمولاً لحكم من الأحكام على خلاف الإطلاق اللفظي ، فإنَّه انَّما يقتضي انتفاء القيود المضيقة لدائرة موضوع الحكم .

فالإطلاق المقامي ينفي موضوعاً هذا الموضوع لو قُدِّر له وذكر في الكلام

لما أضاف شيئاً زائداً على الموضوع المذكور وانما تكون فائدة ذكره هو انَّه أحد موضوعات الحكم المذكور وتوضيح ذلك :

انَّ الإطلاق اللفظي ـ المعبَّر عنه بالاطلاق الحكمي ـ متقوم بظهور حال كل متكلم ـ مريد لجعل حكم لموضوع ـ انَّه في صدد بيان تمام موضوع حكمه وانَّ كلَّ حيثية دخيلة ـ بنظره ـ في ترتب الحكم على الموضوع فإنَّه لابدَّ من ذكرها وتقييد الموضوع بها . فالمتكلم حينما لا يذكر أيَّ قيد لموضوع الحكم فهذا يقتضي عدم إرادته للقيود وإلّا لو كان مريداً لها ولم يذكرها يكون ناقضاً لغرضه ـ وهو بيان موضوع حكمه بتمام حدوده ـ ولمّا كان الحكيم لا ينقض غرضه فهذا يعني عدم إرادته لتلك القيود ، وبذلك يتنقَّح الإطلاق والذي يعني نفي القيود عن موضوع الحكم .

فالمنتفي بالإطلاق اللفظي هو قيود الموضوع ، والمنشأ للظهور في الإطلاق اللفظي هو ما يظهر من حال كل متكلّم انَّه في مقام بيان تمام موضوع حكمه وانَّه عندما لا يذكر القيود في كلامه فإنها ليست له ، وهذا ما تنقحه قرينة الحكمة .

أما الإطلاق المقامي فليس كذلك ، إذْ هو يختلف عن الإطلاق اللفظي من جهتين ، الاولىٰ في نتيجة الإطلاق المقامي ، الثانية فيما هو منشأ الظهور في الإطلاق المقامي .

أما الجهة الاولىٰ : فإنَّ مقتضىٰ الإطلاق المقامي هوانتفاء موضوع مستقل عن ان يكون مشمولاً للحكم المذكور للمتكلم ، والمراد من الإستقلال هو انَّ الموضوع المنفي لو كان مراداً للمتكلم لما أوجب ذلك تضييقاً في دائرة الموضوع المذكور ، وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنَّ القيد المنفي بالإطلاق لو كان مراداً لأوجب تضييقاً في دائر الموضوع المجعول له الحكم .

مثلاً حينما يقال : « أكرم العالم » فإنَّ مقتضىٰ الاطلاق اللفظي ومقدمات الحكمة هو سعة دائرة الموضوع « العالم » لأن الاطلاق يعني نفي القيود المضيقة لدائرة مفهوم العالم ، أما لو كان القيد مراداً للمتكلم وذكره في كلامه فإنَّ ذكر القيد يستوجب تضييق دائرة

الموضوع ، فيصبح موضوع الحكم هو العالم العادل مثلاً .

والإطلاق المقامي ليس كذلك ، فمثلاً حينما يكون المولى في صدد تعداد موضوعات حكم من الاحكام ، كأن يقول : « مفطرات الصائم ثلاثة الأكل والشرب والجماع » ، فلو شككنا في انَّ الإرتماس في الماء هل هو من مفطرات الصائم أيضاً أو لا ؟ فإنَّ مقتضىٰ الإطلاق المقامي هو نفي موضوعية الإرتماس للإفطار والذي هو الحكم ـ ، ومن الواضح انّ الإرتماس لو كان مراداً ومذكوراً لما أوجب تضييقاً في دائر موضوعات الحكم الأخرىٰ كالأكل ، ولهذا قلنا انَّ الإطلاق المقامي ينفي موضوعاً مستقلاً لا يستوجب لو اتفق ذكره تقييداً في الموضوع الآخر للحكم ، وانَّما هو موضوع أُضيف الى موضوعات الحكم المذكور .

الجهة الثانية : وهي البحث عن منشأ الظهور في الإطلاق المقامي .

ومما ذكرناه سابقاً يتضح انَّ الإطلاق المقامي لا ينشأ عن مقدمات الحكمة ، إذ انَّ مقدمات الحكمة تفترض وجود موضوع يكون المتكلم في مقام بيان حدوده المتناسبة مع الحكم بنظره ، وهذا يقتضي نفي القيود عن الموضوع ـ عند عدم ذكرها ـ وتضييق الموضوع بالقيود عند ذكرها ، فيختلف حال الموضوع سعة وضيقاً باختلاف ما يعرض عليه من اطلاق أو تقييد . فالاطلاق بمعنىٰ نفي القيود يكون ناشئاً عن مقدمات الحكمة والتقييد يكون ناشئاً عن ذكر القيود .

أما الإطلاق المقامي فالموضوع المذكور لا يختلف حاله بذكر الموضوع الآخر أو عدم ذكره ، وهذا ما يكشف عن انَّ الظهور في الإطلاق المقامي هو شيء آخر غير مقدمات الحكمة ، ومن هنا قالوا انَّ الإطلاق المقامي ينشأ عن قرينة خاصة . وقد ذكر السيد الصدر ﷺ انَّها علىٰ نحوين :

الاول : ان يصرِّح المتكلم انَّه في مقام تعداد موضوعات الحكم المذكور ، وحينئك فكلُّ موضوع لم يذكره فهو منفي بالإطلاق المقامي أي انه غير مشمول للحكم المذكور .

ومثاله مالو قال المولى : « سأُحصي

لكم مستثنيات الغيبة » ثم أخذ في تعدادها ، فلو وقع الشك ـ بعد ان أنهىٰ المولىٰ كلامه ـ في الطفل المميِّز ، وانَّه مشمول للحكم المذكور إلّا انَّ المولىٰ أهمل ذكره أو انَّه غير مشمول للحكم ؟

فهنا يمكن التمسك بالاطلاق المقامي لنفي موضوعية الطفل المميز للحكم بجواز الغيبة ، إذ لو كان موضوعاً لجواز الغيبة لذكره المولىٰ ، وذلك لانَّه في مقام تعداد موضوعات الحكم كما دلَّ على ذلك تصريحه أو ظهور كلامه في انَّه بصدد احصاء مستثنيات الغيبة .

الثاني : ان يكون الإطلاق المقامي مستفاداً من طبيعة الموضوع مع ملاحظة ما يقتضيه حال المتكلم ، فلو كان الموضوع من قبيل الموضوعات التي لا يُتعرَّف على وجوبها مثلاً إلّا بواسطة إخبار الشارع مع الإلتفات الىٰ انَّ هذا الموضوع لو كان واجباً لما كان في بيانه محذور ، فحينئذٍ لو استقصينا البحث في خطابات الشارع فلم نجد ما يثبت الوجوب لكان ذلك موجباً لاستظهار انتفاء موضوعية هذا الموضوع للوجوب إذا ضممنا الى كل ماذكرناه القرينة العامة المسلمة وهي انَّ الشارع دائماً يكون في مقام التصدي لبيان ما يتصل بأغراضه .

مثلاً : لو وقع الشك في وجوب التمنطق في الصلاة ، أي وقع الشك في موضوعية التمنطق للوجوب ، فإنَّه لمّا كانت طبيعة هذا الموضوع تقتضي عدم امكان التعرُّف على وجوبه بغير اخبار الشارع ، فإنَّ عدم ذكر الشارع لوجوبه رغم انَّه حريص على بيان أحكامه ، وليس ثمة ما يوجب الإحجام عن البيان والمفترض انَّنا تابعنا خطابات الشارع فلم نجد ما يثبت الوجوب للتمنطق ، كلُّ ذلك يكوِّن الظهور في الإطلاق المقامي وانَّ التمنطق ليس موضوعاً للوجوب .

اطلاق اللفظ وإرادة شخصه

والمراد من ذلك هو ان يستعمل المتكلِّم اللفظ ويقصد منه شخص ذلك اللفظ ، كأن يقول : « زيد ثلاثي » أو « زيد لفظ » ويقصد من المحمول شخص اللفظ المذكور في موضوع القضية .

وهذا النحو من الإستعمال يحتاج الى شيء من التأمل كما ذكر ذلك

صــــاحب الكـــفاية ﷺ ، وذلك لأنَّ المستعمل والمستعمل فيه واحد وهـو شخص اللـفظ المـذكور فـي مـوضوع القضية ، فهو عينه المحمول والحال انَّه قد ذكرنا انَّ من شرائط الإستعمال تغاير المســتعمل والمسـتعمل فـيه حـتى لا يكون الدال والمدلول واحداً وحـتىٰ لا يلزم تركب القضية مـن جـزئين والذي هو مستحيل عقلاً ، إذ انَّ كلَّ قضية لابدَّ وان تكــون مشــتملة عـلى النسـبة ولا نتعقل النسبة في المقام لافتراض عـينية المحمول للـموضوع ، وهـذا مـعناه انَّ القــضية مـتركبة مـن مـحمول ونسـبة فحسب ، إذ انَّ الحـاكـي فـي مـفروض القضية هو عينه المحكي ، فالواقـع فـي رتــبة المـحمول ليس شـيئاً آخـر غـير الموضوع .

وأما استحالة اتِّحاد الدال والمـدلول فلانَّه قد ذكرنا في بيان حقيقة الإستعمال انَّه بمعنىٰ فناء اللفظ في المـعنىٰ ، فكأن المعنىٰ هو الملقىٰ ، وحينئذٍ يكون لحاظ اللفظ حين الإستعمال آلياً ويكون لحاظ المــعنىٰ اسـتقلالياً ، فـإذا كـان الدال والمدلول واحداً فهذا معناه انَّ المتكلم قد لاحظ اللفظ بلحاظين مـتنافيين فـي عرض واحد ، أي لاحظ اللـفظ بـلحاظ آلي فـــي الوقت الذي لاحـظه لحــاظاً استقلالياً .

وقد تفصَّىٰ المحقق الآخوند ﷺ عن هذا الاشكال بما حاصله :

انَّه يمكن افتراض تغاير المسـتعمل عن المستعمل فيه اعتباراً وهو كافٍ في تـصحيح الإســتعمال ودفـع مـحذور الإتحاد ، وذلك باعتبار تعدد الجهة فـي المستعمل والمستعمل فيه ، وهـذا هـو الذي يُبرِّر دعـوىٰ التـغاير الإعـتباري ، فمن جهة انَّه صادر عن المتكلم يكـون دالاً ومن جهة انَّ شخصه مرادٌ للمتكلم يكــون مـدلولاً . وأمـا مـحذور تـركُّب القضية من جزئين فهو منوط بعدم كون شخص اللفظ موضوعاً واقـعاً للـقضية وإلّا فهي متركِّبة من ثلاثة أجزاء .

وبتعبير آخر : انَّ القـضايا المـتعارفة مثل « زيد رجـل » لا يـكـون المـوضوع فيها شخص اللفظ المـتركِّب مـن مـادة « الزاي واليــاء والدال » ، إذ انَّ شـخص اللــفظ ليس بـرجـل ، فـموضوع هـذه القضية هو مؤدىٰ اللفظ ، أما في المـقام

فشخص اللفظ هو موضوع القضية ، وبهذا تكون متركبة من ثلاثة أجزاء .

ومن هنا يكون اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من الإستعمال ، وذلك لأنَّ الإستعمال منوط بكون الموضوع والذي هو المستعمل حاكياً عن معنىٰ ، وفي المقام ليس كذلك لافتراض انَّ الموضوع هو شخص اللفظ .

وكيف كان فالذي استقرَّ عليه جمع من الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمهما الله انَّ اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل الإستعمال بل هو من قبيل الدلالة الايجادية وسيأتي توضيح ذلك في محله ان شاء الله تعالىٰ .

اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله

والكلام في صحة استعمال اللفظ في نوع اللفظ ، بمعنىٰ ان يقصد المتكلم من اللفظ نوعه ، والذي هو الحقيقة المشتركة الجامعة والصادقة على حصصها الواقعة في جواب ماهو ، فزيد وبكر وخالد حينما يُسأل عنهم « بما هو » فإنَّ الجواب هو « النوع » وهو الانسان .

وباتِّضاح ذلك نقول : انَّه قد يُستعمل اللفظ ويُراد منه نوعه ، كما لو قال المتكلم « ضَرَبَ كلمة » فإن أراد من لفظ « ضَرَبَ » نوعه وهو « الكلمة » ـ والتي هي تمام الحقيقة المشتركة والجامعة والصادقة علىٰ حصصها مثل « ضَرَب ـ وشرب ـ وقائم ـ والباء » فإنَّ هذه الفاظ لو وقع عنها السؤال « بما هو » لكان الجواب هو « الكلمة » ـ فالمتكلم في المثال استعمل حصة من حصص النوع وأراد منه النوع .

وأما استعمال اللفظ وإرادة صنفه : فهو ان يستعمل المتكلم لفظاً ويُريد منه صنفه .

والصنف هو الكلِّي الواقع تحت النوع والذي يوجب تقسيم النوع الى أقسامٍ كلُّ قسم يُعبَّر عنه بالصنف ، فالأصناف وان كانت تشترك في انضوائها تحت حقيقة واحدة هي النوع إلّا انَّه لمَّا كانت كل مجموعة من الحصص تمتاز بخصوصية عرَضية غير مقومة للذات أوجب ذلك تصنيف النوع الى أقسامٍ كلُّ قسم يكون صنفاً من

أصـــناف النـوع . مـثلاً : أفـراد الانسـان بتمامها تشترك في حـقيقة واحـدة هـي المعبَّر عنها بالنوع إلّا انَّ لكلٍّ مـجموعة مـن هـذه الأفـراد خـصوصية لا تـتصل بمقومها الذاتي ، هذه الخـصوصية هـي التـي أوجـبت تـصنيف النـوع ، فأفـراد الانسان بلحاظ خصوصية العلم مصنفه إلى صنفين علماء وغير علماء ، وهكذا .

ومع اتِّضاح ذلك نقول : انَّ المـتكلم قد يـستعمل لفـظاً ويكـون مـراده مـنه صنف ذلك اللفظ ، مثلاً حينما يُسال عن اعراب لفظ زيد في جملة « رأيت زيداً » فإنه يقول « زيد مفعول به » ، فـالمتكلم استعمل في المثال لفظ زيد في صنفه ، إذ انَّ الكلمة ـ وهي النوع ـ يمكن تصنيف حـصصها بـلحاظ مـا يـعرضها مـن خصوصيات . فخصوصية وقوع الكلمة فـي الجـملة مـوقع المـفعول تـوجب تصنيف أفراد الكلمة الى مفعول به وغير مفعول به .

فحينما نستعمل لفـظاً ونـقصد مـنه المفعول به فهذا هو استعمال اللفظ في صنفه .

وأما استعمال اللفظ في مثله فـذلك حينما يستعمل المتكلم لفظاً ويقصد به مثل اللفظ الذي تلفظ به سابقاً أو تلفظ به مـتكلم آخـر ، فـحينما يـقول مـتكلم : « ضـرب زيد عـمراً » ثـم يـقول « مـاهو اعراب زيد » فإنَّ لفظ زيد الثاني استعمل في مثله .

هــذا وقــد وقــع الكـلام عـما هـو المصحح لهذه الإستعمالات المجازية ، وأجاب المحقق الآخـوند ﵀ عـن ذلك بأنَّ المـصحح لهـذه الاسـتعمالات هـو عــينه المـصحح لسـائر الإسـتعمالات المجازية والذي هو التناسب مع الطـبع العرفي ومذاقه .

وأما السيد الخوئي ﵀ فادعىٰ انَّ هذه الإطـــــلاقات ليست مـــــن قـــــبيل الإستعمالات بل هـي مـن قـبيل الدلالة الإيجادية علىٰ ما سيأتي توضيحها فـي محلِّها ، ان شاء الله تعالى .

الإعتبار

المعتبَر ـ بصيغة المفعول ـ كما أفـاد المحقق النائيني ﵀ نحوٌ من الوجود إلّا انَّ وعاء هذا النحو من الوجود هو عالم الإعتبار ، وذلك في مـقابل الوجـودات

العينيَّة فإن وعاء وجودها هو الخارج ، ولا فرق بينهما من جهة الإنقسام الى الموجودات المتأصلة والموجودات الإنتزاعية .

فكما انَّ الوجودات العينية قد تكون من قبيل الوجودات المتأصلة مثل الجواهر « الانسان ، الحجر » والاعراض والتي هي موجودة في اطار الجواهر وقائمة بها مثل القيام والإحاطة .

وقد تكون من قبيل الوجودات الإنتزاعية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج ، بمعنىٰ ان لا وجود لها في الخارج يمكن ان يُشار اليه بل انَّ الموجود في الخارج هو منشأ انتزاعها ، مثل العلِّية والفوقية ، فإنَّ العلية لا وجود لها في الخارج إلّا انَّ منشأ انتزاعها له ما بإزاء في الخارج وهو العلَّة والمعلول ، فإنَّهما من الوجودات العينية ، والعقل حينما لاحظ العلة والمعلول انتزع عنهما عنوان العلِّية ، فالعلية من الوجودات الإنتزاعية .

فكما انَّ الوجودات العينية تنقسم الى متأصلة وانتزاعية فكذلك الوجودات الإعتبارية ، فقد تكون من قبيل الوجودات المتأصلة مثلاً الحلية والحرمة والملكية والرقية ، فإنَّ لهذه الوجودات ما بإزاء في عالم الإعتبار ، وقد تكون من قبيل الوجودات الإنتزاعية والتي ليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار إلّا انَّ منشأ انتزاعها موجود في عالم الإعتبار ويمكن ان يُشار اليه بالنحو المناسب للوجود الإعتباري ، وذلك مثل مالو اعتبر المولىٰ الملكية مترتبة علىٰ الصيغة فإنَّ العقل حينئذٍ ينتزع عنوان السببية والمسببيَّة ، فالسببيَّة والمسببيَّة ليس لهما وجود متأصل في عالم الإعتبار إلّا ان منشأ انتزاعهما موجود متأصل في عالم الإعتبار .

وباتضاح ان المعتبر نحو من الوجود وعاؤه هو عالم الإعتبار نقول انَّ الإعتبار فعل نفساني اختياري ، وليس هو الإرادة والكراهة ، وذلك لعدم اختياريتهما ، نعم الإرادة من مبادئ الإعتبار ، كما انَّ إدراك المصلحه والمفسدة ليس هو عين الإعتبار بل هما من مبادئه في بعض الأحيان .

ومن هنا صحَّ ان يُقال : انَّه ليس

للإعتبار وجود وراء اعتبار المعتبِر، حيث انَّه ـ كما ذكرنا ـ فعل نفساني اختياري، فبمجرَّد ان يرفع المعتبِر اليد عن اعتباره فإنَّ المعتبر يكون في حيِّز العدم.

وبما ذكرناه يتضح الفرق بين الإعتبار والمعتبر ـ بصيغة المفعول ـ فالمعتبَر هو ما يُوجد بواسطة الإعتبار وهو الذي ينقسم الى متأصل وانتزاعي، وأما الإعتبار فليس من قبيل الوجودات الإعتبارية حيث قلنا انَّه من أفعال النفس الإختياريَّة، ولا يُعقل ان يكون وجود الإعتبار اعتباري لاستلزام ذلك للتسلسل، إذ لو كان الإعتبار وجود اعتباري لا نسحب الكلام الى هذا الوجود وانَّه ماهو منشأ اعتباريته، فإن كان هو الإعتبار أيضاً لزم التسلسل، فلابدَّ وأن يكون الإعتبار وجوداً حقيقياً من الوجودات الذهنية.

ويمكن تنظير ذلك بالتصوُّر فإنَّه غير المتصوَّر، فالمتصوَّر مثلاً هو مفهوم الإنسان وأما التصوُّر فهو موجود واقعي حقيقي علاقته مع مفهوم الإنسان علاقة المظروف بظرفه ووعاء وجوده «التصور» هو الذهن، وهكذا الكلام في الإعتبار فإنَّه موجود حقيقي واقعي وعاء وجوده النفس وأما الوجودات الإعتبارية مثل الحرمة والوجوب فهي مظروفة للإعتبار والاعتبار هو وعاؤها وموطنها كما أفاد ذلك السيد الخوئي ﷺ.

والمتحصَّل انَّ الإعتبار فعل نفساني يعني افتراض شيء لشيء أو افتراض انَّ شيئاً شيء، والاول من قبيل جعل الحرمة علىٰ موضوع والثاني من قبيل تنزيل الشك منزلة اليقين، والجامع بينهما هو عنوان الحكم، فالإعتبار هو الحكم على الشيء وليس المقصود من الحكم هو الإنشاء اللفظي، إذ ان ذلك هو المبرز للحكم والإعتبار، وأما الإعتبار والحكم فهو فعل النفس الناشئ عن الإرادة والكراهة.

ولأنَّ الإعتبار يعني الحكم والتقنيين فهذا يقتضي لزوم تصوُّرر الموضوع وتصوُّر الحكم وتصوُّر النسبة بينهما وتصوُّر الفائدة المترتبة على النسبة ثم الإذعان والتصديق بتلك الفائدة وحينئذٍ ينشأ الحكم والإعتبار.

وليس من اعتبار إلّا ويمرُّ بهذه المراحل الذهنية وان كان اعتباطياً، ومن هنا لا يلزم ان يكون الإعتبار ناشئاً عن ملاكات واقعية أو لا أقل وهمية ـ كما يتفق للمقنن غير المعصوم ـ فالإعتبار ليس أكثر من افتراضٍ يتفق صدوره من كل عاقل ملتفت أيًّا كان غرضه، ولهذا قيل انَّ الإعتبار سهل المؤنة.

ثم انَّ الإعتبار ليس ملزِماً ومقتضياً لأنْ تُرتَّب آثاره إلّا ان يكون صادراً عمَّن له حقُّ الإعتبار سواء كان هذا الحق مدركاً بواسطة العقل العملي القطعي والذي هو إدراك العقل لاستحقاق المولىٰ جلَّ وعلا للطاعة وترتيب الآثار على معتبراته أو كان هذا الحق ناشئاً عن الآراء المحمودة والمتبنيات العقلائية، وهذا النحو من الإعتبارات هو المعبَّر عنه بالإعتبارات العقلائية.

الإعتبار في الاوضاع اللغوية

والبحث هنا عن نظرية الإعتبار في الوضع، وهي محاولة لتفسير العلاقة الواقعية المدركة بالوجدان بين اللفظ والمعنىٰ، حيث نجد انَّ اللفظ سبب لانخطار المعنىٰ في الذهن، ومن غير المعقول ان يكون هذا الإنخطار قد نشأ جزافاً، فلابدَّ من منشأ سبَّب انخلاق هذه العلاقة السببية الواقعية. ومن هنا تصدَّت مجموعة من النظريات للكشف عمَّا هو السر لهذه العلاقة. ومن هذه النظريات هي نظرية الإعتبار.

واجمال المراد منها هو انَّ الواضع يعتبر اللفظ دالاً علىٰ المعنىٰ، وهذا الإعتبار يُحدث استيثاقاً بين اللفظ والمعنىٰ ينشأ عنه انخطار المعنىٰ عند اطلاق اللفظ، فالسرُّ الذى نشأت عنه العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ هو اعتبار الواضع.

وهذا المقدار لا موقع للخلاف فيه بين أصحاب مسلك الإعتبار وانَّما اختلفوا في كيفية الإعتبار الذي نشأت عنه العلاقة، وهل هو اعتبار اللفظ علامة على المعنىٰ أو هو اعتبار اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنىٰ أو انَّ الكيفية الإعتبارية هي انَّ الواضع جعل اللفظ أداة لتفهيم المعنىٰ. وتشترك هذه الكيفيات الثلاث في انَّ المنشأ لحدوث العلاقة هي اعتبار الواضع وانَّه لا وجود لها وراء اعتبار

الواضع .

وكيف كان فهنا ثلاث نظريات متفرعة عن نظرية الإعتبار :

النظرية الاولىٰ : هي انَّ الواضع اعتبر الوضع علامة علىٰ المعنىٰ ، فاللفظ ـ بحسب اعتبار الواضع ـ بمثابة العلامة الموضوعة على الطريق للتعبير عن انَّه مغلق أو سالك ، غايته انَّ الوضع في الثاني حقيقي خارجي والوضع اللغوي اعتباري وإلّا فكلاهما مشتركان من جهة انَّ العلامة وضعت للكشف عن ذي العلامة . ولمزيد من التوضيح راجع مسلك العلامية .

النظرية الثانية : هي انَّ الواضع يعتبر اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنىٰ ، فالملقىٰ للمخاطب هو المعنىٰ تنزيلاً واعتباراً ، ولهذا يكون لحاظ اللفظ من قبل المتكلم لحاظاً آلياً ويكون الملحوظ بنحو الإستقلال هو المعنىٰ ، فهو الموجود بالاستعمال واللفظ يكون فانياً فيه فناء العنوان في المعنون .

ويمكن تنظير الوجود التنزيلي للمعنىٰ باللفظ ببعض المعتبرات الشرعية التي نزِّل فيها وجود شيء منزلة وجود شيء آخر ، كتنزيل وجود الفقاع منزلة وجود الخمر ، فالخمر وان لم يكن له وجود خارجي عند وجود الفقاع إلّا انَّه موجود تنزيلاً وفي عالم الإعتبار ، وكذلك الحال في وجود المعنىٰ باللفظ ، فهو وان لم يكن له وجود في وعاء الخارج عندما يُطلق اللفظ إلّا انَّ له وجود حقيقي في وعاء الإعتبار .

النظرية الثالثة : هي انَّ الواضع يعتبر اللفظ أداة لتفهيم المعنىٰ ، وبهذا تُصبح علاقة اللفظ بالمعنىٰ علاقة الوسيلة بذي الوسيلة ، فكلّما أراد المتكلِّم اخطار المعنىٰ في ذهن المخاطب توسَّل باللفظ لتحقيق هذا الغرض ، فكما يُتوسل بالمفتاح لفتح القفل كذلك يُتوسل باللفظ لإخطار المعنىٰ ، غايته انَّ اللفظ وسيلة وأداء اعتبارية بمعنىٰ انَّها نشأت عن اعتبار الواضع اللفظ أداة ، وهذا بخلاف المفتاح فانَّ صلاحيته لان يتوسل به لفتح القفل ليس منوطاً بالإعتبار بل هي ناشئة عن علاقة تكوينية بينه وبين القفل هذه العلاقة هي علاقة الوسيلة بذي الوسيلة .

إعتبارات الماهيَّة

والمقصود من اعتبارات الماهيَّة هو أنحاء لحاظها أو قل الكيفيات التي تلحظ بها الماهية. واختلاف اللحاظ في الماهية يؤول الى تباين الملحوظ دقة، فالماهية الملحوظة بشرط شيء متباينة مع نفس الماهية الملحوظة بشرط لا، وحتى الماهيَّة اللا بشرط المقسمي مباينة لأقسامها، أي بنحو التباين المفهومي، إذ انَّ مفهوم الماهية اللا بشرط المقسمي مباين للماهيَّة اللا بشرط أو البشرط شيء.

والغرض من عقد هذا البحث هو التعرُّف على ماهو الموضوع له اسم الجنس، بمعنىٰ البحث عن أيٍّ اللحاظات التي لوحظت معها الماهية حين وضع اِسم الجنس لها.

وكيف كان فالماهية قد تُلاحظ بما هي هي أي بقطع النظر عن تمام الخصوصيات التي قد تعرضها، فلا يُلحظ معها سوى ذاتها وذاتيتها والذي هو واقعها في نفس الأمر كجنسها وفصلها.

والماهية بهذا اللحاظ يُعبَّر عنها بالماهية المهملة، فهي مهملة من تمام الجهات والحيثيَّات التي قد تطرأ عليها حتى خصوصية اهمالها لا يكون ملحوظاً معها. وحتىٰ خصوصية ان اللحاظ في موردها مقتصر على الذات والذاتيات ليس ملحوظاً، ومن هنا لا يُحمل عليها شيء سوىٰ ذاتها وذاتياتها، فيصح ان يقال: الإنسان من حيث هو حيوان ناطق أو ناطق. وهذه هي المعبَّر عنها بالكلِّي الطبيعي ـ كما أفاد السيد الخوئي ﷺ على خلاف بين الاعلام فصلناه تحت عنوان «الكلِّي الطبيعي».

وقد تلاحظ الماهية بالإضافة الى خصوصية خارجة عن مقام ذاتها وذاتياتها، وهذا اللحاظ له أقسام:

القسم الاول: ان يكون الملحوظ معها هو عنوان مقسميتها، أي عنوان انَّها مقسم للأقسام الآتية دون لحاظ خصوصية أُخرىٰ، والماهية بهذا اللحاظ يُعبَّر عنها بالماهية اللابشرط المقسمي، وهي معقول ثانوي وعاؤه الذهن فحسب.

ومنشأ كونها من المعقولات الثانوية هو انها تُنتزع عن المفهوم المنتزع من الخارج ابتداءً . فالذهن ينتزع عن الخارج عنوان الرجل المتَّصف بالفقر ـ مثلاً ـ وعنوان الرجل المتَّصف بعدم الفقر ، ثم يكون بامكان الذهن انتزاع مفهوم آخر من هذا المفهوم المنتزع عن الخارج ، هذا المفهوم يُعبَّر عنه بالمعقول الثانوي ، فالذهن ينتزع عن عنوان الرجل الفقير مفهوم الرجل المتحيِّث بقيد الفقير ، وينتزع عن عنوان الرجل غير الفقير مفهوم الرجل المتحيِّث بقيد عدم الفقير ، كما يمكنه ان ينتزع عن مفهوم الرجل مفهوم الرجل المجرَّد عن التقيُّد بالفقر والتقيُّد بعدم الفقر ، كماله ان ينتزع مفهوم الرجل الجامع لتمام هذه الأقسام أي الرجل الفقير والرجل غير الفقير والرجل ، وهذه الماهية الملحوظة بما هي جامع هي المعبَّر عنها بالماهية اللابشرط المقسمي . ولاستيضاح المراد من المعقول الثانوي راجعه تحت عنوانه .

القسم الثاني : ان يكون الملحوظ مع الماهية هو صفة التجرُّد عن تمام الخصوصيات والحيثيات الخارجة عن ذاتها وذاتياتها ، بمعنىٰ انَّها تلحظ مجرَّدة عن تمام القيود الوجودية والعدمية ، وهذه هي المعبَّر عنها بالماهية المجرّدة والماهية بشرط لا .

والماهية بهذا اللحاظ تكون من قبيل الجنس والفصل والنوع ، وذلك لأنَّها مفاهيم ليس لها ما بإزاء في الخارج وانَّما وعاؤها الذهن فحسب ، ولا يمكن حمل الوجودات الخارجية عليها ، نعم يصح حمل المعقولات الثانوية عليها ، فيقال : الإنسان نوع ، والحيوان جنس ، والناطق فصل .

القسم الثالث : ان يكون الملحوظ مع الماهيَّة صفة خارجية ، أي صفة يكون لها تقرُّر في عالم الخارج ، وهذا يعني انَّ الماهية تُلحظ بمالها من وجود خارجي في اطار أفرادها ، وعندها يتحيّث وجودها بالقيد الخارجي المتحيثة به في عالم اللحاظ ، فلا تصدق على غير الوجود المتقيِّد بذلك القيد الخارجي . والماهية الملحوظة بهذا النحو من اللحاظ يُعبَّر عنها بالماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ، وهي

على قسمين :

الاول : الماهية الملحوظ معها قيد وجودي مثل ماهية الرجل الملحوظ معه قيد الفقر .

الثاني : الماهية الملحوظ معها قيد عدمي مثل ماهيَّة الرجل الملحوظ معه قيد عدم الفقر .

وكلا القسمين يُعبَّر عنهما بلماهية بشرط شيء ، أي بشرط تحيُّثها بالقيد ، ولا يختلف الحال بين كون القيد وجودياً أو عدمياً بعد ان كان المراد من البشرط شيء هو شرط الإتِّصاف ، وهو صادق في حالات الإتصاف بالقيد الوجودي والإتِّصاف بالقيد العدمي . إلّا انَّ الاصوليين ـ كما ذكر السيد الخوئي ﷺ يُطلقون على الماهية الملحوظ معها القيد العدمي الماهية بشرط لا ، وعلَّق على ذلك بأنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح .

القسم الرابع : ان يكون الملحوظ مع الماهيَّة هو خصوصيَّة الإطلاق والإرسال ، بمعنى انَّها تُلحظ مع عدم التقيُّد بأيِّ قيد وجودي أو عدمي ، فيكون عدم لحاظ القيد مأخوذاً في اللحاظ مع الماهيَّة .

وبتعبير آخر : تكون الماهيَّة ملحوظة مع عدم التقيُّد بالقيد وعدم التقيُّد بعدم القيد ، كأن نلاحظ ماهيَّة الرجل مع عدم التقيُّد بشيء مثل عدم التقيُّد بالفقر وعدم التقيُّد بعدم الفقر . ويُعبَّر عن هذه الماهيَّة بالماهيَّه اللابشرط القسمي بحسب ما أفاده السيد الخوئي ﷺ .

هذا تمام الكلام في اعتبارات الماهيَّة وسيأتي توضيح أكثر تحت كل عنوان من أنحاء الماهية ، وتحت عنوان الكلِّي الطبيعي . إلّا انَّه لابدَّ من الإشارة هنا الى انَّ اسم الجنس موضوع لأيِّ نحو من أنحاء الماهية .

وقد وقع الخلاف بين الأعلام ، فبعضهم ذهب الى انَّه موضوع للماهية المطلقة المعبَّر عنها بالماهية اللابشرط القسمي ، ومشهور المحققين ذهبوا الى انَّه موضوع للماهية المهملة المعبَّر عنها بالماهية اللا بشرط القسمي ، ويترتب على هذا الخلاف ، انَّه بناء على المبنىٰ الاول يكون الإطلاق في اسماء الأجناس مستفاداً بواسطة الوضع ،

وعلىٰ المبنىٰ الثاني يكون الإطلاق مستفاداً بواسطة قرينة خارجة عما وُضع له اسم الجنس، وهذه القرينة هي المعبَّر عنها بقرينة الحكمة.

ومنشأ الحاجة لإثبات الاطلاق الى قرينة خارجة عما وضع له اسم الجنس - بناء على المبنىٰ الثاني - هو انَّ اسم الجنس عندما يكون موضوعاً للماهية المهملة فهذا معناه انه وضع للطبيعة بما هي هي الغير الملحوظ معها أي حيثيَّة أو خصوصية من الخصوصيات الخارجة عن ذاتها وذاتياتها، حتىٰ لحاظ اختصاص النظر بالماهيَّة لم يكن ملحوظاً معها حين وضع اسم الجنس بإزائها، وهذا معناه انَّ الإطلاق لم يكن ملحوظاً معها حين الوضع، ولهذا عندما يكون المتكلم مريداً للإطلاق من اسم الجنس يلزمه نصب قرينة ولو من قبيل قرينة الحكمة، كما هو الحال لو كان مريداً للتقييد، فإنَّه لمَّا كان اسم الجنس موضوعاً للماهيَّة المهملة وللطبيعة بما هي يكون التقييد خارجاً عمَّا وضع له اسم الجنس، وهذا ما يُبرِّر الحاجة الى قرينة خارجية.

وقد استُدل لصالح المبنىٰ الثاني: بأن اسم الجنس لو كان موضوعاً للماهية المطلقة لكان استعماله في المقيَّد يستبطن عناية زائدة وهي غير محسوسة بالوجدان، إذ لا يرىٰ العرف انَّ استعمال اسم الجنس في الماهية المقيدة استعمالاً مجازياً بل هو استعمال حقيقي بنحو تعدُّد الدال والمدلول كما هو الحال في استعمال اسم الجنس في الماهيَّة المطلقة، ففي كلا الحالتين تكون الماهيَّة مستعملة في الطبيعة المهملة ويكون التقييد والإطلاق مستفادين من قرائن اخرى خارجة عما وُضع له اسم الجنس.

وهذا ما يُعبِّر عن انَّ اسم الجنس موضوع للجامع بين جميع الأقسام المذكورة في انحاء لحاظ الماهيَّة، وحينئذٍ صح استعمال اسم الجنس في الماهيَّة على اختلاف أنحائها، غايته تكون اللحاظات المضافة الى الماهيَّة مستفادة بواسطة قرائن اخرى.

إعراض المشهور

والبحث في المقام عن سقوط

الحجية عن الخبر المعتبر سنداً اذا أعرض عنه المشهور.

وشهرة الإعراض التي وقع البحث عن صلاحيتها لسلب الحجية عن الخبر المعتبر سنداً هي الشهرة الواقعة بين قدماء الفقهاء القريبين من عصر النص كالصدوقين والشيخ المفيد والسيد المرتضى والحلبي وسلّار وابن البراج والشيخ الطوسي رحمهم الله.

ثم انَّ صدق الإعراض منوط باحراز أمرين:

الأمر الاول: هو إحراز اطِّلاعهم على الخبر، وهذا يعني انَّه لو وقع الشك في اطلاعهم عليه ـ بحيث احتملنا انَّ منشأ عدم العمل بالخبر هو عدم رؤيتهم له ـ فإنَّ صدق الإعراض في مثل هذا الفرض غير متحقق، فيكون هذا الفرض خارجاً عن محلِّ النزاع.

والوسيلة التي يمكن التعرُّف بها على رؤيتهم للخبر هي نقلهم له بأسانيده المعتبرة أو وجدانه في المجاميع الروائية المشهورة، إذ في هذه الحالة يستبعد عدم اطلاعهم عليه رغم حرصهم على التحرِّي عن الأخبار المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام خصوصاً المتصل منها بالأحكام.

الأمر الثاني: هو إحراز انَّ الإعراض لم ينشأ عن إجمال الخبر أو عدم ظهوره في المعنىٰ الذي يُراد الإستدلال به عليه، أو لم ينشأ عن انَّ الخبر بنظرهم كان قد صدر تقية أو انَّه معارض بما هو اقوىٰ منه سنداً أو دلالة.

ومع احراز الإعراض واحراز انَّه لم ينشأ عن أحد المناشئ المذكورة يقع البحث حينئذٍ عن انَّ هذا الإعراض هل هو موجب لانسلاب الحجية عن الخبر رغم سلامه طريقه من الضعف أو انَّ هذا الإعراض لا يؤثر في صحة الاعتماد عليه؟.

ذهب المشهور من المتأخرين الى انَّ الإعرض سالب للحجية عن الخبر، وذلك لأنَّ مناط ثبوت الحجية للخبر هو الوثوق بصدوره، وكيف يحصل الوثوق بخبر أعرض عنه المشهور من قدماء الاصحاب القريبين من عصر النص والذين هم أعرف العلماء بالحديث وبرجال الحديث، وهل أُخذ الحديث إلّا منهم، فهم بحكم قربهم من

عصر النص أعرف من غيرهم بما أُبتلي به الحديث من الوضع والتدليس .

إلّا انَّ السيد الخوئي ﷺ خالف المشهور وذهب الى انَّ الإعراض غير قادح في حجية الخبر المعتبر سنداً ، وذلك لأنَّ أدلة الحجية لخبر الثقة غير قاصرة عن الشمول لهذا الفرض ، وانَّ اعراض بعض العلماء وان كانوا الأكثر عن خبر مع عمل آخرين به لا يقدح في صحة الإعتماد عليه بعد تمامية الاطلاق لادلة الحجية ، نعم لو تسالم العلماء على الاعراض فإنَّ ذلك يوجب الاطمئنان بوجود خللٍ في الخبر ، وحينئذٍ لا يصح التعويل على مثله ، إلّا ان ذلك خارج عن محل البحث .

إعراض المشهور عن الظهور

والبحث هنا عن انَّ إعراض المشهور عما هو المستظهر من الرواية هل يوجب سقوط الظهور عن الحجية أو لا .

ذهب مشهور المتأخرين الى عدم سقوط الحجية عن الظهور بالاعراض ، وذلك لإطلاق أدلةالحجية الثابتة للظهور ، بمعنىٰ انَّ حجية الظهور ليست منوطة بعدم الظن بخلافه ، فلو اقتضت الضوابط اللغوية المقررة عن أهل اللسان ظهوراً معيناً وكان هذا الظهور متناسباً مع المتفاهم العرفي مع ملاحظة تمام ما يكتنف الرواية من قرائن فإنَّ هذا الظهور يكون حجة حتى ولو لم يحصل الظن الشخصي به أو كان الظن الشخصي منافياً لما هو مقتضىٰ ذلك الظهور .

نعم اعراض المشهور يكون بمثابة القرينة العكسية المزاحمة للقرائن الاخرى الموجبة لظهور معين ، فلو كنا نبحث عما تقتضيه الرواية من ظهور فإنَّ إعراض المشهور عن ظهور معين يكون قرينة عكسية في مقابل القرائن الاخرى الموجبة لذلك الظهور المعرض عنه ، وحينئذٍ نوازن بين تلك القرائن لغرض التعرُف عما هو الحقيق منها بالإتباع .

الإقتضاء

يُستعمل لفظ الإقتضاء في كلمات الاصولين في معنيين :

المعنى الاول : هو الكشف

والدلالة .

المعنى الثاني : هو العلِّية والمؤثرية .

والتعرف علىٰ أيِّ المعنيين هو المراد في مورد من الموارد يتم بواسطة ملاحظة المسند اليه الإقتضاء ، فإن أُسند الإقتضاء الى لفظ لغرض التعرُّف علىٰ مدلوله فالاقتضاء حينئذٍ يكون بمعنىٰ الكشف والدلالة ، وان أُسند الى فعل من الافعال أو الىٰ أمر من الامور الواقعية فالاقتضاء حينئذٍ يكون بمعنىٰ العلِّية والمؤثرية .

مثلاً : حينما يُقال : الامر هل يقتضي المرة أو التكرار ، أو يُقال الأمر بعد الأمر هل يقتضي التأسيس أو التأكيد ، والأمر عقيب الحظر أو توهمه هل يقتضي الإباحة أو الوجوب ، فهنا يكون الإقتضاء بمعنىٰ الدلالة ـ أي انَّ الامر عقيب الحظر هل يدل علىٰ الوجوب أو الإباحة ـ وذلك لأنَّ الإقتضاء قد أُسند الى لفظ الأمر لغرض التعرُّف على دلالته .

وحينما يقال : الإتيان بالمأمور به هل يقتضي الإجزاء أو انَّ الحرمة في العبادة هل تقتضي الفساد أو انَّ الوجوب هل يقتضي حرمة ضده وهكذا ، فإنَّ الإقتضاء هنا يكون بمعنىٰ العلية أو المؤثرية ، وذلك لأنَّ الاقتضاء لأنَّ الإقتضاء اسند الىٰ فعل أو الى أمرٍ من الامور الواقعية وكان الغرض هو البحث عن العلاقة الواقعية بين أمرين .

هذا هو حاصل ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في بحث الإجزاء وقد استوجهه جمع من الأعلام كالسيد الخوئي ﷺ .

الأمارة

الأمارة في اللغة هي العلامة ، وهي في المصطلح الاصولي تعني الأدلة الظنية النوعية والتي لها نحو كشفٍ عن الواقع إلّا انَّ هذا الكشف ليس تاماً ، بمعنى انَّ المطلع عليها لا يصل لمرتبة اليقين والقطع بمطابقة مدلولها للواقع .

وقلنا انَّها نوعية لنحترز بها عن الوسائل غير العقلائية والتي قد تورث الظن في حالات محدودة ولعوامل غالباً ما تكون نفسية وغير مطردة عند العقلاء . فهذه الوسائل الشخصية لا

يُعبَّر عنها في المصطلح الأُصولي بالأمارة.

ويمكن التمثيل للأمارة بخبر الواحد وبالإجماع المنقول وبالشهرة الفتوائية وبالظهورات العرفية والقياس والإستقراء، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الأمارات وسيلة من الوسائل الظنية العقلائية والتي لا تُعطي الإراءة التامة عن الواقع. ولهذا لا يصحُّ التعويل عليها واستكشاف الحكم بواسطتها إلّا مع قيام الدليل القطعي على حجيتها ودليليتها.

وبهذا يتضح عدم اختصاص الامارة في اصطلاح الاصوليين بالدليل الظني الذي قام الدليل القطعي على حجيته ـ كما قد يُتوهم ـ فإنَّ الأمارة عندهم تُطلق على الأعم من الدليل الظني المعتبر شرعاً وغير المعتبر كالقياس والإستقراء. ولهذا فهم يستعرضون الأمارات واحدة تلو الاخرىٰ للبحث عن صلاحيتها للكشف عن الحكم الشرعي وعدم صلاحيتها لذلك، فإن قام الدليل القطعي على صلاحية واحدٍ منها للكشف والدليليَّة على الحكم الشرعي عبَّروا عن تلك الأمارة بالامارة المعتبرة وإلّا فهي أمارة غير معتبرة، وما يُترآىٰ من تعبيرات بعض الاصوليين ـ عند التفريق بين الأمارة والاصل ـ من انَّ الأمارة هي المعتبرة شرعاً فغير مرادٍ جزماً حيث انهم يبحثون هناك عما هو المجعول في الأمارة، وهذا انَّما هو بعد الفراغ عن حجيتها، فهي مرحلة متأخرة عن تحديد معنىٰ الأمارة.

الإمتثال الإحتمالي

المستظهر من عبائر المحقق النائيني ﷺ انَّ المراد من الإمتثال الإحتمالي هو الإمتثال الإجمالي المنتج للقطع بفراغ الذمة عن عهدة التكليف، الّا انَّ السيد الخوئي ﷺ لم يقبل باستعمال لفظ الإمتثال الإحتمالي في الإمتثال الإجمالي.

وعليه يكون المراد من الإمتثال الإحتمالي هو التبعيض في الإحتياط وقد أوضحنا المراد منه تحت عنوان «التبعيض في الإحتياط»، ومثاله: ان يأتي المكلَّف ببعض أطراف العلم الاجمالي دون البعض الآخر، وحيث انَّ من المحتمل كون المأتي به هو منطبق

الجامع المعلوم بالإجمال فعندئذٍ يكون المكلَّف محتملاً لامتثال المأمور به واقعاً .

وبهذا يتضح انَّ الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه أو استحبابه برجاء المطلوبية ، أو ترك الفعل المحتمل حرمته أو كراهته برجاء المطلوبية لا يكون من الإمتثال الإحتمالي بل هو من الإمتثال الاجمالي الذي يحصل معه القطع بفراغ الذمة عن التكليف لو كان ثابتاً واقعاً .

ويتَّضح أيضاً مما ذكرناه انَّ الإمتثال الإجمالي هو المقابل للإمتثال التفصيلي لا المقابل للإمتثال اليقيني ، فإنَّ الإمتثال الاجمالي امتثال يقيني أيضاً ، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان « الامتثال العلمي التفصيلي » .

الإمتثال الظنّي التفصيلي والامتثال الاجمالي

والمراد من الإمتثال الظني التفصيلي هو امتثال التكليف الثابت بواسطة الظن المعتبر حيث لا يمكن العلم الوجداني بالتكليف ، وأما الإمتثال الإجمالي فهو الإتيان بتمام المحتملات الموجبة للقطع بفراغ الذمة عن التكليف لو كان ثابتاً واقعاً . فالإمتثال الإجمالي هنا لا يختلف عن الامتثال الإجمالي المقابل للإمتثال العلمي التفصيلي .

ثم انَّ الإمتثال الظني التفصيلي على نحوين :

النحو الأول : هو ما يكون الظن فيه بالتكليف من الظنون الخاصة ، كالظن الناشئ عن خبر الثقة بناء علىٰ انفتاح باب العلم والعلمي .

والإمتثال التفصيلي الظني بهذا النحو من الظنون يجري فيه تمام ماذكرناه في الإمتثال العلمي التفصيلي ، نعم بناء علىٰ مبنىٰ المحقق النائيني ﷺ من انَّ الإمتثال الإجمالي دائماً يكون في طول الإمتثال التفصيلي يلزم البناء علىٰ لزوم تقديم المظنون على المحتمل في مقام الإمتثال الإجمالي ، بمعنىٰ انَّه لو دار الأمر بين القصر والتمام مثلاً وكان مقتضىٰ الظن المعتبر الخاص هو القصر فإنَّ المكلَّف لو اختار الإمتثال الإجمالي فإنَّه ملزم بتقديم القصر علىٰ التمام .

إلّا انَّ السيد الخوئي ﷺ ادعىٰ انَّ

تقديم المظنون علىٰ المحتمل غير لازم حتى بناء على مبنىٰ المحقق النائيني ﵀، وذلك لأنَّ الإتيان بالتكليف المظنون بالظن الخاص يكون بداعي الأمر المتوجه للمكلَّف بنحو اليقين التعبدي، بمعنىٰ انَّ المكلَّف يكون انبعاثه نحو التكليف المظنون عن جزم تعبدي بالتكليف، وهذا الجزم كما يمكن ان يكون هو الداعي للمكلَّف للإتيان بالتكليف المظنون أولاً وقبل الإتيان بالتكليف المحتمل كذلك يكون هو الداعي لو جيء به بعد التكليف المحتمل، فلا فرق بين الحالتين، وكذلك الكلام في التكليف المحتمل، فكما يكون الإتيان به بعد التكليف المظنون بداعي احتماله فكذلك يكون الداعي والباعث للإتيان به قبل التكليف المظنون هو داعي احتماله، فأيُّ فرق بين التقديم والتأخير إذا كان كذلك.

النحو الثاني: هو يكون الظن فيه بالتكليف من قبيل الظن المطلق ـ بناء على انسداد باب العلم والعلمي ـ وهو المعبَّر عنه بالظن الإنسدادي.

وهنا يكون الإمتثال الإجمالي صحيحاً بلا إشكال فيما لو بنينا على صحة الإمتثال الإجمالي حتى على تقدير القدرة على الإمتثال التفصيلي العلمي والظني الخاص.

أما لو بنينا هناك على الطولية بين الإمتثال التفصيلي والإمتثال الإجمالي في ظرف القدرة علىٰ الإمتثال التفصيلي فإنَّه يقع البحث هنا عن وجود خصوصية توجب صحة الإمتثال الإجمالي رغم انَّ الامتثال التفصيلي الظني ممكن، أو انَّه لا توجد خصوصية في البين توجب التفريق بين الظن الخاص والظن الإنسدادي وعليه لابدَّ من البناء هنا أيضاً علىٰ الطولية بين الامتثال التفصيلي والإمتثال الإجمالي.

الإمتثال العلمي التفصيلي والإمتثال الإجمالي

ويتحدَّد الفرق بينهما بواسطة ملاحظة التكليف، فتارة يكون التكليف معلوماً تفصيلاً ومن تمام الجهات وتارة لا يكون كذلك، وفي الحالة الاولىٰ حينما يمتثل المكلَّف التكليف المعلوم يكون امتثاله تفصيلياً، وفي الحالة

الثانية ـ أي حينما يكون التكليف مبهماً من بعض جهاته ـ لا يمكن امتثال التكليف إلّا بنحو الإمتثال الاجمالي .

والمراد من الامتثال الإجمالي العلمي هو الإتيان بما يُوجب القطع بفراغ الذمة عن التكليف ، ولهذا النحو من الإمتثال حالتان ، فتارة يكون التكليف دائراً بين أمرين متباينين واخرىٰ لا يكون كذلك .

ففي الحالة الاولىٰ : يكون الإمتثال الإجمالي مستوجباً للتكرار ، كما لو دار الوجوب بين القصر والتمام بنحو الشبهة الحكمية أو بين كون القبلة في الشرق أو الغرب وهذه شبهة موضوعية .

وفي الحالة الثانية : يكون الإمتثال الإجمالي مستوجباً للإتيان بتمام ماهو محتمل الدخل في التكليف ، كما لو وقع الشك في وجوب السورة في الصلاة أو لزوم مراعاة الإطمئنان في القراءة ، فإنَّ الإمتثال الإجمالي يقتضي الإتيان بالصلاة مع السورة ومراعاة الإطمئنان .

ثم انَّه وقع البحث بين الأعلام عن صحة الإمتثال الإجمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي وهل بين الإمتثال التفصيلي القطعي والامتثال الإجمالي القطعي طولية أو ان للمكلَّف اختيار أيِّهما شاء في مقام الإمتثال للتكليف .

ولا يخفىٰ عليك انَّ المراد من القدرة على الإمتثال التفصيلي هو القدرة على معرفة التكليف تفصيلاً ، إذ انَّ المكلَّف تارة يكون قادراً علىٰ الوصول الى الحكم الشرعي بواسطة الفحص عنه في مظانه ، واخرىٰ يكون عاجزاً عن الوصول اليه حتى مع الفحص ، وفي الحالة الثانية لا ريب في صحة الإمتثال الإجمالي القطعي سواء كان مستوجباً للتكرار أو لم يكن مستوجباً لذلك وسواء كان في التوصليات أو في التعبديات ، وسواء كان التكليف متنجزاً على المكلَّف كما في موارد العلم الإجمالي أو لم يكن متنجزاً كما في الشبهات البدوية بعد الفحص أو قبل الفحص لو لم يكن الفحص نافعاً في التعرُّف على الحكم الشرعي .

وأما الحالة الأُولىٰ ـ وهي التي يكون فيها المكلَّف قادراً على الإمتثال التفصيلي القطعي وذلك بواسطة

الفحص عن الحكم الشرعي ـ فهي التي وقعت محلاً للنزاع بين الأعلام إلّا انَّ النزاع يختص بحالات تنجُز الواقع كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص وموارد العلم الإجمالي، هذا فيما لو كان التكليف المراد امتثاله من التعبديات، وأما التوصليات وكذلك الأحكام الوضعية كالطهارة فالظاهر انها لم تقع محلاً للنزاع، نعم أثار الشيخ الأنصاري ﷺ اشكالاً في خصوص العقود والإيقاعات، وقال ما حاصله:

انَّ العقود وكذلك الإيقاعات لما كانت من قبيل الإنشاء والذي يُعتبر فيه الجزم والبت فهو لا يناسب الإمتثال الإجمالي والاحتياط بتكرار الإنشاء المحتمل اعتباره في تحقق العقد أو الإيقاع، إذ انَّ كل إنشاءٍ حينئذٍ سوف يكون معلقاً على كونه هو المعتبر شرعاً.

فحينما يقع الشك في انَّ طلاق الكارهة الباذلة هل يكون بصيغة الخُلع أو بصيغة الطلاق، أي هل يلزم المكلف ان يُنشأ الإيقاع بصيغة «انت مخلوعة» أو «انت طالق»، فإنَّ الإتيان بكلٍّ واحدٍ من الإنشائين سوف لن يكون بنحو الجزم المعتبر في الإيقاعات، وذلك لأن المكلَّف حينئذٍ سوف يكون عاجزاً عن الجزم بكون الإنشاء الاول هو الموجب شرعاً لانتهاء العلقة وكذلك الإنشاء الثاني، ولذلك يكون الإمتثال الإجمالي في العقود والايقاعات داخل في محل النزاع.

الإمتناع بالاختيار لا يُنافي الإختيار

وهي من القواعد العقلية المشتهرة بين علماء الكلام وكذلك علماء الأُصول، وكثيراً ما ترد في كلمات الاصوليين بعنوان «الاضطرار بسوء الإختيار لا ينافي الاختيار».

وكيف كان فالمراد من القاعدة ـ اجمالاً ـ هو انَّ الضرورة المستندة الى الإختيار لا تنفي عن متعلَّقها صدق اختياريته، ولهذا لا تقبح معاقبة الواقع تحت سلطانه بعد ان كانت ناشئة عن اختياره.

ومثال ذلك المقدمات التوليدية بالنسبة لذيها، فذو المقدمة وان كان ضروري الوقوع عند اتفاق وقوع

المقدمة التوليدية إلّا انَّ مقدمته لمَّا كانت اختيارية فإنَّ ذلك يقتضي اختيارية ذي المقدمة ، ومن هنا يصحُّ اسناد ذي المقدمة الى فاعل المقدمة التوليدية عن اختيار ، رغم انَّ ذا المقدمة خارج عن الإختيار .

وحتىٰ يتجلَّىٰ المراد من القاعدة نقول : انَّ مورد البحث عنها في علم الكلام يختلف عن مورد البحث عنها في علم الاصول ، ومنشأ الإختلاف هو انَّ الغرض من بحثها في علم الكلام هو الإستفادة منها للرد على شبهة الأشعري فيما هو واقع الأفعال الصادرة عن العباد ، حيث انَّ مبنىٰ الأشعري في ذلك هو الجبر .

وأما الغرض من بحثها في علم الاصول فهو التعرُّف على ماهو حكم الأفعال الإضطرارية الناشئة عن مقدمات اختيارية ، وهل تسقط المسئولية عنها بعد ان كانت ثابتة لولا الإضطرار . ولهذا يبحث عن هذه القاعدة عادة في موردين : الاول : في بحث اجتماع الأمر والنهي ، والمورد الثاني في بحث المقدمات المفوتة .

وقبل بيان المراد من القاعدة في علم الأصول لا بأس بالإشارة الى المراد منها في علم الكلام فنقول :

انَّ الأشاعرة في مقام الإنتصار لمذهبهم ادعوا انَّ الأفعال لا تخلو عن ان تكون ضرورية الوقوع أو ضرورية العدم ، فليس ثمة فعل إلّا وهو كذلك ، بمعنىٰ انَّه لا يُوجد فعل ممكن الوجود فهو إمَّا واجب أو ممتنع ، فهو واجب الوقوع لو كانت علته تامة ، وهو ممتنع الوقوع مع عدم علته أو كانت علته ناقصة ، واذا تمَّ ذلك فكلُّ فعل يصدر عن الإنسان فهو ضروري الوقوع ، إذ لو لم يكن كذلك لم يقع فالشيء مالم يجب لايُوجد ، وماهو ضروري الوقوع لا يمكن ان يكون اختيارياً ، إذ انَّ اختياريته تنافي ضرورة وقوعه .

هذا هو حاصل الشبهة المثارة من الأشعري لغرض الإنتصار لمذهبه .

وقد أجاب عن هذه الشبهة الخاجة نصير الدين الطوسي وكذلك العلامة الحلِّي رحمهما الله بقولهم انَّ الامتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار ، ومرادهم من الإمتناع هو الإمتناع بالغير ، بمعنىٰ انَّ وجوب

الوجود للفعل إذا كان ناشئاً عن اختيار المكلَّف فإنَّ ذلك لا يسلب الإختيارية عن الفعل، فنحن وان كنا نسلِّم بأن الوقوع لم يكن ليحصل لولا وجوبه وضرورته إلّا انَّ هذه الضرورة ليست ذاتية للفعل، بمعنىٰ انَّ ضرورة الوقوع لم تكن ناشئة عن مقام الذات للفعل وانَّما كانت ناشئة عن علته التامة، فهي ضرورية ولكن بالغير، وعندئذٍ يقع البحث عن منشأ الضرورة فإذا كانت ناشئة عن مقدمات وكانت بعض هذه المقدمات هي إرادة واختيار الفاعل فإنَّ الفعل المترتِّب عليها يكون اختيارياً، إذ انَّ الفاعل كان قادراً على عدم ايقاع الفعل بواسطة عدم ايجاد علَّته ومن الواضح انَّ القدرة على ترك الفعل بواسطة ترك علته معناه اختيارية الفعل، إذ انَّ الفعل الإختياري هو الفعل الذي يكون للمكلَّف فعله وتركه ولو بواسطة ايجاد علته الاختيارية أو اعدامها.

وبهذا يتضح انَّ المراد من الإمتناع هو الإمتناع بالغير والذي هو ضرورة الوجود أو ضرورة العدم الناشئة عن غير مقام الذات لمتعلَّق الضرورة، وذلك في مقابل الضرورة الذاتية أي الناشئة عن مقام الذات لمتعلقها كاقتضاء ذات الباري جلَّ وعلا للوجود، فالوجوب الثابت لذاته تعالىٰ ناشئ عن مقام ذاته « جلَّت أسماؤه »، وهكذا ضرورة العدم الثابتة لشريك الباري فإنها ناشئة أيضاً عن مقام الذات لشريك الباري، فيكون حاصل المراد من القاعدة هو انَّ الضرورة المستندة الى اختيار علتها يقتضي اختيارية ذي الضرورة.

وأمَّا المراد من القاعدة في كلمات الأُصوليين فالظاهر انَّه لا يختلف عما هو المراد منها في علم الكلام، إلّا انَّ السيد الخوئي ﷺ في المحاضرات ذكر انَّ المراد من الإمتناع في القاعدة هو الإمتناع الوقوعي، وذكر في الدراسات انَّ المراد من الإمتناع هو الإمتناع الحقيقي.

والظاهر انَّ مقصوده من الإمتناع الوقوعي هو ضرورة وقوع الفعل عند ايجاد مقدماته الإختيارية التوليدية، وهذا بخلاف ماهو المراد من الإمتناع عند المتكلِّمين حيث انَّ مقصودهم منه هو الضرورة الناشئة عن العلة التامة لو

كانت هذه العلة هي نفس الإختيار الذي يترتّب عليه الفعل ابتداء .

وبيان ذلك : انَّ الفعل الواقع خارجاً عن المكلَّف قد يحتاج وقوعه الى إيقاع أفعال جوارحية تكون هي المقدمات التوليدية للفعل ، وهذا هو مورد القاعدة في كلمات الاصوليين .

وقد لا يكون الفعل الصادر عن المكلف مفتقراً الى أكثر من إرادة ايقاعه ، بمعنىٰ انَّ ضرورة وقوعه لا يتوقف على مقدمات خارجية ، فبمجرَّد ان تنعقد الإرادة لإيجاده فإنَّ الفاعل يقوم بالفعل ابتداءً .

ومثال الاول : القتل ، فإنَّ القتل لا يتم إلّا بواسطة مقدمات توليدية مثل الإلقاء من شاهق ، فإنَّ الإلقاء من الشاهق ليس هو القتل نفسه بل هو مقدمة توليدية له .

ومثال الثاني : الكذب ، فإنَّ هذا الفعل لا يفتقر وجوده الى أكثر من إرادته واختياره .

وواضح انَّ كلا الصورتين يكون الإمتناع في موردهما هو الإمتناع بالغير ، غايته انَّ الصورة الاولىٰ تتوقف ضرورة الفعل في موردها على مقدمات خارجية اختيارية ، وأمَّا الصورة الثانية فصدور الفعل في موردها لا يتوقف على أكثر من الإرادة والإختيار ، إلّا انَّ الضرورة في كلا الصورتين لم تكن ناشئة عن مقام الذات لمتعلقها وانَّما هي ناشئة عن علة خارجة عن مقتضىٰ ذاتها .

وحيث انَّ نظر الأشعري كان منصباً على الأفعال الصادرة ابتداء عن المكلَّف لا الأفعال الناشئة عن مقدمات خارجية ، إذ لا معنىٰ للبحث عنها بعد ان كانت هذه المقدمات أفعالاً صادرة عن المكلَّف ابتداء ، فحيث انَّ هذه الأفعال الصادرة عن المكلَّف ضرورية بنظره فالافعال المترتبة عليها تكون ضروريتها أوضح .

فنظر الأشعري مقتصر على الافعال من سنخ الصورة الثانية ، نعم نفس الافعال التوليدية مشمولة لإشكاله إلّا انَّها حينئذٍ تكون من سنخ الصورة الثانية أيضاً ، فإلقاء الغير من شاهق فعل صادر ابتداء عن المكلَّف .

واذا كان كذلك فالمراد من الامتناع في القاعدة لا يكون بمعنىٰ الإمتناع الوقوعي بالمعنى الذي استظهرناه من عبائر السيد الخوئي ﵀ والذي هو عبارة

عن ضرورة الوقوع الناشئة عن المقدمات الإختيارية التوليدية.

وأما نظر الاصولي فهو منصب على الأفعال من سنخ الصورة الاولىٰ والتي هي الأفعال الضرورية الوقوع بسبب وقوع مقدماتها الإختيارية التوليدية، إذ لا اشكال في مسئولية المكلَّف عن الفعل الصادر ابتداء عنه بمحض اختياره.

هذا حاصل ما نفهمه من عبائر السيد الخوئي ﵀ المقتضبة في المقام والتي وردت في المحاضرات.

وأما ما نسب اليه في الدراسات من انَّ الإمتناع في القاعدة ـ في البحث الاصولي ـ هو الإمتناع الحقيقي فلم نجد له توجيهاً مناسباً، إذ لا إشكال في عدم إرادته من الإمتناع الحقيقي الإمتناع بالذات ولا الإمتناع بالقياس ولا الإمتناع بالغير، لانَّه جعله مقابلاً للإمتناع الحقيقي وان عبَّر عنه في الدراسات بالإمتناع العرضي إلّا انَّ مقصوده منه هو الإمتناع بالغير، كما هو واضح.

نعم قد يكون مراده من الإمتناع الحقيقي هو نفسه الإمتناع الحقيقي ـ بالمعنىٰ الذي ذكرناه ـ وذلك لأنَّ الفعل الناشئ عن مقدماته التوليدية لا يكون المكلَّف معه قادراً على التراجع وهذا ما ناسب التعبير عنه بالإمتناع الحقيقي، بخلاف الإمتناع في مورد الصورة الثانية فإنَّ حصول الإرادة والإختيار لا يُعجِّز المكلَّف عن التراجع، فهذا النحو من الإمتناع من الإمتناع بالغير إلّا انَّ خصوصيته هي عدم القدرة على التراجع بعد حصول المقدمات التوليدية، بخلاف الإمتناع بالغير في مورد الصورة الثانية، فإنَّ المكلَّف حتى لو أراد الفعل واختاره فإنَّ له ان لا يفعل فلا يتحقق الإمتناع معه إلّا حين ايجاد الفعل. وهذا التوجيه هو المتناسب مع مبناه في العلل الإرادية، وذلك في مقابل دعوىٰ استحالة تخلُّف المعلول عن علَّته التامة حتى في موارد العلل الإرادية.

وكيف كان فالإمتناع المراد في القاعدة هو الإمتناع بالغير إلا انَّ نظر الأُصولي مقتصر على الإمتناع الناشيء عن المقدمات الخارجية الإختيارية، إذ لا إشكال في مسئولية المكلَّف عن

الأفعال الإختيارية الصادرة عنه ابتداء ، نعم الأفعال التي لا تكون اختيارية لو قطع النظر عن مقدماتها ، بمعنىٰ انَّها لو كانت اختيارية لكانت اختياريتها بسبب اختيارية مقدماتها ، هذه الأفعال يمكن ان يقع التشكيك حتى من غير الأشعري في اختياريتها .

فالسقوط من الشاهق ضروري الوقوع وعدمه خارج عن اختيار المكلَّف بعد الإسقاط ، وحينئذٍ يمكن ان يقال بأن السقوط ليس اختيارياً وان كان الاسقاط اختيارياً ، وهنا يتصدىٰ المؤمن بالقاعدة للقول : بأنَّ السقوط وان كان ضرورياً إلّا انَّ الضرورة الناشئة عن مقدمات اختيارية لا تنفي مسئولية المكلَّف عن ذلك الفعل الذي نشأت ضرورته عن اختياره .

وباتِّضاح المراد من القاعدة نقول انَّ الاقوال فيها ثلاثة :

القول الاول : انَّ الإمتناع بالاختيار لا يُنافي الإختيار عقاباً وخطاباً .

القول الثاني : انَّ الإمتناع بالإختيار ينافي الإختيار عقاباً وخطاباً .

القول الثالث : انَّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ولكن ينافيه خطاباً .

والمراد من عدم منافاة الإمتناع للخطاب هو انَّ الضرورة الناشئة عن مقدمات اختيارية لا تمنع من نهي أو أمر المكلَّف عن الفعل الضروري أي غير المقدور ، وذلك لأنَّ الضرورة نشأت عن الإختيار .

وأما المراد من منافاة الإمتناع للخطاب فهو انَّ الضرورة وعدم القدرة علىٰ الترك او الفعل تمنع من نهي المكلَّف أو أمره وان كانت هذه الضرورة وعدم القدرة قد نشأت عن مقدمات اختيارية ، وذلك للغوية نهيه أو أمره بعد ان كان عاجزاً عن الإمتثال . فلا معنىٰ لنهيه عن فعل لا يتمكن من تركه وان كان عدم تمكنه من الترك ناشئاً عن اختياره .

فمنافاة الإمتناع للخطاب انَّما هو بسبب عبثية الخطاب ، وهذا ما يتنزَّه عنه المولىٰ جلَّ وعلا .

والقول الاول منسوب الى أبي هاشم المعتزلي وما اليه المحقق القمي ﵀ ، وأورد عليه السيد الخوئي ﵀ : بأنَّ

الخطاب بالأمر أو النهي انَّما يكون بغرض احداث الداعي في نفس المكلَّف ، فمع افتراض عجز المكلَّف عن الإنبعاث عن الخطاب لا يكون ثمة معنىً لإحداث الباعث في نفسه ، إذ لن ينحدث الداعي في النفس للإنبعاث بعد افتراض عدم قدرة المكلَّف على الإمتثال ، فيكون الخطاب بالأمر أو النهي عبثيّاً . وهذا لا يختلف الحال فيه بين العجز عن قاسرٍ خارجي أو استناد العجز الى سوء الإختيار ، فإنَّ عبثية الخطاب في كلا الفرضين منحفظة .

ثم أورد على هذا القول ايراداً نقضياً ، حاصله : انَّه لو كان الخطاب في صورة العجز المستند الى الإختيار ممكناً لصحَّ تكليف المكلَّف بالمحال إذا كان ذلك التكليف منوطاً بفعل اختياري كأن يقول : اذا أفطرت في نهار شهر رمضان وجب عليك الجمع بين النقيضين أو الضدين ، ووواضح استحالة هذا الخطاب .

وأما القول الثاني فقد أورد عليه السيد الخوئي ﷺ بأن العجز عن التكليف لمّا كان مستنداً الى الإختيار فهذا معناه اختيارية الفعل ، إذ انَّ الفعل الإختياري هو ما كان للمكلَّف فعله وتركه ولو بواسطة فعل أو ترك مقدماته الإختيارية ، فكونه ضروري الوقوع لا ينافي اختياريته بعد ان كان المكلَّف قادراً على الامتثال بواسطة مقدماته الإختيارية ، وهذا ما يصحح مسئولية المكلَّف عن الفعل الضروري المستند للإختيار .

فالكون في الارض المغصوبة وان كان ضروري الوقوع إلّا انَّه لما كان ناشئاً عن الدخول الاختياري فإنَّ ذلك يقتضي ـ كما هو مقتضىٰ الحكم العقلي القطعي ـ صحه إدانة المكلَّف على الكون في الارض المغصوبة ، إذ لا يفرّق العقل بين الفعل الذي تكون اختياريته ابتدائية وبين الفعل الذي تكون اختياريته ناشئة عن اختيارية مقدماته .

وبهذا تتضح تمامية القول الثالث والذي هو مبنى المشهور من انَّ الضرورة المستندة للإختيار لا تنفي اختيارية الفعل الممتنع ، ومن هنا يكون المكلَّف مسئولاً عن ذلك الفعل أو الترك ولا تقبح معاقبته ، نعم لا تصح

مـخاطبة المكـلف بـالترك أو الفـعل ، وذلك لعـبثية الخـطاب بـعد افـتراض العجز عن الإمتثال .

الإمتناع بالذات

وهـو الإسـتحالة النـاشئة عـن مـقام الذات . أو قـل : هـو ضـرورة انـتفاء المحمول عن المـوضوع وتكـون هـذه الضـرورة نـاشئة عـن مـقام الذات للموضوع .

فـالإمتناع بـالذات يـقابل الوجـوب بـالذات والذي يكـون فـيه ثـبوت المحمول للموضوع ضـرورياً عـلى ان تكون الضرورة ناشئة عـن مـقام الذات للموضوع .

ومثال الممتنع بالذات شريك الباري حـيث ان انـتفاء الوجـود عـن شـريك البـاري ضـروري وانَّ هـذه الضـرورة نشأت عـن ان ذات شـريك البـاري تقتضي ذلك .

وبهذا يتضح انَّ المقصود من امـتناع اجـتماع الأمـر والنـهي هـو الإمـتناع بالذات ، إذ انَّ المدعى هو انَّ ذات الأمر والنهي يقتضيان امتناع الاجتماع .

الإمتناع بالغير

وهو ضرورة انـتفاء المـحمول عـن الموضوع إلّا انَّ هذه الضـرورة لا تـنشأ عن مقام الذات للموضوع بل تنشأ عـن سـبب خـارج عـن الذات مستوجب لانتفاء المحمول عن الذات .

ومـثاله الإنسـان ـ والذي يكـون وجوده ممكناً بالإمكان الذاتـي ـ إذ قـد يعرضه الإمـتناع بـالغير فـيكون مـمتنع الوجود بالغير ، وذلك حـينما لا تكـون هـناك عـلة تـامة مـقتضية لضـرورة وجوده ، فعدم العلة هـي الواسـطة فـي امتناع وضرورة عدمه ، فلم يكن الإمتناع ناشئاً عن مقام الذات للإنسان بل انَّه نشأ عن سبب خارج عن ذاته .

الإمتناع بالقياس

المراد من الإمتناع بالقياس هو امتناع عدم شيء عند افتراض وجـود مـلازمه بقطع النظر عن ان علاقته بملازمه علاقة العلة والمعلول أو علاقة المعلول بعلته أو كونهما معلولين لعلة ثالثة .

وبتعبير آخـر : ان كـلَّ شـيء واجب

الوجود بالقياس الى وجود شيء آخر فإنَّ عدمه ممتنع بالقياس عند وجود الآخر، حتى ولو لم يكن الوجود الآخر علة لوجود لازمه. فعندما نفترض انَّ وجود زيد ملازم لوجود عمرو فهذا معناه ان افتراض وجود عمرو يقتضي امتناع عدم وجود زيد.

فالعلَّة ـ مثلاً ـ لمَّا كانت واجبة الوجود بالقياس الى وجود المعلول ـ بمعنىٰ انَّ افتراض وجود المعلول يقتضي ضرورة وجود العلة ـ فهذا معناه انَّ افتراض وجود المعلول يقتضي امتناع عدم وجود العلة، وهكذا لو كان بين شيئين تلازم في الوجود ـ رغم انَّ أحدهما ليس علة للآخر بل هما معلولان لعلة ثالثة ـ فإنَّ كل واحد منهما واجب الوجود بالقياس الى الآخر، وحينئذٍ يكون افتراض وجود أحدهما مقتضياً لامتناع عدم وجود الآخر بالقياس.

الأمر

وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو المعنىٰ الموضوع له لفظ الأمر، إلّا انَّ الظاهر عدم الخلاف في انَّ مادة الأمر مفيدة لمعنىٰ الطلب في الجملة، نعم الخلاف فيما هو منشأ هذه الإستفادة، فقد ذهب المحقق النائيني ﷺ الى انَّ مادة الأمر موضوعة لإفادة معنىٰ الواقعة التي لها خطر وأهمية، وتمام المعاني المذكورة لمادة الأمر ترجع روحاً الى هذا المعنىٰ بما فيها الطلب، فإنَّه من الأمور التي لها خطر، وعليه يكون منشأ استفادة الطلب من مادة الأمر ـ بناء على هذه الدعوى ـ هو انَّه من مصاديق المعنىٰ الموضوع له لفظ الأمر.

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب جمع من الأعلام الىٰ انَّ الطلب من المعاني التي وضع لفظ الأمر للدلالة عليه، فتكون مادة الأمر ـ بناء على هذه الدعوى ـ من المشتركات اللفظية. والخلاف بين هؤلاء الأعلام فيما هي المعاني الأُخرىٰ التي وضعت مادة الأمر للدلالة عليها. فمنهم من زعم انَّ مادة الأمر موضوعة ـ بالإضافة للطلب ـ للشيء والحادثة والغرض والشيء العجيب والفعل.

وذهب صاحب الكفاية ﷺ الىٰ انَّ

مادة الأمر موضوعة للطلب وللشيء فحسب ، وانَّ سائر المعاني المذكورة ترجع لمعنىٰ الشيء وانه وقع خلط بين المفهوم والمصداق ، وانَّ لفظ الأمر لم يُستعمل في هذه المعاني ، نعم هو مستعمل في مصاديقها ، وهو خارج عن محل البحث ، إذ انَّ البحث انما هو عن المفهوم الذي وضعت مادة الأمر بإزائه وللدلالة عليه .

ثم انَّ هناك أقوالاً اخرىٰ أعرضنا عن ذكرها لعدم ترتُّب ثمرة تذكر من بيانها ، والمهم في المقام هو التعرُّض لمسألتين :

المسألة الاولى : هي انَّه هل يُعتبر في صدق الأمر صدوره من العالي للداني وانَّ الآمر في مقام الإستعلاء ، أو لا يُعتبران معاً ، أو يُعتبر الأول دون الثاني أو الثاني دون الاول ؟ أقوال :

ذهب جمع من الأعلام كصاحب الكفاية والسيد الخوئي والسيد الصدر ﷺ الىٰ اعتبار العلو في صدق الأمر وانَّ صدور الأمر من المستعلي إذا لم يكن عالياً لا يكون أمراً ، كما انَّ صدور الأمر من العالي على غير وجه الإستعلاء يُعدُّ بنظر العرف أمراً ، واستدلَّ السيد الخوئي ﷺ على ذلك بالوجدان وانَّ صدوره من العالي هو المصحح لانتزاع عنوان البعث والتحريك والتكليف وانَّه يصحُّ سلب الأمر عن الطلب اِذا صدر من الداني المستعلي ، بأن يُقال : انَّ طلب المستعلي الداني ليس أمراً .

وذهب السيد الإمام ﷺ الىٰ اعتبار الإستعلاء بالإضافة الى العلو ، فإنَّ مثل قوله تعالىٰ : ﴿ **انَّ الله اشترىٰ من المؤمنين أنفسهم وأموالهم** ﴾(٢٣) وكذلك قوله تعالى : ﴿ **من ذا الذي يُقرض الله قرضاً حسناً** ﴾(٢٤) لا يُعدُّ أمراً لأنَّه لم يصدر على وجه الإستعلاء .

المسألة الثانية : في دلالة الأمر علىٰ الوجوب فنقول : انَّه قد وقع الإتفاق علىٰ انَّ الأمر ظاهر في الوجوب ، وانَّ ذلك هو مقتضىٰ المتفاهم العرفي من الأمر عند اطلاقه وعدم وجود ما يُوجب صرفه عن ذلك .

نعم وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو منشأ هذا الظهور ، فالمشهور زعموا انَّ منشأ الظهور هو الوضع ، وانَّ مادة

الأمر كذلك صيغته وضعتا للدلالة علىٰ الطلب الوجوبي.

واستدلوا لذلك: باستعمالات أهل اللسان والمحاورة لمادة الأمر وهيئته كقوله تعالىٰ: ﴿ **فليحذر الذين يخالفون عن أمره** ﴾ إذ لا معنىٰ للتحذير عن مخالفة الأمر لو لم يكن مفيداً للطلب الوجوبي، ولكان عليه عندئذٍ ان يُقيِّد الأمر المُحذَّر عن مخالفته بالامر الوجوبي.

وفي مقابل دعوىٰ المشهور ذهب المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله الى انَّ المنشأ لظهور الأمر في الوجوب هو حكم العقل بتقريب حاصله: انَّ العقل يُدرك عند صدور الطلب من المولى لزوم الطاعة وانَّه ليس للمكلَّف التخلُّف عنه، إذ انَّ ذلك هو ما تقتضيه عبوديته للمولىٰ جلَّ وعلا، نعم لو رخَّص المولىٰ في ترك متعلَّق الطلب فإنَّ للمكلَّف عندئذٍ تجاوزه وعدم الجري على وفقه، أما مع عدم الترخيص فالعقل يُدرك مسئولية المكلَّف عن امتثال أمر المولىٰ أداء لحقِّ المولوية.

فالأمر في حدِّ نفسه ليست له دلالة علىٰ أكثر من الطلب واستفادة الوجوب من اوامر المولى انَّما هي من مدركات العقل العملي.

الأمر الإرشادي

هو ما يكون مدلوله حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً وضعياً، فيكون دور الأمر حينئذٍ دور المنبِّه والمرشد الىٰ الحكم العقلي أو الحكم الشرعي الوضعي.

وبيان ذلك: إنَّ الظهور الاولي للأمر ـ سواء المدلول عليه بالمادة أو بالصيغة أو بشيء آخر ـ يقتضي الطلب المولوي لمتعلقه إلّا انَّ هذا الظهور لا يكون مستقراً إلّا مع فقدان القرائن الموجبة لصرف الظهور الى معنىً آخر أما لو كان ثمة قرينة منافية لذلك فإنَّ الظهور يكون مع ما يُناسبها.

واذا كان كذلك فالأمر الصادر بداعي التنبيه والإرشاد الى شيء لا يكون مفيداً للطلب المولوي، وهذا يعني انسلاخه عن ظهوره الاولي الى الظهور في الإرشاد. ومن هنا لا يكون الأمر الإرشادي موجباً للبعث نحو متعلَّقه، وانما يكون له دور الكشف عن انَّ

متعلَّقه حكم وضعي مثلاً .

ولمزيد من التوضيح نقول : انَّ الاوامر الإرشادية يمكن تصنيفها الى قسمين :

القسم الاول : ان يكون متعلَّق الأمر فيها مدركاً من المدركات العقلية والتي لها تقرُّر في نفس الأمر والواقع بقطع النظر عن صدور الأمر عن الشارع أو عدم صدوره ، وهنا تكون فائدة الأمر متمحضة في الإرشاد والتنبيه علىٰ الحكم العقلي ، فلا يكون متعلَّقه مطلوباً مولوياً ، وانَّما تكون مطلوبيته ـ لو كانت ـ ناشئة عن إدراك العقل لذلك .

ومثاله قوله تعالىٰ : ﴿ **أطيعوا الله** ﴾(٢٥) إذ انَّ متعلَّق الأمر الوارد في الآية الشريفة هو إطاعة الله جلَّ وعلا ، ومطلوبية الطاعة لله سبحانه لا يمكن ان تكون حكماً شرعياً لاستلزام ذلك لمحذور عقلي وهو الدور أو التسلسل ، إذ لو كان الموجب للزوم امتثال الأمر باطاعة الله جلّ وعلا هو الأمر بالطاعة في الآية الشريفة لكان ذلك مقتضياً للبحث عما هو الموجب لإطاعة الأمر بالطاعة فإنْ كان هو نفس قوله « أطيعوا الله » لزم الدور وان كان هو أمر إلهي آخر رجع السؤال وهو ما الذي يُلزم باطاعة الله تعالىٰ في أمره بلزوم طاعة قوله « أطيعوا الله » وهكذا يتسلسل .

أما لو كان الموجب لإطاعة الله عز وجل هو ما يُدركه العقل من لزوم طاعة أوامر المولىٰ أداءً لحق المولوية فإنَّه حينئذٍ ينقطع التسلسل ولا يلزم الدور ، وبهذا يتعين انَّ الأمر في قوله تعالىٰ : ﴿ **أطيعوا الله** ﴾(٢٦) أمر إرشادي لما يحكم به العقل من لزوم طاعة الله جلَّ وعلا .

وبهذه القرينة العقلية ـ القاضية باستحالة ان يكون الأمر في الآية الشريفة مولوياً ـ ينصرف الأمر عن ظهوره الاولي في الطلب الشرعي الى الظهور في الإرشادية .

والمتحصَّل انَّ الأمر الإرشادي في هذا القسم هو ما يلزم من افتراض مولويته محذور عقلي .

وهنا بيانٌ آخر للأمر الإرشادي أفاده المحقق النائيني ﷺ وحاصله : ان الأمر الإرشادي هو ماكان متعلَّقه مُدركاً عقلياً واقعاً في سلسلة معلولات الحكم

الشرعي .

وبيان ذلك :

انَّ بعض الأحكام العقلية تقع في طول الحكم الشرعي فما لم يكن حكم شرعي فإنَّ العقل لا يستقل بإدراكها ، وهذا هو معنىٰ وقوع الحكم العقلي في سلسلة معلولات الحكم الشرعي ، بمعنىٰ انَّ وجود الحكم الشرعي واحدٌ من المقدمات التي نشأ عنها الحكم العقلي ، فيكون الحكم العقلي معلولاً للحكم الشرعي بهذا المعنىٰ .

ومثال ذلك : حكم العقل بلزوم طاعة المولىٰ جلَّ وعلا وحكمه بحسن الإحتياط ، فإنَّ حكم العقل بلزوم طاعة المولىٰ مترتِّب علىٰ وجود أوامر شرعية للمولىٰ جلَّ وعلا ، فما لم تكن أوامر للمولىٰ جلَّ وعلا لا معنى لحكم العقل بلزوم طاعة المولىٰ ، وهكذا الكلام في حكم العقل بحسن الإحتياط ، فإنَّ الإحتياط معناه التحفُّظ على الاوامر الواقعية ، فما لم تكن أوامر لا معنىٰ لحكم العقل بحسن الإحتياط أي بحسن التحفظ على الاوامر الواقعية ، إذ لا أوامر حتى يدرك العقل حسن التحفظ عليها .

ومن هنا فكلُّ حكم عقلي يقع في رتبة متأخرة عن وجود الحكم الشرعي فهو من الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية ، وحينئذٍ لو وقعت متعلَّقاً للامر الصادر عن الشارع فهذا الأمر لابدَّ وان يكون إرشادياً .

فلو أمر المولىٰ بالطاعة فهذا الأمر لا يكون إلّا إرشادياً حتى لا يلزم التسلسل ، إذ ما هو الملزم لطاعة المولىٰ في أمره بالطاعة فإن كان هو أمره باطاعة الأمر بالامر بالطاعة ينسحب السؤال الى هذا الأمر وهكذا يتسلسل ، فيتعين كون الملزم لطاعة المولىٰ هو ما يُدركه العقل من لزوم طاعة المولىٰ جلَّ وعلا في أوامره .

ومن هنا أعطىٰ المحقق النائيني ﵀ ضابطة كلية يتميز بواسطتها الأمر الإرشادي عن الأمر المولوي وهي : انَّ الحكم العقلي الواقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي يكون الأمر به من قبل الشارع إرشادياً .

إلّا انَّ هذا البيان لم يقبله بعض

الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمهما الله وأورد عليه السيد الخوئي رحمه الله بما حاصله : انّه لا ملازمة بين وقوع الحكم العقلي في سلسلة معلولات الحكم الشرعي وبين تعيُّن الأمر به في الإرشادية ، إذ من الممكن ان يكون متعلَّق الامر الصادر عن الشارع حكماً عقلياً واقعاً في سلسلة معلولات الحكم الشرعي ويكون الأمر به مولوياً بداعي البعث والتحريك كما هو الحال في حكم العقل بحسن الإحتياط فرغم انّه واقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي إلّا انّه مع ذلك يمكن ان يكون الأمر به مولوياً ، وذلك لأنَّ مقدار ما يُدركه العقل هو حسن الإحتياط وهذا لا يمنع عن ان يأمر الشارع بالاحتياط بنحو الوجوب الشرعي أو الإستحباب تحفُّظاً على أغراضه التي قد تفوت لولا أمر الشارع مولولياً بالإحتياط فالصحيح انَّ ضابطة الأمر الإرشادي هو ما يلزم من افتراض مولويته محذور عقلي كما هو كذلك في الأمر بالطاعة .

القسم الثاني : ان يكون مدلول الأمر حكماً من الأحكام الوضعية الشرعية .

وهنا أيضاً لا يكون الأمر مولوياً ، إذ انَّ قوام الأمر المولوي هو صدوره عن المولىٰ بداعي البعث والتحريك نحو ايجاد متعلقه ، والأمر الكاشف عن الحكم الوضعي لا يكون كذلك ، إذ انَّ الحكم الوضعي مجعول شرعي يُعبِّر عن اعتبار الشارع شيئاً بقطع النظر عن اختيار المكلف ، وذلك مثل الطهارة والنجاسة والصحة والفساد وهكذا .

فلو كان مدلول الأمر حكماً وضعياً فحينئذٍ يكون الأمر إرشادياً ، لانَّ متعلَّقه لا يكون مطلوباً من المكلف ايجاده ، وهذه هي القرينة على إرشادية الأمر والموجبة لصرفه عن الظهور في المولوية ، فكلَّما كان مدلول الأمر مجعولاً من المجعولات الشرعية الغير المقتضية لبعث المكلَّف فهذا معناه انَّ الأمر في موردها إرشادي .

مثلاً : لو قال المولى : « طهر ثوبك من الدم بالماء » فإنَّ الأمر بالتطهير ليس مولوياً للقطع بعدم وجوب تطهير الثوب ، وهذه القرينة هي التي أوجبت انصراف ظهور الأمر الى الإرشادية وانَّ الشارع يعتبر الماء من المطهرات .

ثم انَّ هنا قسماً آخر من الأوامر يُعبَّر عنها في بعض الأحيان بالأوامر الإرشادية. وهي الاوامر التي تصدر من الشارع لغرض التنبيه علىٰ فائدة طبيَّة مثلاً، كما في قول الامام ابي عبد الله عليه السلام لموسىٰ بن بكير «كله كباباً» يعني اللحم وكما في قوله عليه السلام «كلِ الرمان بشحمه فإنَّه يدبغُ المعدة».

أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

وهنا احتمالان للمراد من هذه الفرضيّة:

الإحتمال الاول: انَّ المراد من انتفاء شرط الأمر هو انتفاء علله أو بعضها. وعلل الأمر هي المعبَّر عنها بمبادئ الحكم، وهي تصوُّر الفعل والذي يقع متعلقاً للأمر وتصوُّر فائدته والمصلحة المترتبة عليه ثم التصديق بها ثم تولُّد الشوق والإرادة المتناسبة مع حجم المصلحة والملاك.

فلو كان المراد من انتفاء شرط الأمر هو انتفاء بعض علله لكان حاصل المراد من عنوان البحث هو انَّه هل يمكن صدور الأمر من المولىٰ مع علمه بعدم تمامية علله الموجبة لوجوده.

والظاهر انَّ المقصود من الإمكان ـ بناء على هذا الإحتمال ـ هو الإمكان الوقوعي، بمعنى انَّه هل يلزم من وقوع الأمر مع العلم بعدم توفره على علة وجوده محال أو لا، وأما احتمال ان يكون المراد من الإمكان هو الإمكان الذاتي فبعيد جداً ـ كما أفاد صاحب الكفاية رحمه الله ـ وذلك لوضوح الإمكان الذاتي، إذ انَّ وجود الامر ممكن ذاتاً وان لم تكن علة وجوده متحققة، وذلك مثل الإنسان فإنَّه ممكن الوجود ذاتاً حتى مع عدم وجود علته التامة، ومن هنا يتعين المراد من الإمكان وانَّه الإمكان الوقوعي.

وكيف كان فاحتمال ان يكون هذا الفرض هو المراد من البحث بعيد جداً كما أفاد ذلك جمع من الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمهما الله، نعم احتمله صاحب الكفاية رحمه الله وذهب الى استحالة أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه لو كان هذا الفرض هو محل النزاع.

وأما منشأ استبعاد ان يكون هذا الفرض هو محل النزاع فهو وضوح

استحالة وجود الأمر مع انتفاء علته، إذ ان وجود الشيء فرع تمامية علته، فإذا لم يكن هناك تصوُّر للأمر ولفائدته كيف يوجد والحال انَّة متقوم بذلك.

وبتعبير آخر: إنَّ الأمر فعل اختياري للآمر، وكل فعل اختياري فهو متقوِّم بمبادئه والتي هي تصور الفعل وفائدته ثم التصديق بها ثم تولُّد الشوق والإرادة المناسبة لحجم الفائدة. ومن المستحيل صدور الأمر بالفعل دون ان يمر عبر هذه السلسلة الذهنية.

الإحتمال الثاني: ان يكون المراد من انتفاء شرط الأمر هو انتفاء بعض مراتبه المقتضية لفعليته لو اتفق تحققها، فيكون المراد من العنوان ـ بناء على هذا الإحتمال ـ هو انه هل يمكن أمر الآمر بأمرٍ مع علمه بعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية بسبب فقدانه لما يوجبها.

وهذا الإحتمال ذكره صاحب الكفاية ﷺ وتبنىٰ امكان أمر الآمر مع علمه بعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية الموجبة لتنجُّز الأمر على المكلَّف، بدعوىٰ انَّه قد يصدر الأمر من بغير داعي البعث والتحريك بل بداعي الإمتحان مثلاً أو بداعي الكشف عن انَّ متعلَّق الأمر محبوب في نفسه وواجد لملاك جعله، وهذا ما تشهد به الأعراف العقلائية.

وقد قبل السيد الخوئي والسيد الصدر ﷺ ان يكون هذا الإحتمال هو محل النزاع إلّا انَّ التوجيه الذي ذكره صاحب الكفاية ﷺ لإثبات دعوىٰ الإمكان غير مقبول بنظر السيد الخوئي ﷺ، وذلك لأنَّه خروج عن محل البحث، إذ انَّ محل البحث انما هو الأوامر الحقيقية والتي لا تكون إلّا بداعي البعث، ومن الواضح انَّ الإنبعاث إذا لم يكن ممكناً لعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية فإنَّ داعي البعث يكون مستحيلاً، لافتراض علم الآمر بعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية وذلك لانتفاء شرط الفعلية.

ومن هنا انتهج السيد الخوئي ﷺ وكذلك السيد الصدر ﷺ مع فارقٍ بينهما طريقة اخرىٰ لعلاج المسألة.

فقد أفاد السيد الخوئي ﷺ ما حاصله: انَّه قد يُقال بأنَّ أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرط الفعلية مستحيل

بالاستحالة الوقوعية ، وذلك لأنّه لغو محض يتنزَّه عنه الحكيم جلَّ وعلا ، إذ كيف يُنشأ أمراً وبداعي البعث والحال انَّه يُدرك عدم بلوغ الفعل مرتبة الفعلية لانتفاء شرط الفعلية أبداً . إلّا انَّ هذه الدعوىٰ ليست تامة على اطلاقها ، وانَّما الصحيح هو التفصيل بين فرضيتين :

الفرضية الأُولىٰ : ان يكون عدم تحقق الفعلية للأمر مستنداً لنفس الجعل ، بمعنىٰ افتراض ان يعلم المولىٰ بأنّه اذا جعل الحكم فإنَّه لن يتحقق موضوعه خارجاً وان منشأ عدم التحقق هو نفس الجعل .

مثلاً : لو قال المولى : « تجب الكفارة عند الافطار في نهار شهر رمضان » وهو يعلم انَّه اذا جعل الحكم بوجوب الكفارة بشرط الإفطار فإنَّه لن يتحقق الافطار خارجاً ـ والذي هو شرط الفعلية ـ بسبب انَّ ذلك يوجب الكفارة .

فصار منشأ عدم تحقق فعلية الوجوب للكفارة هو نفس جعل الوجوب للكفارة ، وهذا هو معنى عدم تحقق الفعلية للجعل بسبب نفس الجعل . وهنا لا ريب في امكان مثل هذا الجعل وان عُلم بعدم تحقق موضوعه ، إذ انَّ الغرض من الجعل هو سد باب الوجود للإفطار ـ في المثال ـ وهو غرض عقلائي تشهد له الأعراف السائدة في المجتمعات .

الفرضية الثانية : ان يكون عدم تحقق الفعلية ناشئاً من مناشئ اخرىٰ لا تتصل بالجعل كعدم قدرة المكلَّف على الإمتثال أبداً أو عدم تحقق الموضوع المترتب عليه الحكم أبداً .

وهنا يستحيل صدور الأمر لكونه لغواً محضاً يتنزَّه عنه الحكيم جلَّ وعلا . ومثاله : ان يقول المولىٰ : للمكلَّف « اذا طرت فسبح الله جلَّ وعلا » رغم علمه بعدم قدرة المكلَّف على الطيران .

الأمر بالأمر

ومورد البحث هو مالو أمر المولىٰ مكلَّفاً بأن يأمر مكلفاً آخر بشيء ، فهل يلزم المكلَّف الآخر امتثال متعلَّق الأمر الثاني بحيث يصبح مسئولاً عنه وان لم يأمره المكلَّف الاول به .

وبتعبير آخر انَّ الأمر بالامر بشيء هل يدل على ان متعلَّق الامر الثاني

مطلوب من المكلّف الثاني وان المولىٰ قد تعلّقت إرادته بايجاد المكلّف الثاني لمتعلّق الأمر الثاني عيناً كما لو كان قد وجّه اليه الأمر مباشرة أو ليس له دلالة على ذلك .

مثلاً : قوله تعالىٰ : ﴿ **وامر أهلك بالصلاة** ﴾[٢٧] فإنّ المولىٰ في الآية الشريفة قد أمر المكلّف بأن يأمر أهله « المكلف الثاني » بالصلاة « متعلّق الأمر الثاني » ، فهل انّ الأمر بالأمر يدل علىٰ مطلوبية المأمور به الثاني من المكلّف الثاني أو ليس له دلالة على ذلك أو انّ الصحيح هو التفصيل ؟

وفي المقام احتمالات ثلاثة :

الاحتمال الاول : انّ المأمور به الثاني ليس مطلوباً مطلقاً ، فلا يلزم المكلّف الثاني الجري علىٰ وفقه .

ومنشأ هذا الإحتمال هو استظهار اختصاص تعلّق إرادة المولىٰ بمتعلّق الأمر الاول ، بمعنىٰ انّ مصب غرض المولىٰ هو ان يمتثل المكلّف الاول الأمر بالأمر ولا غرض له في ان يجري المكلّف الثاني علىٰ وفق المأمور به الثاني . وهذا ما قد يتفق في الأوامر التمرينية والتي يكون غرض المولىٰ فيها تعليم ابنه مثلاً طريقة الأمر والنهي .

الإحتمال الثاني : انّ المأمور به الثاني مطلوب للمولىٰ مطلقاً حتىٰ وان لم يمتثل المكلف الاول الأمر بالأمر .

ومنشأ هذا الإحتمال هو استظهار طريقية الأمر الأول للأمر الثاني وانّه ليس للأمر الاول والمكلّف الاول سوىٰ دور الوساطة ، ومن هنا يكون المكلّف الثاني مسئولاً عن متعلّق الأمر الثاني حتىٰ لو لم يمتثل المكلف الاول الأمر بالامر إلّا انّه اتفق ان اطلع المكلف الثاني على تعلّق إرادة المولىٰ بايجاد المأمور به الثاني من طريق آخر ، أي اطلع على الأمر بالأمر من غير طريق المأمور بالأمر .

الإحتمال الثالث : ان تكون مطلوبية المأمور به الثاني معلّقة على امتثال المكلّف الاول للأمر بالأمر ، أما مع عدم امتثال المكلّف الاول الأمر بالأمر فإنّ المكلّف الثاني لا يكون مسئولاً عن امتثال المأمور به الثاني ، فيكون لامتثال المكلّف الاول موضوعية بمعنى انّ التكليف بالمكلّف به الثاني قد اخذ في

موضوعه امتثال المكلَّف الاول الأمر بالأمر .

ومن الثمرات المهمة المترتبة على هذا البحث هو مسألة مشروعية عبادات الصبي ، حيث وردت مجموعة من الروايات تأمر الأب بأمر الصبي بالصلاة والصوم وكذلك الحج .

منها : معتبرة الحلبي « ... فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين » . فلو كان المتعين هو الإحتمال الاول فحينئذٍ لا تكون هذه الروايات صالحة للدلالة على مشروعية عبادات الصبي ، وذلك لافتراض عدم دلالة الأمر بالأمر علىٰ مطلوبية متعلَّق الأمر الثاني فلا تكون ثمة دلالة للرواية على مطلوبية الصلاة « العبادة » من الصبي ، ومع عدم كونها مطلوبة لا تكون مشروعة من الصبي ، إذ انَّ مشروعية العبادة فرع مطلوبيتها .

أما لو كان المتعين هو الإحتمال الثاني فإنَّ مثل هذه الروايات صالحة للدلالة على مشروعية عبادات الصبي ، بعد افتراض تعيُّن الاحتمال الثاني وان متعلق الأمر الثاني مطلوب من المأمور الثاني .

وكذلك لو كان المتعين هو الإحتمال الثالث ، إذ يكون متعلَّق الامر الثاني « الصلاة » مطلوباً من الصبي غايته انَّ ذلك منوط بامتثال الأب للأمر بالأمر بالصلاة .

الأمر بعد الأمر

مورد البحث تحت هذا العنوان هو مالو ورد أمر بشيء ثم ورد بعد ذلك أمر بنفس ذلك الشيء ، فهل انَّ تعقُّب الامر للأمر يقتضي حمل الأمر الثاني علىٰ التأكيد أو انَّ الأمر الثاني يبقىٰ علىٰ ظهوره في التأسيس كما لو لم يكن مسبوقاً بأمر .

ومحل البحث بالإضافة الى وحدة متعلقي الأمرين هو مالو لم يكن أحدهما مشروطاً بشرط دون الآخر ، بأن كان كلا الأمرين مطلقين ، كما لو قال المولىٰ « أقم الصلاة » ثم قال « أقم الصلاة » ، وكذلك يدخل في محل البحث حالة اتحاد الأمرين في الشروط ، بأن يُفترض انَّ الشروط المعتبرة في الأمر الاول هي عينها المعتبرة في الأمر الثاني .

أما لو كان أحد الأمرين مشروطاً بشرط وكان الآخر مطلقاً من جهته ، أو كان أحدهما مشروطاً بشرط وكان الآخر مشروطاً بغيره فإنَّ ذلك خارج عن محل البحث .

ثم لا يخفىٰ عليك انَّ مورد البحث يشمل حالتي وقوع الأمرين بنحو التعاقب في كلام متصل ووقوعهما في كلامين منفصلين . وكيف كان فالبناء على التأسيس يقتضي البناء على وجود وجوبين متعلّقين بمتعلَّق وموضوع واحد ، وأما البناء على التأكيد فهو يعني البناء على انَّ الأمر الثاني يقتضي اشتداد مرتبة الوجوب .

ومع اتضاح مورد البحث نقول : انَّ صاحب الكفاية ﷺ ادعىٰ وقوع التنافي بين ماهو مقتضىٰ ظهور الصيغة وبين ماهو مقتضىٰ اطلاق المادة ، فمقتضىٰ ظهور الصيغة هو التأسيس ، أي انَّ صيغة الأمر ظاهرة في تعلَّق إرادة المولىٰ اللزومية بايجاد متعلق الأمر ، ولا يختلف الحال في هذا الظهور بين أمر وأمر ، فكما انَّ الاول ظاهر في ذلك فكذلك الثاني المتعقب للاول ، وهذا ما يستوجب ايجاد فردين من الطبيعة المأمور بها ، إذ انَّ ظهور صيغة الأمر في التأسيس يكشف عن أن المولىٰ قد تعلَّقت إرادته بايجاد الطبيعة مرتين ، لأنَّ هذا هو مقتضىٰ التكرار بعد استظهار التأسيس من صيغة الأمر .

إلا انَّ هذا الإستظهار يتنافىٰ مع اطلاق المادة والتي هي الطبيعة الواقعة متعلقاً للصيغة ، مثل الصلاة في قوله « صلِّ » ، فإنَّ مقتضىٰ اطلاق المادة في الأمر الثاني وعدم التقييد بمثل « مرة اخرى » معناه اتحاد متعلَّقي الأمرين وانَّ إرادة المولىٰ قد تعلَّقت بايجاد الطبيعة في ضمن واحد من أفرادها .

إلّا انَّه مع هذا التنافي ـ بين ماهو مقتضىٰ الظهور في الصيغة وماهو مقتضىٰ اطلاق المادة ـ يكون المستظهر من هذا الفرض هو التأكيد فهو المنسبق من صيغة الأمر الثاني . وذلك لوجود خصوصية اقتضت ذلك وهي كون الصيغة الثانية مسبوقة بمثلها مع عدم اختصاص أحدهما بشرط أو سبب .

هذا هو حاصل ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في المقام ، وعلَّق السيد

الصدر ﵀ على ذلك بما حاصله : ان صيغة الأمر ليس لها دلالة على أكثر من الوجوب ، وانَّ التأسيس والتأكيد خارج عن مفاد الصيغة ، ولهذا لابدَّ من الْتماس قرينة على إرادة أحدهما ، فقد تختلف النتيجة باختلاف الحالات .

الأمر بعد الحظر

والمراد من هذا البحث هو انَّه لو ورد أمر بشيء بعد النهي عنه أو ورد أمر بشيء بعد ان كان المتوهم حرمته .

ومثال الاول : قوله تعالىٰ : ﴿ **واذا حللتم فاصطادوا** ﴾[٢٨] فإنَّه أمرٌ بالصيد بعد النهي عنه في قوله تعالى : ﴿ **لا تقتلوا الصيد وانتم حرم** ﴾[٢٩] .

ومثال الثاني : رواية يونس بن يعقوب ، قال : سألت أبا عبد الله ﵇ عن الرجل يُريد ان يتزوج المرأة ، وأحبَّ أن ينظر اليها ، قال ﵇ : « تحتجز ثم لتقعد وليدخل فلْينظرْ »[٣٠] ، فإنَّ الأمر بالنظر الواقع في جواب الامام ﵇ ورد بعد توهم السائل الحظر .

وبعد اتِّضاح المراد من عنوان البحث نقول : انَّه وقع الخلاف فيما هو المستظهر من الأمر بعد الحظر أو بعد توهم الحظر ، فقد نسب الى العامة القول بدلالة الأمر على الوجوب حتى بعد الحظر أو توهمه ، وأما المشهور بين علمائنا فهو القول بدلالة الامر في الفرض على الإباحة ، وذهب البعض الى انَّ دلالة الامر بعد الحظر تكون تابعة لما قبل الحظر ، فإن كان متعلَّق الأمر قبل الحظر واجباً فهو بعد إرتفاع الحظر كذلك ، وان كان مستحباً أو مباحاً فهو كذلك بعد ارتفاع الحظر ، إلّا انَّ ذلك مختص بما لو كان المنشأ من الأمر بعد الحظر هو انتهاء الملاك الذي من أجله وقع الحظر .

وفي مقابل هذه الأقوال ذهب السيد الخوئي ﵀ الى اجمال المراد من الأمر بعد الحظر أو توهمه . ومن هنا نحتاج لتعيين المراد الى قرينة خاصة وعندئذ يكون الظهور مع ما يناسب القرينة ، أما مع عدم القرينة فالمراد من الأمر مجمل ، وذلك لأنَّ مجيئه بعد الحظر أو توهمه صالح للقرينية على صرف الظهور عن الوجوب . ومن الواضح انَّ احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية موجب

لإجمال المراد من الكلام ، فكما لا يمكن استظهار المدلول الوضعي للكلام كذلك لا يمكن استظهار معنىً آخر ، لأنَّ الذي يوجب انعقاد الظهور في المعنىٰ الآخر هو القرينة أما مع عدم القرينة واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فإن الكلام عندئذٍ يصبح مجملاً ، بمعنىٰ انَّ العرف لا يستقرُّ معه على معنىً معين .

الأمر بين الأمرين

اختلف المتكلِّمون في واقع الأفعال الصادرة عن الإنسان ، فذهب الأشاعرة منهم الىٰ انَّ الواقع هو صدورها عن الله جلَّ وعلا استقلالاً وانَّ الإنسان مجبر عليها ، فلا فرق بين حركة الدم الجارية في عروقه وبين حركة يده الواقعة علىٰ انسان آخر والموجبة لقتله . فتمام ما يصدر عن الإنسان هو فعل الله تعالىٰ دون ان تكون للإنسان أيُّ مشيئة في ذلك .

وبهذه النظرية سُلبت عن الله جلَّ وعلا صفة العدالة ، فهو يُعذب ويعاقب الإنسان على فعلٍ لم يصدر عنه .

وفي مقابل هذه النظرية ذهبت المعتزلة الى انَّ الأفعال الصادرة عن الإنسان واقعة تحت تأثيره بنحو الإستقلال دون ان يكون للمشيئة الإلهية أيُّ تأثير في صدورها عنه ، فليس ثمة من دور لله جلَّ وعلا سوىٰ افاضة الوجود على الإنسان ، فمتىٰ ما أُفيض الوجود عليه استغنى عن الله جلَّ وعلا .

وبتعبير آخر يتناسب مع التفويض الفلسفي : انَّ الله جلَّ وعلا خلق العقل الأول وفوَّض اليه الأمر ، فكلُّ ماهو علة في عالم الإمكان فهو مستقلٌ في تأثيره عن المفيض الاول ، فالنار مستقلة في تأثيرها للإحراق كما انَّ النور مستقل في تأثيره للإنارة ، وهكذا الإنسان فإنَّه مستقل في تأثيره للأفعال الصادرة عنه .

ومن هنا قالوا : لو افترض انعدام الله ـ تعالىٰ عما يقولون علواً كبيراً ـ لما أدىٰ ذلك الى اختلال عالم الوجود ، إذ انَّ الله جلّ وعلا لم يكن سوىٰ علة الايجاد والمفيض للعلة الاولىٰ ، وأما البقاء والتأثير في عالم الممكنات فهو مستقل عنه .

ومن هنا عبّر عن هذا الفرقة

بـــالمفوضة ، فــهي وان أرادت بــهذا المذهب التـفصِّي عـن مـحذور سـلب العدل عن الله سبحانه وتـعالىٰ إلّا انـها وقعت في محذور آخر لا يقلُّ شأناً عن المحذور الاول حـيث سـلبت عـن الله جلَّ وعلا سلطنته المطلقة عن مملكته .

وفي مقابل هـاتين الـنظريتين ذهب الامـامية ـ رفـع الله شأنـهم ـ الى نـظرية الأمر بين الأمرين ، وهي مستفادة مـن أئمتهم المعصومين عليهم‌السلام ، وهـي بـرزخ بـين الـنظريتين ، ومـعها يُتحفَّظ عـلى الإيـمان بـعدالة الله جـلَّ وعـلا وعـلى سلطنته المطلقة .

وحاصل هذه النظرية على مـا أفـاده السيد الخوئي رحمه‌الله ان صدور الفعل عـن العباد منوط بأمرين :

الأمر الاول : ان يكون العبد واجـداً للحياة والعلم والقدرة والإرادة ومـا الى ذلك ، وكلُّ ذلك مفاض من قبل الله جلَّ وعـــلا ، وهــذه الإفــاضة لا تــختص بالإحداث والايجاد فحسب ، بـل هـي فيض بعد فيض ، فالفقر الذاتي للإنسان ـ ولســـائر المـمكنات ـ يسـتوجب احتياجه الى مفيض الوجود جلَّ وعـلا حدوثاً واستمراراً .

وبـتعبير آخـر : انَّ وجـود الإنسـان بـالنسبة لوجـود الله جـلَّ وعـلا وجـود ربطي تعلُّقي ، أي انَّ وجوده عين الربط وعين التعلُّق لا أنـهما شـيئان مـتغايران بـينهما نسـبة ربـطية بـل انَّ الوجـود الممكن هو عين الربط وصرف التـعلُّق والتدلِّي واذا صحَّ التعبير فوجوده امتداد للوجود الواجب « جلَّ ثناؤه » ، ومن هنا لا تتعقل الإستقلالية في وجوده بعد ان كان الربط والتعلُّق هو واقعه وذاته .

وهــذا هــو مـعنىٰ الفـقر الذاتـي للممكنات ، فـإفاضة الوجـود عـليها لا يسلب عنها صفة الفقر بعد ان كان الفقر هو ذاتها ، ومن هنا لو انقطع عنها الفيض لانقطعت عنها كلُّ الكمالات مثل الحياة والقدرة أو قل « لم تكن شيئاً مذكوراً » .

الأمر الثاني : الذي يُناط بـه صـدور الفـعل عـن العـبد هـو إعـماله لقـدرته المفاضة عليه من قـبل الله جـلَّ وعـلا ، وهو المعبَّر عنه بالإختيار .

وهــذه الأهـلية والتـي هـي اعـمال القدرة لم تكن لولا انَّ الله تعالى أعطاها للإنسان . ومن هنا صـح اسـناد الأفـعال

الصادرة عن الإنسان الىٰ الله تعالىٰ باعتباره المفيض للحياة والعلم والقدرة والأهلية لإعمال القدرة، كما يصح اسنادها للإنسان لانها صدرت عن إرادته واختياره.

وهذا هو الأمر بين الأمرين فلا هو استقلال محض عن مفيض الوجود جلَّ وعلا ولا أن أفعال العباد صادرة عن الله ابتداء دون أن يكون لإرادتهم واختيارهم أيُّ دخل في صدورها كما ذهبت لذلك الأشاعرة.

ويمكن تقريب نظرية الأمر بين الأمرين بهذا المثال الذي ذكره السيد الخوئي ﷺ: وهو انَّه لو كان هناك مولىٰ له عبد مشلول الحركة تماماً، واتَّفق ان كان للسيد وسيلة يتمكن بها من دبِّ الحركة الإرادية في جسد عبده، وكانت هذه الوسيلة خاضعة لإرادة السيد، بمعنى انَّه متى ما أراد ان يبعث الحركة الإرادية في جسد عبده فعل ومتى ما أراد اعادته الى حالة الشلل تمكن من ذلك، كما لو كانت الوسيلة من قبيل التيار الكهربائي ويكون التحكُّم في بعثه وقطعه بيد السيد.

فعندئذ لو وضع الجهاز الكهربائي وضغط على زرِّه الذي بيده فإنَّ العبد حينئذٍ يصبح قادراً على الحركة الإرادية، بمعنىٰ انَّ التيار الكهربائي يؤهله للحركة لا انه يُلجأه على الحركة فإنه يمكن للعبد ان لا يتحرك وان كانت له أهلية التحرك الإرادي.

فلو قام العبد بعد بعث التيار في جسده بقتل شخص أو مساعدة يتيم وكان ذلك بمرأىٰ من السيد المتحكم في التيار الكهربائي فإنَّ الفعل الذي صدر عن العبد يمكن نسبته الى العبد باعتبار انَّه صدر عن إرادته واختياره وكان له ان لا يفعل ذلك، إذ انَّ الحركة المنبعثة له بواسطة التيار كانت من سنخ الحركات الإرادية. كما يمكن نسبته الى السيد لأنَّه الباعث للحركة وكان ملتفتاً الى ما يصدر عن العبد من أفعال وكان بإمكانه ان يقطع عنه الحركة بواسطة قطع التيار إلّا انَّه لم يفعل ذلك، لانه شاء ان يكون العبد مختاراً فيما يصدر عنه من أفعال.

وبهذا المثال اتَّضح المراد من الأمر بين الأمرين، فلا العبد مستقل في فعله

ولا هو مجبر عليه ، وهذا هو المطابق للبراهين العقلية القطعية وكذلك النصوص الشرعية .

الأمر هل يدلُّ على الفور أو التراخي

ويقع البحث تحت هذا العنوان عما هو مدلول الأمر ، وهل هو الفورية المقتضية للزوم المبادرة لامتثال الأمر ، أو هو التراخي وعدم لزوم المبادرة للإمتثال فيكون المكلَّف في سعة من جهة اختيار زمن الإمتثال ، فله ان يمتثل الأمر في الزمن الاول المتعقب للأمر وله ان يؤخره للزمن الثاني والثالث وهكذا .

ذهب المحققون الى عدم دلالة الأمر على الفور وعدم دلالتها على التراخي . وانَّ هيئة الامر لا تدل على أكثر من البحث أو النسبة الطلبية أو اعتبار الوجوب على عهدة المكلَّف . وان المادة المتهيئة بهيئة الأمر لا تدل على أكثر من الطبيعة المهملة ، نعم قد تُستفاد الفورية أو التراخي من قرائن خارجية ، فإن كانت وإلّا فالمرجع هو الأصل اللفظي كالإطلاق أو الاصل العملي .

الأمر هل يدلُّ على المرَّة أو التكرار

ويقع البحث تحت هذا العنوان عمَّا هو مدلول الأمر وهل هو طلب إيجاد متعلَّق الأمر مرَّة أو طلب ايجاد بنحو التكرار .

وهنا معنيان للمرَّة والتكرار :

المعنى الاول : انَّ المراد من المرَّة هو الفرد من الطبيعة المأمور بها ، والمراد من التكرار هو الافراد .

فلو كان الأمر يدلُّ على المرَّة فهذا معناه انَّ المطلوب هو الاتيان بالطبيعة المأمور بها في ضمن فرد واحد من أفرادها ، ولو كان الأمر يدلُّ على التكرار فمعنىٰ ذلك انَّ المطلوب هو الاتيان بالطبيعة في ضمن أفراد من غير فرق بين أن يكون ذلك بنحو طولي أو عرضي .

المعنىٰ الثاني : انَّ المراد من المرَّة هو الدفعة ، أي انَّ المطلوب هو الإنبعاث عن الأمر إنبعاثاً واحداً سواء كان بواسطة الإتيان بطبيعة المأمور به في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد متعددة بمعنى انَّ المكلف لو جاء

بطبيعة المأمور به في ضمن فردين أو أكثر فإنَّ ذلك يكون امتثالاً واحداً لو كان الإتيان بهما عرضي عيناً كما لو كان قد جاء بطبيعة المأمور به في ضمن فرد واحد.

والمراد من التكرار هو الدفعات، أي انَّ المطلوب هو الإنبعاث بعد الانبعاث بقطع النظر عن انَّ الانبعاث الاول كان بواسطة الإتيان بطبيعة المأمور به في ضمن فرد أو في ضمن أفراد وهكذا الإنبعاث الثاني والثالث.

فلو أمر المولى بالتصدُّق على فقير فإنَّ المطلوب ـ بناء على الدفعات ـ هو التصدُّق بعد التصدق من غير فرق بين المجي بطبيعة التصدُّق ـ في الإمتثال الاول ـ في ضمن فرد أو أفراد وهكذا الامتثال الثاني والثالث.

وبهذا اتضحت الثمرة المترتبة علىٰ الإختلاف في معنى المرَّة والتكرار، إذ انَّ المرة بناء على انَّها بمعنى الدفعة تتحقق بالفرد وبالافراد، وأما بناء على المعنى الاول فهي لا تكون إلّا بفرد واحد والإتيان بأكثر من فرد يكون من التكرار ـ بناء وعلى المعنى الاول للتكرار ـ على انَّ هذه الافراد الإضافية لا تكون من الإمتثال لو كان المستظهر من الأمر هو الدلالة علىٰ المرة بالمعنى الأول.

والتكرار ـ بناء على الدفعات ـ لا يتحقق الّا بنحو طولي حتى وان تضمنت كل دفعة مجموعة من الأفراد وأما بناء على انَّه بمعنى الأفراد فهو كما يتحقق بنحو طولي كذلك يتحقق بالإتيان بالطبيعة في ضمن أفراد عرضية.

وكيف كان فقد ذهب المحققون الى عدم دلالة الأمر لا على المرَّة ولا علىٰ التكرار، نعم قد تُستفاد مطلوبية المرَّة أو التكرار من قرائن خارجة عن حاق الأمر.

الأمر المولوي

وهو الأمر الصادر عن الشارع بداعي البعث والتحريك، وبذلك تخرج الأوامر الإمتحانية، إذ انَّها لا تكون بداعي البعث والتحريك، كما انَّ الأوامر الإرشادية لا تكون أوامر مولوية حتى وانْ كان متعلَّقها مطلوباً للمولىٰ، إذ انَّ

المناط في مولويَّة الأمر هو ان يكون صدوره عن المولىٰ بداعي البعث والتحريك لا ان يكون متعلَّقه مطلوباً للمولىٰ فحسب حتىٰ وان كان صدوره بداعي البعث مبتلياً بمحذورٍ عقلي ، كما هو الحال في الطاعة في قوله تعالىٰ ﴿ أطيعوا الله ﴾ فإنَّ متعلَّق هذا الأمر وان كان مطلوباً للمولىٰ جلَّ وعلا إلّا ان هذا الأمر مع ذلك لم يصدر بداعي البعث والتحريك وانَّما صدر بداعي الإرشاد والتنبيه الى ما يدركه العقل من لزوم طاعة المولىٰ ، وذلك لأنَّ صدوره بداعي البعث التأسيسي مبتل بمحذورٍ عقلي هو الدور أو التسلسل ، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان « الأمر الارشادي » .

الإمكان

وهو ما يقابل الضرورة ، فحينما يقال هذا الشيء ممكن أي انَّه غير ممتنع . والإمكان هو أحد المواد الثلاث التي لا تخلو نسبة وقضية عن التكيُّف باحدها ، فكلَّ قضية لا يخلو ثبوت محمولها لموضوعها عن ان يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً . والوجوب والإمتناع هما المعبَّر عنهما بالضرورة . ومن هنا قالوا انَّ الإمكان يُقابل الضرورة ، فالشيء مالم يكن ممكناً فهو امَّا واجب او ممتنع .

الإمكان الإحتمالي

وهو ان يحتمل العقل ثبوت شيء لشيء او انتفاؤه عنه دون ان يكون برهان عقلي نشأ عنه هذا الإحتمال ، وهذا بخلاف الإمكان الخاص مثلاً أو الإمكان الوقوعي وهكذا سائر الإمكانات فإنها جميعاً مفتقرة الى البرهان العقلي المقتضي لنفي الضرورة المناسب لكلٍّ واحد منها .

فالإمكان الإحتمالي هو المراد من الإمكان الذي ذكره الشيخ ابن سينا في عبارته المعروفة « كلُّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان مالم يزدك عنه قاطع البرهان » أي كل حكم على شيء بالنفي أو الإثبات يحتمله عقلك فهو ممكن بالإمكان الإحتمالي إلا ان يقوم برهان على الإمكان أو الإمتناع أو الوجوب ، ومع عدم قيام البرهان لا سبيل للحكم بالإمتناع أو الوجوب .

الإمكان بالقياس

إذا لوحظ شيء بالإضافة الى شيء آخر فلم يكن هذا الشيء الآخر موجباً لوجوده ولا موجباً لعدمه فهذا الشيء ممكن بالقياس الى ذلك الشيء الآخر .

فالإمكان بالقياس معناه عدم صلاحية شيء معين لأنْ يكون سبباً في امتناع شيء أو وجوبه عند ملاحظته بالإضافة اليه .

مثلاً : إذا لاحظنا النهي عن الضد الخاص بالإضافة الى وجوب الصلاة فإننا نجد انَّ إيجاب الصلاة لا يكون سبباً في امتناع النهي عن الضد الخاص كما انَّه ليس سبباً في ايجاب النهي عن الضد الخاص ، فالنهي عن الضد الخاص بالاضافة الى وجوب الصلاة ممكن بالقياس .

ومثال آخر أكثر وضوحاً : إذا لاحظنا وجوب الصوم بالإضافة الى وجوب الصلاة نجد انَّ وجوب الصلاة ليس سبباً لضرورة إيجاب الصوم كما انَّه ليس سبباً لامتناعه ، فوجوب الصوم بالقياس الى إيجاب الصلاة ممكن بالقياس .

وقد ذهب السيد الخوئي ﵀ الى انَّ المراد من قاعدة الإمكان في الحيض هو الإمكان بالقياس ، أي انَّ كلَّ دم اذا لوحظ بالإضافة الى الشروط المستفادة من الروايات فلم تكن تلك الشروط موجبة لانتفاء حيضية ذلك الدم كما انها لا تكون موجبة لتعيُّن حيضيته فهو حيض بالامكان القياسي .

إمكان التعبُّد بالظن

ومبرِّر البحث عن امكان التعبُّد بالظن هو انَّ كشفه عن الواقع ليس تاماً ومن هنا لا تكون الحجيَّة له ذاتية ، كما انَّ احتمال منافاة متعلَّقه للواقع تستلزم قابليته للمنع عن ترتيب الأثر عليه شرعاً .

واذا كان كذلك فثبوت الحجية له مفتقر للجعل الشرعي ، وثبوت الجعل له منوط بامكان جعل الحجية له ، إذ مع عدم امكان ثبوت الحجية له لا معنى للبحث الاثباتي ، وهذا ما يبرِّر البحث عن امكان التعبُّد بالظن بعد عدم اقتضائه للحجية عقلاً ، نعم بناءً على الحكومة حين انسداد باب العلم والعلمي يكون

العقل حاكماً بثبوت الحجية للظن فلا معنىٰ للبحث عن امكانه ثبوتاً ، إلّا انَّ هذا انَّما يتم بناء على تفسير صاحب الكفاية ﷺ للحكومة على ما سيأتي ايضاحه في محلِّه ان شاء الله تعالى .

وكيف كان فقد وقع الخلاف فيما هو المراد من امكان التعبُّد بالظن ، فهل المراد منه الإمكان الذاتي أو الإمكان الإحتمالي أو الإمكان الوقوعي .

وقد ذهب السيد الإمام ﷺ الى انَّ المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الإحتمالي ، إذ هو الذي لا يحتاج الى برهان عقلي ، ويكفي في ثبوته عدم قيام الدليل على امتناعه ، وهذا يتَّضح من خلال ملاحظة مسار البحث الذي جرىٰ عليه الأعلام حيث انَّهم يستدلُّون علىٰ امكان التعبُّد بالظن بعدم وجود ما يوجب المنع عن التعبُّد به ، والحال ان الإمكان الذاتي وكذلك الوقوعي لا يثبتان بنفي امتناعهما بل انَّهما يحتاجان الى برهانٍ عقلي يدلُّ على ثبوتهما ، نعم استدلَّ الشيخ الأنصاري ﷺ على امكان التعبُّد بالظن ببناء العقلاء على الحكم بالإمكان مالم تثبت الإستحالة ، وهذا استدلال على الإمكان لا علىٰ نفي امتناعه ليكون من الإمكان الإحتمالي .

إلّا انَّ السيد الإمام ﷺ أجاب عن ذلك بأنَّ الإمكان الذاتي وكذلك الوقوعي لا يثبتان ببناء العقلاء وانَّما يثبتان بالبرهان العقلي ، ومن هنا ذهب ﷺ الى انَّ الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الإحتمالي وأفاد انَّ ذلك هو الذي نحتاجه في المقام ، إذ يكفي للحكم بامكان التعبُّد بالظن عدم وجود دليل عقلي أو شرعي صالح لنفي الإمكان .

وفي مقابل ماذهب اليه السيد الإمام ﷺ ذهب جمع من الأعلام كالسيد الخوئي ﷺ الى انَّ المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي ، وذلك لأن التعبُّد بالظن ممكن ذاتاً بلا ريب لعدم اقتضائه في حدِّ نفسه ضرورة التعبُّد به كما انه أي الظن لا يقتضي امتناع التعبُّد به ، وامَّا الإمكان الإحتمالي فهو واضح ، وهذا يُبعِّد وقوعه محلاً للنزاع بعد كونه مدركاً بالوجدان .

ومن هنا يتعيَّن كون المراد من

الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الوقوعي ، حيث يقع البحث عن انَّ التعبُّد بالظن هل يلزم من فرض وقوعه محذور عقلي كاجتماع الضدين أو المثلين بعد الفراغ عن امكانه ذاتاً ، فإذا قادنا البحث الى استلزام التعبُّد بالظن لاجتماع الضدين أو المثلين فإنَّ ذلك يقتضي استحالة التعبُّد بالظن بنحو الإستحالة الوقوعيَّة .

الإمكان الخاص

عُرِّف الإمكان الخاص بأنَّه « سلب الضرورة عن الطرفين » فالسلب هو النفي ، والضرورة هما الوجوب والإمتناع ، والطرفان هما النفي والإثبات .

وبه يتَّضح انَّ الإمكان الخاص يعني انتفاء الوجوب وانتفاء الإمتناع عن القضية في طرفي الثبوت والإنتفاء أي في جهتي الثبوت والإنتفاء . فالقضية التي يكون ثبوت وانتفاء محمولها عن موضوعها غير واجب وغير ممتنع فهي ممكنة بالإمكان الخاص بمعنىٰ انَّ الثبوت ممكن بالإمكان الخاص وكذلك الإنتفاء .

أما لو كان جانب الإثبات واجباً كقولنا « الله موجود » أو كان جانب الإثبات ممتنعاً كما لو قيل « شريك الباري موجود » فإنَّه لا يصدق سلب الوجوب في الأول ولا سلب الامتناع في الفرض الثاني ، ومن هنا لا تكون هاتان القضيتان ممكنتان بالإمكان الخاص .

ومثال الإمكان الخاص قولنا « الإنسان موجود » فإن جانب إثبات الوجوب منتف ، أي انَّ ثبوت الوجود للإنسان غير واجب ، وجانب اثبات الامتناع منتف ، أي انَّ نفي الوجود عن الإنسان غير ممتنع .

وكذلك لو قلنا « الإنسان غير موجود » فإنَّ نفي الوجود عن الإنسان غير واجب كما انَّ نفي الوجود عن الإنسان غير ممتنع .

والمتحصل ان ثبوت شيء لشيء إذا لم يكن ضروري الوجود ولا ضروري العدم فهو ممكن بالامكان الخاص المعبَّر عنه بالامكان الحقيقي وهو عينه الإمكان الذاتي .

الإمكان الذاتي

وهو انتفاء ضرورة الوجود العدم عن الذات من حيث هي، أي انَّ الذات التي يكون شأنها عدم الإقتضاء للوجود والعدم هي ذات ممكنة الوجود بالإمكان الذاتي، وذلك في مقابل الوجوب الذاتي، والذي يعني ضرورة المحمول للموضوع وتكون تلك الضرورة ناشئة عن مقام الذات للموضوع، وفي مقابله الإمتناع الذاتي والذي ينشأ عن مقام الذات للموضوع.

الإمكان الشرعي

وهو الذي لا يلزم من افتراض وقوعه محذور شرعي، فوجوب طاعة الأبوين ـ في غير معصية الله جلَّ وعلا ـ لمَّا لم يكن مستلزماً لمحذور شرعي فهو ممكن بالإمكان الشرعي، وهذا بخلاف استحباب النافلة المفوتة للفريضة فإنَّه لمَّا كان مستلزماً لمحذورٍ شرعي فإنَّه لا يكون ممكناً شرعاً.

الإمكان الوقوعي

وهو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال أي انَّ وجوده لو اتفق لا يكون مستلزماً لأحد المحاذير العقلية كاجتماع الضدين أو النقيضين، ومثاله: امكان التعبُّد بالظن، فقد ذهب جمع من الأعلام الى انَّ المراد من الإمكان المبحوث عنه في هذا البحث هو الإمكان الوقوعي. فالقائلون بإمكان التعبُّد بالظن يقصدون عدم استلزام أي محذور عقلي من وقوع التعبُّد بالظن، وذلك في مقابل من ذهب استحالة التعبُّد بالظن بدعوىٰ استلزام فرض وقوعه لمحاذير عقلية كاجتماع الضدين أو المثلين، وهذا هو الامتناع الوقوعي.

فالإمكان الوقوعي هو ما يكون ممكناً في حدٍّ نفسه ولا يلزم من فرض وقوعه أيُّ محذور عقلي، وهو في مقابل الإمتناع الوقوعي حيث يكون ممكناً ذاتاً إلّا ان وقوعه مستلزماً لمحذورٍ عقلي. كصدور الظلم من الله جلَّ وعلا فإنَّه وان كان ممكناً ذاتاً إلّا انَّه ممتنع وقوعاً.

إنجبار ضعف الخبر بعمل المشهور

المراد من الإنجبار هو التوسُّل بعمل المشهور بالخبر لغرض الإستعاضة به عن الضعف السندي للخبر، فيكون عمل المشهور موجباً لإعتبار الخبر وحجيته بعد ان كان من المفترض سقوطه عن الإعتبار بسبب ضعفه السندي.

والمراد من عمل المشهور هو استناد المشهور للخبر في مقام العمل والفتيا، فالشهرة الموجبة لانجبار الضعف السندي للخبر هي الشهرة العملية. وفي مقابل المشهور يكون هناك جمع من الفقهاء لم يُحرز استنادهم لهذا الخبر في مقام العمل أو أُحرز استنادهم الى خبرٍ آخر منافٍ لهذا لخبر أو مطابق لمؤداه أو كانوا مستندين الى أصل عملي أو عقلائي أو كانوا يفتون بما يُنافي الخبر الضعيف دون التصريح بمنشأ فتواهم أو لم تكن لهم فتوىٰ منافية لمضمون الخبر الضعيف ولا مطابقة، كل ذلك يُنقِّح موضوع القاعدة والذي هو انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور، إذ لو تسالم جميع الفقهاء على العمل بالخبر الضعيف فإنَّ ذلك لا يكون من صغريات هذه القاعدة، وهكذا لو كان غير العاملين من القلة بحيث لا يؤثر على صدق التسالم.

ثم انَّ الشهرة المبحوث عن جابريتها لضعف الخبر هي الشهرة الواقعة بين القدماء، كالصدوقين والشيخ المفيد والسيد المرتضىٰ وسلّار والحلبي وابن البرّاج وشيخ الطائفة الطوسي ﷺ وكل من هو في طبقتهم ممن هم قريبون من عصر الأئمة عليهم السلام.

وباتضاح ماذكرناه نقول: انَّه قد ذهب مشهور المتأخرين الى تمامية هذه القاعدة، واستدلُّوا لذلك بوجوه عمدتها: انَّ موضوع الحجية لخبر الواحد هو الخبر الموثوق بقطع عن منشأ الوثوق، فقد يكون منشاؤه وثاقة الراوي، وقد يكون منشاؤه استناد مشهور الفقهاء من قدماء الطائفة اليه، فوثاقة الراوي ليس هو المناط الوحيد في تنقيح موضوع الحجية لخبر الواحد.

وفي مقابل دعوى المشهور ذهب

السيد الخوئي ﷺ الى عدم تمامية هذه القاعدة، وذلك جرياً على مبناه فيما هو موضوع الحجية لخبر الواحد وان موضوع الحجية هو خبر الثقة إلّا ان يحصل الإطمئنان بصدوره بسبب قيام قرينة داخلية أو خارجية على ذلك.

ثم انَّ السيد الخوئي ﷺ أورد على المشهور اشكالاً صغروياً حاصله: انَّ تمامية دعوىٰ الإنجبار منوط بإحراز استناد مشهور القدماء للخبر الضعيف في مقام العمل ودون ذلك خرط القتاد، وذلك لأنه ليس للمشهور كتب استدلالية يمكن التعرُّف بواسطتها على ماهو مستندهم في هذه الفتوىٰ أو تلك وهل انَّ مستند هذه الفتوىٰ المطابقة لمؤدىٰ الخبر الضعيف هو نفس الخبر أو انَّ المستند لذلك هو دليل آخر، وبهذا لو سلمنا بتمامية كبرىٰ الإنجبار فإنَّه لا ثمرة مترتبة عليها بعد ان لم يكن احراز الصغرى وهو الإستناد ميسوراً.

الإنحلال التعبُّدي

والمراد من الإنحلال التعبُّدي هو زوال العلم الإجمالي بواسطة الأمارة أو الأصل التنزيلي، بمعنىٰ انَّه لو كان القائم بدل الأمارة أو الأصل التنزيلي هو العلم الوجداني لكان العلم الإجمالي منحلّاً حقيقة إلّا انَّه لمَّا كان القائم هو الامارة والتي هي علم تعبُّداً فإنَّ العلم الإجمالي ينحلُّ تعبُّداً للتعبُّد بعلمية الأمارة أو الأصل التنزيلي ـ بناء على انَّ المجعول فيه هو العلمية والطريقية ـ فالعلم الإجمالي وان كان لا يزول وجداناً بقيام الامارة إلّا انَّ التعبُّد بعلميتها اقتضىٰ تنزيل العلم الإجمالي منزلة المنحل.

فلو كنّا نعلم بنجاسة أحد الإنائين ثم قامت البينة على انَّ النجاسة قد وقعت في الإناء الاول فإنَّ ذلك لا يقتضي زوال العلم الإجمالي حقيقة إلّا انَّه لمَّا كانت الأمارة منزلة منزلة العلم تعبُّداً فإنَّ هذا يقتضي التعبُّد بزوال العلم الإجمالي.

هذا حاصل ما يُستفاد من كلمات السيد الخوئي ﷺ إلّا انَّ السيد الصدر ﷺ لم يقبل بدعوىٰ وجود انحلالٍ تعبُّدي، وذلك لأنَّ دليل الأمارة لو كان قد نزَّل الأمارة منزلة العلم فإنَّ هذا التنزيل لا يطال الإنحلال، وذلك لكونه أثراً تكوينياً للعلم، وليس للشارع بما هو

شارع التصرُّف في الآثار التكوينية من حيث توسيع دائرتها أو تضييقها، وأما لو كان دليل الأمارة مقتضياً لاعتبار الأمارة علماً بنحو المجاز السكَّاكي العقلي فإنَّ الآثار المترتبة حينئذٍ انَّما هي الآثار الإعتبارية لا الآثار الحقيقية التكوينية والتي منها الانحلال .

قد يُقال : انَّ المقصود من التعبُّد بالإنحلال هو انَّ دليل الأمارة لمَّا كان قد نزَّل الامارة منزلة العلم أو اعتبرها علماً فإنَّ ذلك يقتضي التعبُّد باثارها ، فالإنحلال الثابت بواسطة الأمارة انحلال تعبُّدي لا انَّه انحلال حقيقي تكويني تم بواسطة التعبُّد بعلمية الأمارة ، فلا يقال حينئذٍ انَّه أثر تكويني للعلم وليس للشارع التصرُّف في الآثار التكوينية بل هو تعبُّد بعلميَّة الأمارة ، وهذا بنفسه يقتضي التعبُّد بآثارها .

الا انَّ الصحيح عدم صلاحية هذه المحاولة لحلِّ الإشكال ، وذلك لأنَّ التعبُّد بعلمية الأمارة انَّما هو تعبُّد بالعلة ، ونحتاج الى تعبُّد آخر للمعلول ، إذ لا ملازمة بين التعبُّدين ، ثم انَّه لا معنىٰ للتعبُّد بالإنحلال لأنَّه لا ينتج التأمين عن الطرف الآخر ـ لو بقي الشك في مورده ـ بل لابدَّ من التأمين عنه بإجراء الأصل المؤمن وأما التعبُّد بالإنحلال وحده فغير كافٍ في التأمين عن الطرف الآخر ، واذا سلِّم بلزوم إجراء الأصل المؤمن عن الطرف الذي لم يكن مورداً للأمارة فإنَّ التعبُّد بالإنحلال لا تبقىٰ له فائدة ، إذ انَّ التعبّد بالأمارة يقتضي رفع التعارض بين الاصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي ، حيث انَّ مورد الأمارة لا يكون مجرىٰ للأصل المؤمن ، فيجري الأصل المؤمن في الطرف الآخر بدون معارض حتى لو لم يكن هناك تعبُّد بالإنحلال .

مثلاً : لو علم اجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم قامت البيّنة على انَّ النجاسة وقعت في الإناء الاول ، فحينئذٍ لا يجري الأصل المؤمن في مورد الأمارة وهو الطرف الاول ، وأما الطرف الثاني فيجري فيه الاصل المؤمن بلا معارض ، وعندئذٍ لا تكون ثمة فائدة من التعبُّد بالإنحلال ، لأنَّ الطرف الآخر مجرىٰ للأصل المؤمن على كلا تقدري القول

بالتعبُّد بالانحلال أو القول بعدم التعبُّد بالإنحلال .

نعم تكون للتعبُّد بالإنحلال فائدة لو بنينا على جواز إرتكاب الطرف الآخر دون إجراء الاصل المؤمن ، وهذا ما لا يمكن الإلتزام به ، وذلك لأنَّ الشك البدوي مادام منحفظاً في الطرف الآخر فإنَّه لا يسع المكلَّف إرتكابه دون مؤمن شرعي أو عقلي ، وذلك للإتفاق على انَّ الشك إذا لم يكن مؤمناً عنه شرعاً أو عقلاً ـ ولو بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ فإنَّه يصبح منجزاً عقلاً . هذا حاصل ما أفاده السيد الصدر رحمه الله .

الإنحلال الحقيقي

المراد من الإنحلال الحقيقي هو زوال العلم الإجمالي وجداناً بحيث لو راجع المكلَّف نفسه لوجد انَّ العلم الإجمالي قد زال .

ولكي يتَّضح المراد من ذلك نذكر بعض التطبيقات التي ينحلُّ معها العلم الإجمالي حقيقة ووجداناً ، ثم نستخلص من ذلك الضابطة للإنحلال الحقيقي .

التطبيق الاول : لو علم المكلَّف بنجاسة أحد إنائين ثم علم بأن منطبق المعلوم بالإجمال هو الإناء الاول ، فهنا لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي وسراية العلم من الجامع الى الفرد المعلوم انَّه هو منطبق الجامع حقيقة وواقعاً . وسراية العلم من الجامع الى طرفه المعيَّن هو المنشأ لانحلال العلم الإجمالي حقيقة ، إذ انَّ بقاء العلم الإجمالي منوط بعدم السراية والفرض هو تحققها .

وهنا لابدَّ من التنبيه على انَّ منشأ الجزم عادة بكون منطبق الجامع هو هذا الفرد المعيَّن هو العلم باشتمال الطرف الواقعي المعلوم بالإجمال على علامة خاصة . فهذا هو ما أوجب حصول الجزم بانطباق المعلوم بالاجمال على الفرد المعين باعتبار انَّ ذلك الفرد مشتمل على نفس العلامة المعلوم اشتمال الطرف الواقعي عليها .

ففي مثالنا لو كانت النجاسة المعلومة بالإجمال مسببة عن العلم بخمرية واحد من الإنائين غير المعين ، فحينئذٍ لو عُلم انَّ الإناء المشتمل على الخمر هو

الأولِ فإنَّ العلم بالجامع يسري للفرد المعلوم خمريته.

التطبيق الثاني: لو علم المكلَّف بنجاسة أحد الإنائين ثم علم بنجاسة أحدهما المعين، وهو الاول مثلاً، ولم تكن هناك خصوصية للمعلوم بالإجمال تقتضي احتمال ان يكون المعلوم تفصيلاً غير متطابق مع المعلوم بالإجمال، فلو كانت النجاسة المعلومة بالإجمال ليست ذات علامة ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة إناء معين منهما فإنَّ العلم الإجمالي هنا ينحل بالعلم التفصيلي بالفرد، وذلك لعدم وجود خصوصية في المعلوم بالإجمال تستوجب الحيلولة دون العلم بانطباق المعلوم بالاجمال على ماهو المعلوم بالتفصيل.

هذا وقد وقع الخلاف في هذا الفرض بين المحقق النائيني ﷺ والمحقق العراقي ﷺ فذهب الاول الى الانحلال والثاني الى عدمه. وعلىٰ أيِّ حال لو كنا نبني على الإنحلال فهو من قبيل الإنحلال الحقيقي، وذلك لزوال العلم الإجمالي حقيقة بالعلم التفصيلي بالفرد.

التطبيق الثالث: مالو علم المكلَّف باشتغال ذمته باحدى صلاتين اما الظهر أو المغرب، ثم بعد ذلك علم بعدم وجوب كلا الصلاتين وان علمه الإجمالي السابق لم يكن سوى وهم.

وهنا لا ريب في سقوط العلم الإجمالي، وذلك لزوال ركنه الركين وهو العلم بالجامع حيث انقلب العلم بالجامع إلىٰ علم بعدم مطابقته للواقع.

التطبيق الرابع: مالو علم المكلف باشتغال ذمته باحدى صلاتين ثم تبدَّل اليقين الى الشك، بمعنىٰ انَّه شك في واقعية المعلوم بالإجمال، وهذا هو المعبَّر عنه بالشك الساري، حيث يتعلَّق الشك بعين ما تعلَّق به اليقين. ولا ريب في انحلال العلم الإجمالي بذلك حقيقة، إذ لا علم اجمالي ـ بحسب الفرض ـ بعد سراية الشك الى عين ما تعلَّق به اليقين، وهذا ما يقتضي أن يكون كل طرف مشكوكاً بالشك البدوي.

وبهذه التطبيقات يمكن ان نستنتج الضابطة للإنحلال الحقيقي، وهي انَّ كل

حالة نحرز معها زوال العلم بالجامع أو نحرز سرايته من الجامع الى أحد الأطراف فإنَّ العلم الإجمالي ينتفي بذلك حقيقة وواقعاً . فالتطبيق الاول والثاني أحرزنا فيهما سريان العلم من الجامع الى أحد أطرافه ، وفي التطبيق الثالث والرابع أحرزنا فيهما زوال العلم بالجامع .

وهنا أمر لابدَّ من التنبيه عليه : وهو انَّه يشترط في الإنحلال الحقيقي اتِّحاد المعلوم بالتفصيل ـ في التطبيقات الثلاثة ـ مع المعلوم بالإجمال زماناً ، واتحاد متعلَّق الشك ومتعلَّق العلم الإجمالي زماناً في التطبيق الرابع .

وهذا واضح بأدنىٰ تأمل ، إذ انَّ سراية العلم بالجامع الى الطرف المعين في التطبيق الاول والثاني لا تتحقق لو كان المعلوم بالتفصيل متأخراً عن المعلوم بالإجمال ، إذ لا يمكن في هذه الحالة ان يكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال .

مثلاً : لو كنا نعلم بنجاسة أحد الإنائين وانها وقعت في الساعة الاولىٰ ثم علمنا بأنَّ نجاسة وقعت في الإناء الاول ولكن في الساعة الثانية ، أي انَّ وقوع النجاسة تمَّ في الساعة الثانية .

فهنا لا ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي ، وذلك لأنَّ المعلوم في العلم الإجمالي غير المعلوم تفصيلاً ، فليس المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال .

وأما عدم الإنحلال في التطبيق الثالث ـ لو كان زمان المعلومين مختلفاً ـ فلأنَّ أحدهما غير الآخر . مثلاً : لو علم المكلَّف باشتغال ذمته باحدىٰ صلاتين من يوم السبت ثم علم بعدم وجوب كلا الصلاتين من يوم الأحد .

فالمعلوم إجمالاً هو وجوب أحد صلاتي يوم السبت ، وأما المعلوم تفصيلاً فهو عدم وجوب كلا صلاتي يوم الأحد ، وحينئذٍ كيف يمكن انحلال الاول بالثاني والحال انَّ متعلَّق أحدهما غير متعلَّق الآخر .

وأما عدم الإنحلال في التطبيق الرابع ـ لو كان متعلَّق اليقين متفاوتاً زماناً مع متعلَّق الشك ـ فكذلك لتباين المتعلقين . مثلاً لو كان المكلَّف يعلم بوجوب احدىٰ الصلاتين من يوم

السبت ثم شك في وجوب احدىٰ صلاتي يوم الأحد، فعدم الإنحلال هنا باعتبار انَّ متعلَّق العلم الإجمالي هو احدى صلاتي يوم السبت ومتعلَّق الشك هو احدىٰ صلاتي يوم الأحد، بل لا يمكن فرض ان يكون هذا الشك من نحو الشك الساري، والذي هو مفترض التطبيق الرابع.

ثم لا يخفىٰ انَّ المقصود من اشتراط الإتحاد الزماني هو الاتحاد من ناحية المعلوم لا من العلم، فلا ضير في تأخر العلم التفصيلي عن العلمالاجمالي إذا كان متعلَّق العلمين متَّحداً زماناً.

الإنحلال الحكمي

والمراد منه انتفاء المنجزيَّة والتأثير عن العلم الإجمالي دون ان يزول العلم الإجمالي حقيقة، وهذا انَّما يتفق في حالات قيام الأمارة أو الاصل العملي على ثبوت التكليف لبعض أطراف العلم الإجمالي، فيكون اجراء الأصل المومَّن في الأطراف الاخرى بلا معارض، فتنتفي حينئذٍ منجزية العلم الاجمالي عن هذه الاطراف.

ومنشأ ذلك هو دعوىٰ انَّ العلم الإجمالي مقتضٍ للتنجيز وليس علة تامة لتنجيز أطرافه، بمعنىٰ انَّ ثبوت المنجزية انَّما هو باعتبار امتناع إجراء الاصول المؤمِّنة في كل الأطراف لاستلزامه الترخيص في المعصية، وامتناع اجرائها في بعض الاطراف دون بعض لاستلزامه الترجيح بلا مرجِّح، فيتعين سقوط الاصول المؤمِّنة عن تمام الأطراف، وبهذا تتنجز أطراف العلم الإجمالي، فلو اختلَّت هذه المقدمة بحيث كانت بعض الأطراف متنجزة بمنجِّز آخر من أمارة أو أصل مثبت للتكليف فإنَّ الأطراف الأُخرى يُصبح جريان الاصل المؤمِّن فيها ممكناً لانتفاء محذور التعارض الذي يترتب عليه سقوط الاصول المؤمِّنة، إذ لمَّا كانت بعض الأطراف مورداً لتنجيز الأمارة أو الأصل المثبت للتكليف فإنَّ الأطراف الاخرى تكون مجرىٰ للأصول المؤمِّنة بلا معارض، وهذا هو معنىٰ سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب الإنحلال الحكمي.

وهنا شروط ثلاثة لابدَّ من تواجدها

في موارد الإنحلال الحكمي :

الشرط الاول : ان يكون مقدار ما كشفت عنه الأمارة أو نجزته الاصول المثبتة للتكليف مساوياً لمقدار ماهو المعلوم بالإجمال ، وحينئذٍ تجري الاصول المؤمِّنة عن بقية الاطراف بلا معارض .

مثلاً : لو علمنا بتنجُّس خمسة من الاواني العشرة ثم كشفت الأمارة عن انَّ الخمسة المتنجسة هي الخمسة الواقعة في الطرف الشمالي ، فإنَّ العلم الإجمالي عندئذٍ ينحل بالانحلال الحكمي ، وذلك لأن المقدار الذي كشفت عنه الأمارة مساوياً للمقدار المعلوم بالإجمال ، وهكذا لو كانت الخمسة الشمالية مجرىٰ لاستصحاب النجاسة ، ففي كلا الحالتين يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية بمعنىٰ انَّ الأطراف الباقية تكون مجرىٰ للأصول المؤمِّنة دون معارض . وهذا هو الانحلال الحكمي .

أما لو كان المنكشف بواسطة الأمارة هو نجاسة أربعة من الاواني العشرة وهي الاربعة الشمالية فإنَّ العلم الاجمالي حينئذٍ لا ينحل ، نعم تخرج الأطراف المنكشف نجاستها بالامارة عن أطراف العلم الإجمالي وتصبح أطرافه ستة ، ومنشأ ذلك هو عدم امكان إجراء الاصول المؤمنة في الستة ، إذ انَّ اجراء الاصل المؤمِّن في كل طرفٍ معارض باجرائه في الأطراف الاخرىٰ .

الشرط الثاني : ان لا يكون السبب للتنجيز الذي تكشف عنه الأمارة أو يثبته الاصل مختلفاً عن سبب التنجيز في المعلوم بالإجمال ، فلا بدَّ وان يكون المنكشف بواسطة الأمارة مطابقاً لما هو المعلوم بالإجمال وكذلك لابدَّ وان تكون جهة التنجيز في الاصل متطابقة مع جهة التنجيز في العلم الإجمالي .

مثلاً : لو عُلم اجمالاً بحرمة أكل أحد الطعامين بسبب كونه من الأعيان النجسة ثم قامت الأمارة على انَّ الذي هو من الأعيان النجسة هو الطعام الاول فإنَّ العلم الإجمالي حينئذٍ يسقط عن المنجزية ، أما لو كان المنكشف بالأمارة هو مغصوبية الطعام الاول أو كان الاستصحاب مقتضياً لذلك فإن العلم الاجمالي لا ينحل ، وذلك لأن المنجّز

بالعلم الإجمالي غير المنجّز بالأمارة أو الاستصحاب .

الشرط الثالث : ان لا يكون انعقاد العلم الإجمالي متقدماً على قيام الامارة أو الاصل المنجِّز ، فلو افترضنا انَّ العلم الإجمالي قد انعقد ثم قامت الامارة على انَّ المعلوم بالإجمال هو الطرف الاول مثلاً فإنَّ العلم الإجمالي لا ينحل بذلك ، بمعنىٰ انَّ العلم الإجمالي يظلُّ منجزاً للأطراف التي لم تقع مورداً للأمارة ، وذلك بسبب ان منجزية الأمارة انما هو عند قيامها ، وهذا معناه انَّ الاصول المؤمنة في مورد الأمارة جارية قبل قيام الامارة وعندئذٍ تسقط لتعارضها مع الاصول المؤمنة الجارية في غير مورد الامارة ، وبذلك يتنجَّز العلم الإجمالي ويكون قيام الامارة بعد ذلك غير نافع في سقوط المنجزية عن العلم الاجمالي بالنسبة للأطراف غير الواقعة مورداً للامارة .

مثلاً : لو علمنا بحرمة أحد الطعامين ثم قامت البينة على حرمة الطعام الاول ، فإنَّ العلم الإجمالي لا ينحل ، إذ انَّ منجزية الامارة انَّما تبدأ من حين قيامها ، وعندئذٍ يكون قيام الامارة غير نافع في سقوط المنجزية عن الطرف الآخر الذي لم يقع مورداً للأمارة ، وذلك لأنَّه لو لاحظنا مورد الامارة قبل قيامها ولاحظنا الطرف الآخر لوجدنا انَّ في البين علم اجمالي اما بحرمة الطعام الاول الى حين قيام الامارة ويكون المنجِّز بعد قيامها هو الامارة أو بحرمة الطعام الثاني الى مابعد قيام الأمارة .

إنحلال العلم الإجمالي

المراد من انحلال العلم الإجمالي هو سقوطه عن منجِّزية تمام أطرافه بقطع النظر عمَّا هو المنشأ لسقوطه عن المنجِّزية ، فقد يكون السقوط ناشئاً عن زوال العلم بالجامع ، امَّا لانقلابه الى شك وامَّا لانقلابه الى علم بالنقيض ، كما لو كان يعلم بنجاسة أحد الإنائين ثم انكشف له عدم مطابقة معلومه للواقع وانَّ الواقع هو طهارة كلا الإنائين وانَّ العلم الإجمالي بالنجاسة لم يكن سوىٰ وهم .

وقد يكون زوال العلم بالجامع من جهة سريان المعلوم بالاجمال من

الجامع الى أحد أطرافه المعين، كما انَّ سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز لاطرافه قد ينشأ عن قيام الأمارة بتعيين ماهو منطبق الجامع، وقد ينشأ السقوط عن عدم جريان الاصول المؤمِّنة في بعض الاطراف، فتجري الاصول المؤمِّنة في الطرف الآخر بلا معارض، وقد ينشأ عن مناشيء اخرىٰ.

والمتحصل انَّه في كل حالة يسقط فيها العلم الاجمالي عن المنجزية لتمام أطرافه يُعبَّر عن هذه الحالة بانحلال العلم الاجمالي.

إنحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير

والمقصود من الإنحلال في هذا الفرض هو سريان العلم بالجامع الى جامع آخر واقع في ضمن دائرة أضيق من دائرة العلم الأول.

ومعنى الإنحلال انَّ العلم الإجمالي الكبير لا ينجِّز تمام أطرافه، وتنجُّز الأطراف الواقعة في ضمن دائرة العلم الاجمالي الصغير انَّما هو بسبب العلم الاجمالي الصغير، وأما العلم الإجمالي الكبير فقد سقط عن المنجِّزيَّة لتمام أطرافه.

وهذا النحو من الإنحلال يمكن تصويره بنحو الإنحلال الحقيقي كما يمكن تصويره بنحو الإنحلال الحكمي.

ومثال الصورة الاولىٰ مالو علم المكلَّف انَّ خمساً من شياه في قطيع ـ يساوي عشرين شاة ـ قد تغذت على لبن خنزيرة، فجامع العلم الإجمالي في المثال هو خمس شياه من عشرين، فلو تحوَّل العلم بعد ذلك الى علم بتغذِّي خمس شياه من عشر من القطيع هي العشر البيض منها فإنَّ العلم الإجمالي ينحلُّ حينئذٍ الىٰ علم اجمالي آخر بحرمة خمس شياه من العشر البيض وشك بدوي في العشرة الباقية.

ومنشأ الإنحلال هو سراية الجامع من العلم الإجمالي الاول الى جامع آخر واقع في دائرة أضيق من دائرة العلم الاجمالي الاول الكبير.

ومثال الصورة الثانية هو عينه مثال الصورة الاولىٰ إلّا انَّ الإنحلال لم ينشأ عن العلم بسريان الجامع من العلم الاول الكبير الى العلم الاجمالي الصغير وانَّما

نشأ عن قيام الأمارة أو أصل منجّز بالتفصيل الذي ذكرناه في الإنحلال الحكمي .

وبهذا يتضح ان انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير منوط بتوفره على شرطين :

الاول : ان تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير ، فلو كانت أطراف العلم الاجمالي الثاني مباينة لأطراف العلم الإجمالي الكبير فإنّه لا يكون من انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير ، فلو علمنا انّ خمساً من عشرين شاة قد تغذت على لبن خنزيرة ثم علمنا انّ خمساً من عشرة قد تغذت علىٰ لبن خنزيرة ولم تكن هذه العشرة بعض أطراف العلم الاول ، فإنّ العلم الاجمالي الاول لا ينحل بالثاني بل هما علمان اجماليان متباينان ، وهكذا لو كانت بعض أطراف العلم الإجمالي الثاني من غير أطراف العلم الإجمالي الاول ، كما لو كانت خمس شياه من العلم الاجمالي الثاني من غير أطراف العلم الإجمالي الاول على تفصيل في هذا الفرض .

الثاني : ان يكون مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني مساوياً للمقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير كما هو في المثال . أما لو كان مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني أقل من مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الاول الكبير فإنّ العلم الإجمالي الكبير لا ينحل . فلو علمنا انّ أربعاً من الشياه الخمس واقعة في ضمن العشر البيض فإنّ العلم الإجمالي الكبير يظلُّ منجّزاً لتمام أطرافه بسبب العلم الاجمالي بوجود شاة واحدة من بين العشرين قد تغذت على لبن خنزيرة ، وهذا ما يُبرِّر عدم الإنحلال .

الإنسداد

دليل الإنسداد أحد الأدلة التي يُستدلُّ بها على حجية الظن المطلق .

والمراد من الإنسداد هو انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام الشرعية ، بمعنىٰ عدم وجود طرق تُورث العلم بالأحكام الشرعية ، وعدم وجود طرق ظنية خاصة قام الدليل القطعي علىٰ

حجيتها .

ودليل الإنسداد مكوَّن من أربع أو خمس مقدمات ـ على الخلاف ـ وتسميته بذلك ناشئ عن انَّ احدىٰ مقدماته هي دعوىٰ انسداد باب العلم والعلمي . والمراد من العلم هو العلم الوجداني بالأحكام الإلهية الشرعية ، وأما المراد من العلمي فهو العلم التعبدي الناشئ عن الأدلة الظنية الخاصة والتي قام الدليل القطعي علىٰ حجيتها بالخصوص دون سائر الظنون .

ولو تمت مقدمات الإنسداد لكانت النتيجة المتحصلة عنها هي حجية الظن المطلق ، بمعنىٰ منجزيَّة ومعذريَّة مطلق الظن وبقطع النظر عن منشئه ، فحينما يحصل الظنّ بوجوب شيء يكون المكلَّف مسئولاً عن ذلك الوجوب حتى وان كان منشأ الظن به خبر الواحد الضعيف أو النص الشرعي المجمل أو غير ذلك ، وحينما يحصل الظن بحليّة شيء فإنَّ المكلَّف يكون في سعة من جهته بقطع النظر عن منشأ الظن بالحلِّية .

وحتىٰ يتجلّىٰ المراد من دليل الإنسداد أكثر ، وماهو وجه الإستدلال به على حجية مطلق الظن لابدَّ من استعراض مقدمات هذا الدليل بما يتناسب مع الغرض ، فنقول : انَّ الشيخ الأنصاري ﷺ ذكر انَّ لهذا الدليل أربع مقدمات اذا تمَّت فإنَّها تُنتج حجية الظن :

المقدمة الاولىٰ : هي العلم اجمالاً بثبوت تكاليف بالغة مرتبة الفعليَّة ، وهذا معناه مسئولية المكلف عن التصدِّي لامتثالها ولا يجوز له اهمالها وتجاوزها .

وهذه المقدمة مكوَّنة من دعويين : الاولىٰ : هي العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعية ، والثانية : هي انَّ هذه التكاليف المعلوم ثبوتها اجمالاً بالغة مرتبة الفعليَّة والتنجُّز .

والشيخ الاخوند صاحب الكفاية ﷺ فصَل بين الدعويين ، وجعل الدعوىٰ الاولىٰ هي المقدمة الاولىٰ ، وجعل الدعوىٰ الثانية المقدمة الثالثة ، ولذلك فإنَّ مقدمات دليل الإنسداد خمس بنظر صاحب الكفاية ﷺ .

المقدمة الثانية : هي عدم وجود

طرق تُورث العلم بالأحكام الشرعية ، وعدم وجود طرق ظنيَّة خاصة قام الدليل القطعي على حجيتها واعتبارها ، وهذا هو معنىٰ انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية .

ومدرك هذه المقدمة هو انَّ الأحكام الواصلة لنا بواسطة العلم الوجداني قليلة جدًّا ، حيث انَّ نسبتها الى الكم الهائل من الأحكام الشرعية المتصلة بحياة الإنسان الخاصَّة والعامَّة ضئيلة جدّاً لا تكاد تُذكر . والوسيلة الوحيدة ـ دون مجازفة ـ التي يمكن الإتِّكال عليها في مقام التعرُّف على الأحكام الشرعية هي الروايات المودعة في الكتب المعتمدة عند الطائفة ، وهي وان كانت مستوعبة تقريباً لتمام الأحكام المتصلة بحياة الإنسان الخاصَّة والعامَّة إلّا انَّ المشكلة في طريقيَّتها لإثبات الاحكام الشرعية ، بمعنىٰ انَّ طريقيَّتها وحجيتها منوط بتمامية دعويين :

الاولىٰ : حجيَّة أخبار الثقات ، ثم إثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات .

الثانية : حجيَّة ظواهر هذه الروايات ، أي حجية ما يفهمه العرف من متون هذه الأخبار .

ومع سقوط كلا الدعويين او احداهما تكون النتيجة هي انسداد باب العلمي . فلو لم نتمكن من اثبات حجيَّة خبر الثقة أو لم نتمكن من اثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات فإنَّه حينئذٍ لا تكون ثمة قيمة علمية لهذه الروايات ، ولو أمكن إثبات حجيَّة خبر الثقة وإثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات إلّا انَّه لم نتمكن من إثبات حجيَّة ما يظهر من متون هذه الروايات أو كان الدليل مقتضياً لعدم حجيَّة الظواهر لغير المشافهين أو المقصودين بالافهام فإنَّ النتيجة هي انسداد باب العلمي أيضاً ، إذ انَّ ما ينفهم من الروايات لا مبرِّر لاعتماده بعد ان كانت حجيَّة ودليليَّة هذا الفهم ساقطة عن الإعتبار .

وأما القرآن الكريم فهو وان كان لا يُواجه المشكلة الاولىٰ ، حيث انَّ صدوره قطعي إلّا انَّ المشكلة الثانية وهي عدم حجية الظواهر تشمل ظواهر الكتاب المجيد ـ لو تمَّت ـ وهي كافية

في انسداد باب العلمي بالاحكام المودعة في القرآن المجيد .

المقدمة الثالثة : انَّ العمل بالإحتياط ـ وذلك بواسطة الإتيان بكلِّ ما يُحتمل وجوبه وترك كل ما يُحتمل حرمته ـ غير لازم أو غير جائز ، أمَّا انَّه غير لازم فهو مالو كان الإحتياط متعذِّراً ، وحينئذٍ يكون التكليف به تكليفاً بغير المقدور ، أو كان الإلتزام به موجباً للوقوع في العسر والحرج المنفيين شرعاً . وأما انَّه غير جائز فهو مالو كان الإلتزام به موجباً لاختلال النظام .

والعمل بالاصول العمليَّة في كل مسألة ينافي العلم الإجمالي ، كما انَّ العمل بمثل القرعة مما لم يقم الدليل على اعتباره خصوصاً في الشبهات الحكمية ، بل الضرورة الفقهية قاضية بعدم صحة الإعتماد على مثل هذه الوسائل لإثبات الأحكام الشرعية ، فلم يبقَ إلّا تقليد الإنفتاحي والذي تمَّت عنده حجية الروايات سنداً ودلالة ، وهذا ما لا يمكن المصير اليه ، وذلك لأنَّ الذي يبني على انسداد باب العلم والعلمي يرىٰ انَّ الإنفتاحي مخطئ في مذهبه وعليه يكون الرجوع اليه معناه رجوع العالم للجاهل وهو غير جائزٍ كما هو واضح .

المقدمة الرابعة : هي انَّ عدم العمل بمطلق الظن يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً ، وذلك لأنَّ المكلَّف لمَّا كان يعلم بثبوت تكاليف بالغة مرتبة الفعليَّة وكان الإحتياط متعذِّراً أو موجباً لاختلال النظام أو الوقوع في العسر والحرج ، وكان الرجوع الى الاصول العمليَّة ينافي العلم الإجمالي ، والرجوع الى مثل القرعة أو الإنفتاحي غير جائزٍ ، فالعمل حينئذٍ بغير الظن لا يكون إلّا عملاً بالشك أو الوهم ، ومن الواضح انَّ الأخذ بمقتضاهما وترك ما يؤدي اليه الظن من ترجيح المرجوح على الراجح .

وقد يقال انَّه لماذا لا يكون العمل علىٰ وفق الظنون الخاصة التي يرىٰ الإنفتاحي حجيتها ، وحينئذٍ لا يكون العمل بها من ترجيح المرجوح ، لانَّها إذا لم تكن أرجح من سائر الظنون فهي في عرضها .

والجواب عن ذلك هو انَّ العمل

بالظنون الخاصة وان لم يكن من ترجيح المرجوح إلّا انَّه من الترجيح بلا مرجح ، وذلك لعدم قيام الدليل الخاص على حجيَّة الظنون الخاصة كما هو مقتضىٰ الفرض .

هذا تمام الكلام في مقدمات دليل الإنسداد . وتلاحظون انَّ هذا الدليل لا يكون منتجاً لحجيَّة مطلق الظن مالم تكن جميع مقدماته تامَّة ، إذ يكفي في سقوطه سقوط احدىٰ مقدماته ، فحينما نتمكن من إثبات حجية أخبار الثقات وإثبات وثاقة الواقعين في طرق الروايات أو إثبات حجيتها بطريق آخر ، هذا بالاضافة الى التمكن من إثبات حجية الظواهر وانَّها غير مختصة بالمشافهين فحينئذٍ يكون باب العلمي منفتحاً وبه ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير ، فلا يكون الإلتزام بأطرافه متعذراً أو موجباً للعسر والحرج أو اختلال النظام .

وكيف كان لو تمَّت مقدمات الإنسداد فإنها تنتج حجية مطلق الظن إلا ان الكلام في انَّ ذلك هل هو من باب الكشف أو الحكومة أي هل انَّ الحجية الثابتة لمطلق الظن ـ لو تمَّت مقدمات الإنسداد ـ حجية شرعية أو حجية عقلية .

والمراد من الكشف هو انَّ مقدمات الإنسداد تكون كاشفة ـ لو تمَّت ـ عن جعل الشارع الحجية لمطلق الظن فالكاشف هي مقدمات الانسداد والمنكشف هو الجعل الشرعي للحجيَّة .

وأما المراد من الحكومة فهو انَّ العقل ـ عندما تكون مقدمات الإنسداد تامَّة ـ يُدرك بأنَّ المكلف يكون مسئولاً عن الإمتثال الموجب للظن بفراغ الذمة عن التكليف ولا يكون معذوراً حين الإكتفاء بالإمتثال الموجب للشك أو إحتمال الخروج عن عهدة التكليف ، بمعنىٰ انَّه لا يصح منه التنزُّل من الإمتثال الظني الى الامتثال الشكي أو الإحتمالي . وهذا هو معنىٰ التبعض في الإحتياط ، إذ انَّ العقل يُدرك انَّ المكلَّف لمَّا لم يكن قادراً على الاحتياط التام لكونه متعذِّراً أو موجباً للعسر والحرج او اختلال النظام فإنَّه يتنزل منه الى التبعيض في الاحتياط . وهذا التبعيض له مراتب ،

فمنه ما يكون موجباً للظن بفراغ الذمَّة ، ومنه ما يكون موجباً لاحتمال فراغ الذمَّة ، ولا تصل النوبة للمراتب النازلة عندما تكون المرتبة العليا مقدورة وغير موجبة لمحذور العسر والحرج أو اختلال النظام ، نعم لو أوجبت ذلك فإنَّ العقل يُدرك ان التنزُّل انَّما يكون للمرتبة التي تليها وهكذا .

وتلاحظون انَّ هذا يعني استقلال العقل في إدراك لزوم العمل بما هو مقتضىٰ الظن وعندئذٍ يكون المكلَّف معذوراً في مخالفة الواقع الناتج عن التبعيض في الإحتياط وعدم الإلتزام بتمام الاطراف المحتملة أي عدم العمل بالإمتثال الإجمالي القطعي . وهذا هو المراد من الحكومة بحسب مبنىٰ السيد الخوئي ﷺ ، وأما بحسب مبنىٰ صاحب الكفاية ﷺ فهو انَّ المراد من الحكومة هو حكم العقل بحجية الظن المطلق لو تمَّت مقدمات الإنسداد . والفرق بين المبنيين أوضحناه تحت عنوان « الحكومة الانسدادية » .

وعلى أيِّ حال فالوجه في تبني حجية الظن المطلق من باب الكشف هو دعوىٰ انَّ الشارع لا يرضىٰ بالإحتياط إذا كان مستوجباً للإمتثال الإجمالي في أكثر الأحكام ، إذ انَّ ذلك يُنافي قصد الوجه المعتبر في العبادات ، وباعتبار انَّ الطرق الاخرىٰ كالرجوع الى فتوىٰ الإنفتاحي أو الإعتماد على مثل القرعة أو الاصول العملية الجارية في كل مورد ، باعتبار انَّ كل هذه الطرق ساقطة ـ كما هو مقتضىٰ الفرض ـ فإنَّ ذلك يكشف عن انَّ الشارع قد جعل الحجية لمطلق الظن ، إذ هو المتعين بعد سقوط كل الطرق الاخرى .

وبتعبير آخر : انَّه بعد افتراض تمامية مقدمات الإنسداد يدور الأمر بين التبعيض في الإحتياط والذي هو الإمتثال الاجمالي الظني وبين جعل الشارع الحجية لمطلق الظن والاول ساقط بسبب العلم بعدم رضا الشارع به ، وذلك لقيام الإجماع فالمتعيَّن هو الثاني .

وأما الوجه في تبنِّي حجية مطلق الظن من باب الحكومة فهو لأنَّ الإحتياط التام لمَّا كان محرماً باعتباره موجباً لاختلال النظام أو انَّه غير واجب

لاستلزامه العسر والحرج فإنَّ العقل يُدرك لزوم التنزُّل من مرتبة الإحتياط التام الى مرتبة التبعيض في الإحتياط ، ولا يُصار الىٰ المرتبة الدنيا اذا كانت المرتبة العليا من التبعيض مقدورة وغير موجبة لاختلال النظام أو العسر والحرج .

واذا كانت هذه المرتبة من الإحتياط غير محرمة لسقوط دعوىٰ الاجماع بتحريمها يكون المتعيَّن حينئذٍ هو الحكومة ، إذ لا مجال لانكشاف جعل الشارع الحجية للظن بعد امكان ان يتكل الشارع على ما يُدركه العقل من لزوم الإمتثال الإجمالي الظني أو التبعيض في الإحتياط ، وبه تتعيَّن الحكومة دون الكشف ، إذ مبنىٰ الكشف معتمد على تمامية الإجماع على حرمة التبعيض في الاحتياط ومع سقوط دعوى الإجماع لا مجال للكشف .

الإنشاء والإخبار

المراد من الإنشاء ـ كما هو مذهب المشهور ـ هو ايجاد المعنىٰ واحداثه بواسطة اللفظ . والمقصود من الإيجاد هو التسبيب لخلق معنىً في عالمه المناسب له على ان يكون قصد الإيجاد باللفظ دخيلاً في ذلك .

فحينما يقول المتكلم : « بعت » بقصد الإنشاء فإنَّه يُسبِّب في انخلاق معنىً في عالم الإعتبار العقلائي وهو اعتبار العقلاء للتمليك ، فالعقلاء حينما كانوا قد تبانوا على انَّ التلفُّظ بلفظ « بعت » ـ بقصد ايجاد معناه ـ يوجب اعتبار وجود التمليك فهذا معناه انَّ التلفظ بذلك بقصد ايجاد المعنى يوجب انخلاق فرد حقيقي في عالم الإعتبار العقلائي . هذا ما سلكه المشهور في تفسير الإنشاء وهو يتناسب مع ما سلكه صاحب الكفاية ﷺ على اختلاف بينهما ، وسيأتي مزيد توضيح تحت عنوان « الجمل الإنشائية » .

وأما المراد من الإخبار فهو الكشف باللفظ عن ثبوت المؤدىٰ في ظرفه ووعائه الخارجي أو الذهني ، علىٰ ان يكون قصد الكشف والحكاية عن ذلك دخيلاً في صدق الإخبار ، ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « الجمل

الخبرية ».

الإنصراف

هو انسباق بعض أفراد الطبيعة الى الذهن عند اطلاق لفظ الطبيعة ، أو قل هو انسباق معنىً معيَّن من اللفظ للذهن رغم انَّ المدلول الوضعي للفظ يتسع لأكثر مما هو المنسبق منه . وهو علىٰ قسمين :

القسم الاول : الإنصراف المستقر ، وهو الذي يوجب انسلاب الظهور عن الإطلاق واستقراره مع الأفراد أو الحصص المنصرف اليها أو يُوجب اجمال المراد من اللفظ ، وهل المراد هو المدلول الوضعي على سعته أو خصوص الأفراد والحصص المنصرف اليها مما هو مشمول للمدلول الوضعي للفظ ، فيكون القدر المتيقن من المراد هو المعنىٰ المنصَرف اليه .

القسم الثاني : هو الإنصراف البدْوي والذي يزول بالتأمّل ولا يؤثر على الظهور في الإطلاق .

ولا إشكال كبروياً في لزوم الإعتناء بما يقتضيه القسم الاول من الإنصراف ، كما لا إشكال في عدم تأثير الإنصراف البدوي على الظهور في الإطلاق ، نعم وقع النزاع بين الأعلام في تحديد موارد الإنصرافين ، فالنزاع إذن بين الأعلام صغروي .

ثم انَّ تحديد موارد كلٍ من الإنصرافين يتم عادة بواسطة البحث عن مناشئ الإنصراف ، وذلك لأنَّ الإنصراف وجداني لا يقع محلاً للنزاع ، فتحديد مناشئ الإنصراف هو الوسيلة التي يتوسل بها لغرض التعرُّف على انَّ الإنصراف الوجداني هل هو من قبيل الإنصراف الاول أو هو من قبيل الإنصراف الثاني .

ولا بأس باستعراض بعض المناشئ المذكورة عند الأعلام لملاحظة ما تقتضيه من نحوي الإنصراف .

المنشأ الاول : هو غلبة وجود بعض أفراد الطبيعة خارجاً ، وهذه الغلبة لها مراتب ، فقد يكون ما يقابل الأفراد الغالبة موجوداً ومألوفاً أيضاً ، وقد يكون ما يقابلها نادراً ، وقد يكون معدوماً .

وواضح انَّ المرتبة الاولىٰ لا يكون

الإنصراف معها موجباً لاستقرار الظهور مع المنصرَف اليه بل يبقىٰ الظـهور فـي الإطـلاق عـلى حـاله ، وذلك لأنَّ هـذه المرتبة من الغلبة لم توجب نشوء علاقة بين اللفظ وبين الأفراد الغالبة ، بل يبقىٰ اللفظ الدال على الطبيعة بمعناها السعي مـحتفظاً بـصلاحيته للـدلالة عـليها ، والعلاقة التي نشأت بواسطة الغلبة فـي الوجود انَّما هو بين واقع الطبيعة وبـين الأفراد الغـالبة ، بـمعنىٰ انَّ هـذه الغـلبة أوجبت أُنساً ذهنياً بـين الأفـراد الغـالبة الوجود وبين واقع الطبيعة ، وهذا الأُنس الذهني ليس مـن الوثـاقة والإسـتحكام بحيث يُوجب التصرُّف فـي دلالة لفـظ الطبيعة وتضييق دائرة مدلوله .

ومن هنا فالإنصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الغلبة ليس إلّا انصرافاً بدوياً يزول بمجرَّد الإلتفات الىٰ انَّ دلالة اللفظ علىٰ الطـبيعة بـمعناها السـعي لم تـتأثر بهذا الأُنس الذهني .

وأما المرتبة الثالثة بل وكذلك الثانية فلا يـبعد ان يكـون الإنـصراف النـاشئ عنها مـوجباً لعـدم انـعقاد الظـهور فـي الاطلاق ، فهو وان وقـع التشكـيك فـي ايجاب هذا الإصراف لاستقرار الظـهور في المنصرف اليه إلّا انَّ صلاحيته للمنع عـن الظـهور فـي الإطـلاق يـصعب التشكيك فيها ، وذلك لوثاقة واستحكام العلاقة بين الافـراد الغـالبة وبـين واقـع الطـبيعة بـحيث أوجـبت هـذه الوثـاقة انـحداث خـللٍ فـي العـلاقة بـين لفـظ الطبيعة وبين مدلوله السعي ، ولذلك لو أراد المتكلِّم الإطلاق من لفـظ الطـبيعة فإنه يحتاج الى نصب قرينة غـير قـرينة الحكمة للدلالة على إرادة الاطلاق وإلّا لكان مجازفاً بغرضه .

المنشأ الثاني : كثرة استعمال اللفظ الدال على الطبيعة في بعض أفرادها مع نصب قرينة علىٰ ذلك . وهذه الكثرة لها مراتب أيضاً ، فقد تكون كثرة الإستعمال موجبة لانتقال اللفظ مـن مـعناه والذي هو الطبيعة بسعتها الى حصص خـاصة مـنها ، فـيكون المـعنىٰ الاول مـهجوراً وتكون كثرة الإستعمال موجبة للـوضع التعيُّني في الثاني .

وهـنا لا إشكـال فـي انَّ الانـصراف النـاشئ عـن هـذه المـرتبة مـن الكـثرة مـوجباً لانـعقاد الظـهور فـي المـعنى

المنصرف اليه دون المعنىٰ الاول ، وذلك لأنَّ هذه المرتبة من الكثرة أوجبت استئناساً ذهنياً شديداً بين اللفظ والمعنى الثاني بحيث نشأ عن هذا الإستئناس تبدُّل دلالة اللفظ .

ولا يخفىٰ عليك انَّ هذه العلاقة المستوثقة لم تنتج عن العلاقة بين الصورة الذهنية للطبيعة والأفراد الخارجية باعتبار غلبة وجودها ، وذلك لإمكان ان لا تكون الأفراد التي استعمل اللفظ فيها بالخصوص هي الأفراد الغالبة الوجود ، إذ يمكن ان تكون مساوية من حيث الوجود للأفراد الأُخرىٰ للطبيعة .

فالعلاقة إذن نشأت عن الإستئناس الواقع بين نفس اللفظ والافراد التي غلب استعماله فيها . ومن هنا يصح للمتكلم ان يتكل على هذا الإنصراف لو كان مريداً للافراد الخاصة ولا يصح منه التعويل على السعة اللفظية لو كان مريداً للإطلاق .

والمرتبة الثانية لكثرة الإستعمال هي الموجبة لنشوء وضع ثان للفظ فيكون اللفظ بذلك من المشتركات اللفظية ، وحينئذٍ لا يمكن استظهار أحد المعنيين من اللفظ مالم ينصب المتكلم قرينة على إرادة أحدهما .

فالإنصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الكثرة في الإستعمال منع عن انعقاد الظهور في الإطلاق وان كان لم يوجب انعقاد الظهور في المعنى الثاني المنصرف اليه ، والسرُّ في صلاحية هذا الانصراف للمنع عن الظهور في الاطلاق هو ماذكرناه من ان الكثرة في الإستعمال أوجبت نشوء استئناس ذهني بين نفس اللفظ والمعنى الثاني ، وهذا ما أوجب التعتيم على المدلول ، وبه يفقد اللفظ صلاحيته للدلالة على المعنىٰ الاول .

وبتعبير آخر : انَّ استظهار الإطلاق من اللفظ منوط بمقدمات الحكمة والتي منها صلاحية اللفظ لعروض الاطلاق عليه ، ونحن في المقام لا نُحرز هذه الصلاحية بعد ان كان المعنىٰ الثاني ـ والذي لا يصلح لأن يعرض عليه الإطلاق ـ مأنوساً من اللفظ بنحو تكون دلالة اللفظ عليه وضعيَّة تعيُّنية ، فهو والمعنىٰ الاول يشتركان في وضع اللفظ

للدلالة عليهما ، غايته انَّ دلالة اللفظ على المعنىٰ الثاني نشأ عن الوضع التعيُّني .

وأما المرتبة الثالثة لكثرة الإستعمال فهي التي لا توجب النقل ولا تُوجب الإشتراك لكنَّها تستوجب نشوء علاقة بين اللفظ وبين بعض حصص الطبيعة ، هذه العلاقة تبلغ حدَّاً من الإستيثاق تكون معه صالحة للقرينية ، ومن هنا يكون الإنصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الكثرة الإستعمالية مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق ، وان كان لا يقتضي الظهور في المعنىٰ المنصرف اليه .

ومن مناشئ الانصراف مناسبات الحكم والموضوع وكذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب ، وهذا ما سيتم بيانه في محله ان شاء الله تعالى .

الإنعكاس في التعريف

وهو أحد الشرائط المذكورة للتعريف في علم المنطق ، بمعنىٰ انَّ التعريف لا يكون تاماً إلّا أن يتوفر على مجموعة من الشرائط منها الإنعكاس .

والمراد منه جامعية التعريف لتمام أفراد وخصوصيات المعرَّف ، فمتى ما كان التعريف قاصراً عن الشمول لبعض أفراد أو خصوصيات المعرَّف فهذا يعني انَّه غير منعكس .

انقلاب النسبة

مورد البحث في مسألة انقلاب النسبة هو مالو وقع التعارض بين أكثر من دليلين وكانت النسب بينهم متفاوتة وتختلف باختلاف كيفية ملاحظة العلائق بينهم ، فحينما تلحظ الأدلة في عرض واحد تكون النسب بينهم مغايرة عمَّا لو لوحظ دليلان منهم ـ مثلاً ـ في عرض واحد ثم لوحظت النسبة بين أحدهما والدليل الثالث بعد ملاحظة النتيجة المتحصلة عن النسبة بين الدليل الاول والدليل الثاني .

فالمراد من انقلاب النسبة هو تبدُّل النسبة عند ملاحظتها بين أحد الدليلين والدليل الثالث في طول ملاحظة النسبة بين الدليلين الأولين تبدلها عمَّا كانت عليه عند ملاحظة الأدلة الثلاثة في عرض واحد .

والنزاع الواقع بين الأعلام هو في كيفية ملاحظة الأدلة المتعارضة ، فهل تلاحظ تمام الأدلة في عرض واحد أو تلاحظ النسبة بين الدليلين الأولين وبعد تقرُّرها يلاحظ الدليل الثالث مع الدليل الاول المراعىٰ معه علاقته بالدليل الثاني ، وعندها تنقلب النسبة عما لو لوحظت الأدلة في عرض واحد .

مثلاً : لو ورد دليل مفاده « تصدق على الفقراء » وورد دليل آخر مفاده « لا تتصدَّق على الفقير الفاسق » وورد دليل ثالث « لا تتصدق على الفقير الشاب » .

فحينئذٍ لو لاحظنا الأدلة في عرض واحد لاقتضت تلك الملاحظة تقييد الدليل الاول بالثاني والثالث ، فيكون حاصل الجمع بين هذه الأدلة هو وجوب التصدُّق على الفقير غير الفاسق وغير الشاب ، وذلك لأنَّ النسبة بين الدليل الاول والدليل الثاني هي العموم المطلق وكذلك النسبة بين الدليل الاول والثالث .

أمَّا لو لاحظنا النسبة بين الدليل الاول والدليل الثالث بعد ملاحظة النسبة بنى الدليل الاول والثاني ومراعاة تلك النسبة حين ملاحظة العلاقة بين الدليل الاول والثالث فإنَّ النسبة تنقلب من العموم المطلق الى العموم من وجه ، وذلك لأن حاصل الجمع بين الدليل الاول والثاني هو وجوب التصدُّق على الفقير العادل ، وعندئذٍ لو لاحظنا النسبة بين الفقير العادل والفقير والشاب لوجدنا أنَّها العموم من وجه .

فمورد الافتراق في الدليل الاول هو الفقير العادل الشيخ ، حيث يكون مشمولاً للدليل الاول ولا يكون مشمولاً للدليل الثالث ، ومورد الافتراق في الدليل الثالث هو الفقير الشاب الفاسق حيث يكون مشمولاً للدليل الثالث ولا يكون مشمولاً للدليل الاول ، ومورد الإجتماع بين الدليلين الاول والثالث هو الفقير الشاب العادل ، فمقتضى الدليل الاول هو وجوب التصدُّق عليه ومقتضىٰ الدليل الثالث هو حرمة التصدُّق عليه .

ونذكر مثالاً آخر ليكون المطلب أكثر وضوحاً : إذا ورد دليلان بينهما عموم من وجه وكان أحدهما مخصَّص بدليل ثالث ، فلو لوحظت الأدلة في

عرض واحد فإنَّ النتيجة هي استحكام المعارضة بين العامين من وجه في مورد الإجتماع وتخصيص الدليل الذي له مخصَّص بمخصِّصه .

أما لو خصَّصنا الدليل الذي له مخصَّص بمخصِّصه ثم لاحظنا نسبته بعد تخصيصه مع الدليل الآخر فإنَّ النسبة سوف تنقلب الى العموم المطلق .

مثلاً : لو ورد دليل مفاده استحباب اكرام الفقراء وورد دليل آخر مفاده حرمة اكرام الفساق ، وورد دليل ثالث مفاده وجوب اكرام الفقراء العدول . فإنَّه تارة نلاحظ الأدلة الثلاثة في عرض واحد ، وحينئذٍ يقع التعارض بين الدليل الاول والدليل الثاني في مادة الإجتماع وهي « الفقراء الفساق » ، فمقتضىٰ الدليل الاول هو استحباب اكرامهم لكونهم فقراء ، ومقتضىٰ الدليل الثاني هو حرمة اكرامهم لكونهم فساقاً ، ونخصِّص الدليل الاول بالدليل الثالث بقطع النظر عن علاقة الدليل الاول بالثاني .

أما لو لاحظنا النسبة بين الدليل الاول مع الدليل الثالث وخصصنا الدليل الاول بالثالث ثم لاحظنا العلاقة بين الدليل الاول ـ بعد التخصيص ـ وبين الدليل الثاني فإنَّ النسبة بينهما سوف تنقلب وتصبح من العموم المطلق ، وذلك لأنَّ النتيجة الحاصلة من ملاحظة العلاقة بين الدليل الاول والثالث هي استحباب إكرام الفقراء إلّا أن يكونوا عدولاً فإنَّه يجب ، وهذا معناه انَّ مفاد الدليل الاول هو استحباب اكرام الفقراء الفساق ، وحينئذٍ تكون نسبته الى الدليل الثاني هي العموم المطلق أي انَّ الدليل الاول أخص مطلقاً من الدليل الثاني ، إذ انَّ مفاد الدليل الثاني هو حرمة اكرام الفساق ، فيكون حاصل الجمع بينهما هو حرمة إكرام الفساق إلّا الفقراء منهم .

وبعد اتضاح المراد من انقلاب النسبة وماهو محل النزاع بين الاعلام نقول : انَّ صاحب الكفاية ﷺ ذهب الى عدم انقلاب النسبة وانَّ الأدلة المتصدية لعلاج موضوع واحد تلاحظ في عرض واحد ويكون المتبع هو ما تقتضيه تلك النسبة الملحوظة في عرض واحد ، وذلك لعدم وجود ما يُبرِّر ملاحظة

النسبة بين دليلين ثم ملاحظة أحد الدليلين بعد تخصيصه مثلاً مع الدليل الثالث ، فإنَّ الثابت بحسب ما تقتضيه طريقة أهل المحاورة هو ملاحظة الظهورات الاوليَّة لتمام الأدلة في عرض واحد وانَّ القرائن المنفصلة لا تهدم الظهور ، ولذلك التُزم بأنَّ العام حجة في الباقي .

وبيان ذلك : انَّه حينما يرد دليل مفاده « استحباب النفقة على الأقرباء » و « حرمة النفقة على الفساق » و « وجوب النفقة على الأولاد الصغار » فأيُّ مبرِّر يقتضي تقديم ملاحظة الدليل الاول مع الدليل الثالث ومن ثم تخصيص الاول بالثالث ، ثم ملاحظةالاول بعد تخصيصه مع الثاني ، ولماذا لا تلاحظ الأدلة الثلاثة في عرض واحد فتكون النتيجة هي استحكام التعارض في مورد الإجتماع وهو القريب الفاسق فيلتزم بالترجيح أو التخيير وفي نفس الوقت نلتزم بوجوب النفقة على الأولاد الصغار » لعدم وقوعه طرفاً في المعارضة وعندئذ يكون حاصل الجمع هو وجوب النفقة على الاولاد الصغار واللذين هم من الاقرباء واستحباب النفقة على الاقرباء غير الفساق ، وأما القريب الفاسق فحكمه تابع لما هو المبنىٰ من الترجيح أو التخيير فإنْ كنا نبني على الترجيح وكان الراجح هو الدليل الاول فإن المتعيَّن حينئذ هو استحباب النفقة على القريب الفاسق وان كان الراجح هو الدليل الثاني يكون المتعين هو حرمة النفقة على القريب الفاسق وان لم يكن ثمة مُرجح لاحد الدليلين الاول والثاني فالنتيجة هي التساقط والرجوع الى الاصل العملي إن لم يكن ثمة عموم فوقاني .

ودعوىٰ انَّ الدليل الثالث يكون قرينة على الدليل الاول لأنَّه أخص منهمطلقاً غير مسموعة ، وذلك لأن الدليل الثالث انَّما هو قرينة منفصلة ، والقرينة المنفصلة لا تهدم الظهور ، فعليه يبقىٰ الاول ظاهراً في العموم ، وهذا ما يوجب بقاء النسبة بينه وبين الدليل الثاني العموم والخصوص من وجه .

وفي مقابل ماذهب اليه صاحب الكفاية ﷺ ذهب جمع من الأعلام الى

انـقلاب النسـبة واسـتدلَّ لهـم السـيد الخوئي ﵀ بما حاصله : انَّ الثـابت فـي محلِّه هو انَّ القرائن المـنفصلة تكشـف عمّا هو المراد الجدِّي فإذا ورد دليل عام ثـم ورد بـعد ذلك دليـل خـاص فـإنَّه يكشف عـن انَّ العـموم لم يكـن مـراداً جدّاً مـن أول الأمـر . ومـن الواضـح انَّ الحجيَّة الثـابتة للـظهور انَّـما هـي ثـابتة لخـصوص مـا تـقتضيه الإرادة الجـدِّية للمتكلِّم ، وعندئذٍ لا يمكن ان يعارض دليل ثالث عام بهذا الدليل العام ، وذلك لعدم كونه مراداً جدَّاً ، أي انَّه غير حـجة في العـموم ، وغـير الحـجة لا يـعارض مــاهو حـجَّة ، نـعم هــو حـجَّة فـي الخصوص بـاعتبار انَّ الخـصوص هـو المراد الجدي للمتكلِّم .

والخـصوص حـينما يـلاحظ مـع الدليل الثاني العام تنقلب النسبة عمَّا لو كانت الملاحظة للنسبة بين العـام قـبل التخصيص والدليل الثاني العام .

إذن لمَّا كان الدليل الصـالح لوقـوعه طرفاً في المعارضة هـو الدليـل الحـجة فـهذا يـقتضي تـخصيص العـام قـبل ملاحظة علاقته بالدليل الثالث ، وهذا ما ينتج انقلاب النسـبة أي تـبدلها عـما لو لوحظت الادلة في عرض واحد .

الإنقياد

المــراد مــن الانــقياد هــو الطـاعة الإعتقادية مع اتفاق عدم الأمـر واقـعاً ، وذلك فـي مـقابل التـجرِّي والتـي هـي المعصية الإعتقادية ، بمعنىٰ انَّ المكلف حينما يكون بصدد الإتـيان بـما يـعتقد كونه مطلوباً للمولىٰ ويتفق عدم مطابقة اعتقاده للواقع يكون بذلك منقاداً ، وهذا في مقابل التـصدي لمـخالفة مـا يـعتقد لزوم الإلتزام به شـرعاً مـع اتـفاق عـدم مطابقة معتقده للواقع ، فإنَّه عندئذٍ يكون متجرياً .

فالتجري هو مخالفة ما يعتقد لزومه شــرعاً مــع مـنافاة المـعتقد للـواقـع ، والإنقياد هو موافقة ما يعتقد مـطلوبيته شرعاً مع منافاة المعتقد للواقع ، على انَّه يمكن ان يقال انَّ دائرة الانقياد أوسع من دائــرة التــجري ، وذلك لأنَّ الانــقياد يصدق في حالة التـصدِّي لمـوافـقة مـا يحتمل مطلوبيته شرعاً ، وهذا بـخلاف التـجري فـإنَّه لا يـصدق إلّا فـي حـالة

المخالفة لما يعتقد لزومه شرعاً ، نعم التجري لا يختص بحالات المخالفة لما هو مقطوع اللزوم بل يشمل المخالفة لما قامت الحجة الشرعية على لزومه .

فحينما يكون مقتضى الإستصحاب أو الإشتغال هو اللزوم فإنَّ مخالفة المكلف لما هو مقتضىٰ الاستصحاب يُعدُّ تجرياً لو اتفق عدم مطابقة مؤدىٰ المنجِّز الشرعي للواقع ، وهذا بخلاف الإنقياد فإنَّه لو كان الجاري في موردٍ من الموارد أصل البراءة المقتضية للسعة إلّا انَّ المكلف وبسبب احتماله للمطلوب الشرعي عمل بما هو مقتضىٰ احتماله فإنَّه يُعدُّ منقاداً .

وكيف كان فالإنقياد يكشف عن حسن سريرة المنقاد ، وهل يستحق المثوبة على ذلك أو لا ؟

يحتمل عدم الإستحقاق ، وذلك لأن الثواب مترتب علىٰ موافقة المأتي به للامر المولوي . كما يُحتمل الاستحقاق للثواب ، وذلك لأن بناء العقلاء قاضٍ بترتب الثواب بمجرَّد كون العبد في مقام الجريان على وفق ما تقتضيه عبوديته لمولاه . ومن هنا ذهب جمع من الأعلام الى استحقاق المكلَّف للمثوبة على الانقياد ومنهم الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية رحمهما الله .

إيجادية المعنىٰ الحرفي

ذهب المحقق النائيني رحمه الله الى انَّ المعاني الحرفية معانٍ إيجادية . ومقصوده انَّ المعاني الحرفية ليست استقلالية وليس لها تقرُّر في عالم المفهوم بل انَّ وجودها منوط بوقوعها في اطار مركب لفظي ، فهي نظير الأعراض من جهة انَّها وجودات غير مستقلة ولا يكون لها وجود إلّا في إطار موضوع ، وافتراض وجود عرضٍ في غير موضوع مستحيل ، فوجوده متقوم دائماً بوجود موضوعه .

وهكذا الكلام في المعاني الحرفية فإنَّها وجودات منوط وجودها بوقوعها في اطار مركبات لفظية وهذا هو شأنها مطلقاً ، فليس من وعاء من الاوعية تكون فيه الحروف وجودات مستقلة ، ولها تجد انَّ اطلاقها بصورة مستقلة عن المركب اللفظي لا يُعبِّر عن أيِّ معنىً ، فلا ينخطر من اطلاقها أيُّ مضمون ،

وهذا كما أفاد المحقق النائيني ﷺ ناشئ عن نقصانٍ في ذاتها ، فعدم استقلاليتها ليس ناشئاً عن لحاظها لحاظاً آلياً فحسب بل لكونها وجوداً ناقصاً متدليّاً ومتقوماً بالغير كما هو الحال في الوجودات العرضية كالمقولات التسع .

والفائدة المناطة بالوجودات الحرفية هي الربط بين المفاهيم الإسمية المستقلّة ، وذلك لأنَّ المفاهيم الإسمية مفاهيم متباينة في نفسها من جهة ، ومن جهة اخرىٰ انَّ المفاهيم الاسميَّة مفاهيم استقلالية ومتقرِّرة في عالم الذهن ، ومن هنا لا يتأتىٰ للاسماء ايجادها بعد ان كانت اخطارية أي مستقلّة ومتقرِّرة لافي موضوع .

وبتعبير أدق : انَّها ليست من الوجودات الربطية حتى تتأهل للايجادية ، فلابدَّ لايجادها من معانٍ ربطية تؤلف بين هذه المعاني المتباينة والمتقرِّرة في نفسها في الذهن ، وهذا ما تتصدىٰ المعاني الحرفية لايجاده .

ومن هنا كانت المعاني الحرفية ايجادية أي انها تُوجد الربط بين المفاهيم الإسمية المستقلة والمتباينة والتي يستحيل ان تنوجد بواسطة الاسماء والتي تتمحض وظيفتها في ابراز المعاني المستقلة المتباينة والفاقدة للرابط الذاتي فيما بينها ، فلابدَّ من وجود روابط بين هذه المعاني المستقلة ، وليس ثمة وجودات ربطية سوىٰ ما ينخلق بواسطة المعاني الحرفية .

على انَّ المعاني الحرفية ـ كما ذكرنا ـ يستحيل أن يكون لها نصيب من الوجود غير الوجود الربطي ، إذ لو افترضت استقلالية لكانت مفتقرة الى وجودٍ ربطي وليس سوى الاسماء وقد افترضناها استقلالية . ومن هنا يتمحض وجودها بالوجود الربطي التعلُّقي ، وهذا ما أهَّلها لايجاد الربط بين المعاني الاسميَّة .

فكلمة « في » وُضعت لإيجاد معنىً ربطي بين الظرف ومظروفه ولولاها لما كانت بين المعنيين الإسميين المستقلين « الظرف والمظروف » أيَّةُ رابطة ، وهكذا كلمة « من » إذ انَّها وُضعت لإيجاد الربط بين المبتدأ به والمبتدأ منه .

علىٰ انَّ ذلك لا يختص بالمعاني

الحرفية النسبية مثل « من ، في ، الباء » بل يشمل المعاني الحرفية غير النسبية مثل حروف النداء والتمنِّي والترجِّي ، فحرف التمنِّي يربط بين المتمنِّي ـ بصيغة الفاعل ـ والمتمنَّىٰ وهو متعلَّق التمنِّي .

وبما بيناه اتضح انَّ المعاني الحرفية معان ربطية لا استقلال لها في عالم المفاهيم بل وفي تمام العوالم ، فهي متقومة دائماً بالمركبات ولا وعاء لها سوىٰ ذلك ، وتتمحَّض وظيفتها في ايجاد الربط بين المعاني الإسمية المستقلَّة .

وهذا ما عبَّرت عنه الرواية المنسوبة لأمير المؤمنين على ابن أبي طالب عليه السلام « انَّ الحرف ما أوجد معنىً في غيره ».

حَرْفُ ٱلبَاءِ

حرف الباء

البَداء

البداء في اللغة بمعنىٰ الظهور ، يقال « بدالي أمر » أي ظهر بعد خفائه أو بعد ان لم يكن ظاهر .

والبداء بهذا المعنىٰ مستحيل علىٰ الله تعالى ، إذ لا يتفق ذلك إلّا لمن يجوز عليه الجهل وهو تعالىٰ منزَّه عن النقص فهو الكمال المطلق الغير المتناهي ، واذا كان كذلك فهو عالم بكلِّ شيء ولا تخفىٰ عليه خافية في الأرض ولا في السماء يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو عليم بذات الصدور .

فليس ثمة عالم من العوالم إلّا وهو تعالىٰ محيط به ومطلع عليه ، على انَّ علمه تعالىٰ أزلي بأزلية ذاته المقدسة ، هذا ما عليه الإمامية « رفع الله شأنهم » .

وأما قولهم بالبداء فليس المقصود منه الظهور بعد الخفاء ، إذ انَّهم مجمعون قاطبة ودون استثناء على استحالة ذلك علىٰ الله تعالىٰ ، فما نُسب اليهم من المصير الى هذا القول محض افتراء وإرجاف فهذه كتبهم تعبِّر عن فساد هذه النسبة ، والى الله المشتكىٰ ربنا « ان كنت قلته فقد علمته تعلم مافي نفسي ولا أعلم مافي نفسك » .

والبداء الذي تقول به الامامية انَّما هو الإظهار بعد الإخفاء ، والتعبير عن ذلك بالبداء انَّما هو مجرَّد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح . ومنشأ الاصطلاح عليه بالبداء هو علاقة المشاكلة ، والتي تعني ـ كما ذكر علماء البديع ـ « ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً » .

كما في قوله تعالىٰ : ﴿ **ومكروا ومكر**

الله والله خير الماكرين ﴾[٣١] ، فإنَّ نسبة المكر الىٰ الله تعالىٰ ليس بمعنىٰ المكر المنسوب الى الكفار والذي يستبطن معنىٰ الخديعة ، إذ هو تعالى منزَّه عنها ، فالمكر المنسوب الى الله تعالىٰ يعني الغلبة والقهر ، وانَّما جيء بلفظ المكر لغرض المشاكلة بمعنىٰ انَّه استعاض عن لفظ الغلبة والقهر أو ما يراد فهما بلفظ المكر لمناسبته ومشاكلته للفظ المكر المستعمل ـ في صدر الآية الشريفة ـ في معناه الحقيقي .

هذا فيما تكون فيه المشاكلة تحقيقية ، وقد تكون تقديرية كما في قوله تعالى : **﴿ ليميز الله الخبيث من الطيب ﴾**[٣٢] ، فإنَّ تمييز الخبيث من الطيب منوط بالإمتحان ، وهذا يعني الجهل بالواقع قبل الإمتحان ، وهو مستحيل علىٰ الله تعالىٰ ، إلّا انَّ استعمال لفظ التمييز هنا للمشاكلة التقديرية حيث لم يذكر لفظ التمييز بمعناه الحقيقي في نفس الكلام إلّا انَّه مقدَّر بمعنى انَّ المولى أراد تقريب المعنىٰ المراد عنده تعالى بالمعنىٰ المألوف للتمييز وهو المعنىٰ المناسب للإنسان .

واستعمال لفظ البداء في الإبداء من قبيل المشاكلة التقديرية ، والتي هي مجرَّد استبدال لفظ بلفظ دون ان يكتسب المعنىٰ الذي استعمل اللفظ فيه مجازاً ما يعبِّر عنه المعنىٰ الحقيقي للفظ ، غايته انَّ هذا اللفظ لمَّا كان مألوفاً أكثر ومعناه الحقيقي أقرب للفهم اُتّخذ هذا اللفظ معبراً وطريقاً لإفهام المعنىٰ الآخر الادق والذي هو الإبداء .

علىٰ انَّ هذا الإستعمال لسنا مختصين به بل ذكر في روايات السنة أيضاً ، فقد نقل البخاري في صحيحه باسناده عن أبي عمرة انَّ أبا هريرة حدَّثه انَّه سمع رسول الله ﷺ يقول « انَّ ثلاثة في بني اسرائيل أبرص وأعمىٰ وأقرع بدا لله عز وجل أن يبتليهم ... »[٣٣] .

وكيف كان فالمراد من البداء هو انَّ المشيئة الالهيَّة اقتضت تدبير بعض الامور علىٰ أساس القابلية للتغيّر أو التقديم والتأخير وربط بعض المقدرات بأُخرىٰ بنحو التعليق ، علىٰ انَّه تعالىٰ مطلع من الأزل على المتقدم منها من المتأخر وعلىٰ انَّ المعلَّق منها هل سيتم لتحقق المعلَّق عليه أو انَّه لن يتم لأنَّ

المعلَّق عليه لن يتحقق.

فالمحو والإثبات والتغيير والتأخير والتقديم والتعليق لا يتنافىٰ مع علمه بما ستصير اليه الامور، وانَّما اقتضت حكمته وشاءت إرادته تدبير خلقه بهذا النحو من التدبير «**لا يُسأل عمَّا يفعل**».

وقد دلَّت على هذا النحو من المشئية آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿**وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا**﴾[٣٤]، ﴿**ولو انَّ أهل القرى آمنوا لفتحنا عليهم بركات من السماء**﴾[٣٥]، ﴿**انَّ الله لا يغيِّر ما بقوم حتىٰ يغيروا ما بأنفسهم**﴾[٣٦]، ﴿**ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم**﴾[٣٧]، ﴿**فلما أسفونا انتقمنا منهم**﴾[٣٨]، ﴿**اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به**﴾[٣٩]، ﴿**من كان يريد العاجلة عجَّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد**﴾[٤٠]، ﴿**ولئن أخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه**﴾[٤١]، ﴿**وما يُعمَّر من معمَّر ولا ينقص من عمره إلّا في كتاب**﴾[٤٢].

فالبركات المنفتحة عن السماء والنصر الذي يؤيد الله به أنصاره والنور المفاض عن الله تعالىٰ على المؤمنين وتعجيل الخير بدلاً عن تأخيره وتأخير العذاب بدلاً عن تعجيله كلها مظاهر للقدرة الالهية والتي هي مكنونة في مخزون علمه، غايته انَّ حكمته اقتضت التعجيل أو التأخير أو التعليق.

فالتعبير عن ذلك بالبداء نشأ عن انَّه تعالىٰ يظهر مشيئته لعباده فيظهر لهم ما كان خفياً عنهم، فقد يعدهم بالنصر فيؤخره عنهم لأنَّ مشيئته اقتضت تعليق النصر علىٰ التوكل على الله، فلمَّا خلت نفوسهم عنه أخَّر النصر عنهم، فتظهر لهم مشيئته في التأخير بعد ان لم تكن ظاهرة لهم لوعده ايَّاهم بالنصر، وهذا لا يستلزم الكذب لانَّه علَّق وعده بالنصر على التوكل وهم قد خلو منه وقد لا يصرِّح بالمعلَّق عليه لمصلحة اقتضتها حكمته البالغة.

ويُعبَّر عن هذا النحو من القضاء ـ في تمام الموارد التي ذكرناها ـ بالقضاء غير المحتوم وبالقضاء الموقوف، وهو

المقصود من لوح المحو والإثبات المستفاد من الآية الكريمة ﴿ **يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب** ﴾[٤٣].

وقد دلَّت على البداء بهذا المعنىٰ روايات كثيرة من طرقنا :

منها : ما عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة الى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالىٰ في تلك السنة ، فإذا أراد الله ان يُقدِّم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أمر الملك ان يمحو ما يشاء ثم أثبت الذي أراده ، قلت : وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله ، قال : نعم ، قلت : فأي شيء يكون بعده ، قال : سبحان الله ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك وتعالى »[٤٤].

ومنها : ما عن علي بن ابراهيم أيضاً في تفسيره عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام عند تفسير قوله تعالى : ﴿ **فيها يفرق كل أمر حكيم** ﴾ أي يُقدِّر الله كل أمر من الحق ومن الباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشيئة ، يقدِّم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الآجال والارزاق والبلايا والأعراض والأمراض ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء »[٤٥].

فالمراد من البداء هو انَّ لله تعالىٰ المشيئة فيما يقضيه ويُقدِّره ، إلّا انَّ ذلك لا يعني ان مشيته التي قد تقتضي التقديم أو التأخير أو عدم وقوع المعلَّق عند عدم وقوع المعلَّق عليه نشأت عن عدم علمه بمجاري الامور حيث يظهر له بعد ذلك انَّ الأوفق هو تقديم ما قدَّر تأخيره أو تأخير ما قدَّر تقديمه ، وانما مشيئته اقتضت تدبير خلقه بهذا النحو من التدبير .

ولهذا أكدت الروايات على هذا المعنىٰ :

منها : ما رواه الصدوق في إكمال الدين باسناده عن أبي بصير وسماعه عن أبي عبد الله عليه السلام : « من زعم انَّ الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمسِ فابرأوا منه »[٤٦].

ومنها : ما رواه العياشي عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام يقول : « انَّ الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء

ويثبت ما يشاء وعنده ام الكتاب ، وقال فكلُّ أمرٍ يريده الله فهو في علمه قبل ان يصنعه ليس شيء يبدو له إلّا وقد كان في علمه ، انَّ الله لا يبدو له من جهل »(٤٧).

هذا هو مراد الإمامية من البداء ، والطعن عليهم انما جاء من عدم فهم مرادهم ومع انفهمامه لا معنىً لعرض أدلتهم ومن أراد فليراجع .

البراءة

وهي احدىٰ الاصول العملية الجارية في ظرف الشك في التكليف الواقعي ، وبها تتحدَّد الوظيفة العملية للمكلَّف تجاه التكليف المشكوك دون ان يكون لها كشف عن الحكم الواقعي .

والوظيفة المقررة بواسطة البراءة هي السعة وعدم لزوم امتثال التكليف المشكوك . ومجرىٰ هذا الاصل هو الشبهات البدوية الحكمية والموضوعية فمورد هذا الاصل هو الشك في التكليف لا الشك في المكلَّف به إذ انَّ الثاني مجرىٰ لاصالة الإشتغال ، وسيأتي توضيح ذلك فيما بعد .

ثم انَّ الشك في التكليف والذي هو مجرىٰ لأصالة البراءة ـ أو قل هو موضوع لجريان هذا الاصل ـ يمكن تقسيمه الى ثمانية أقسام كما ذكر الشيخ الانصاري ﷺ ، وذلك لأن الشك تارة يكون في الوجوب وعدمه ، وتارة يكون الشك في الحرمة وعدمها ، وكلّ واحد من القسمين ينقسم الى أقسام أربعة ، إذ انَّ الشك في الوجوب وكذلك الشك في الحرمة تارة ينشأ عن فقدان الدليل وتارة ينشأ عن اجماله وثالثة ينشأ عن تعارض الأدلة وعدم وجود مرجِّح لأحدهما على الآخر ، وقد يكون الشك ناشئاً عن اشتباه الامور الخارجية .

وصاحب الكفاية ﷺ استعاض عن تقسيم أنحاء الشك بإعطاء ضباطة عامة وهي انَّ مجرىٰ أصالة البراءة هو الشك في التكليف وهو يشمل تمام الأقسام المذكورة ، إلّا انَّه استثنىٰ من هذه الاقسام قسماً واحداً لم يرتضِ جريان البراءة في مورده ، وهو مالو كان منشأ الشك هو تعارض النصين حيث يبني هو ﷺ على انَّ المرجع في حالات التعارض هو التخيير اعتماداً على

مجموعة من الروايات .

وأما السيد الخوئي ﷺ فأورد علىٰ الشيخ الانصاري ﷺ بأنَّ مجرىٰ أصالة البراءة ليس منحصراً في هذه الأقسام الثمانية ، إذ قد يكون الشك دائراً بين الوجوب والحرمة والإباحة ، ولا ريب في جريان أصالة البراءة في هذا المورد أيضاً ، وبه تكون الأقسام اثني عشر قسماً ، لأنَّ هذا النحو من الشك ينشأ أيضاً إمَّا عن فقدان الدليل أو إجماله أو تعارض الأدلة أو اشتباه الأُمور الخارجية .

وأما الاخباريون باستثناء الاسترآبادي فالأقسام عندهم منحصرة في خمسة ، وذلك لبنائهم على عدم جريان أصالة البراءة في موارد الشك في الحرمة إلّا أن تكون الشبهة موضوعية .

البراءة الأصلية

المراد من البراءة الأصلية هي « أصالة خلو الذمة من الشواغل الشرعية » كما هو تعبير المحقق الحلّي ﷺ . ويعبَّر عنها بأصالة النفي ، وهي عينها أصالة البراءة الأعم من العقلية والشرعية ، ولهذا تجدهم ـ قدماء الاصوليين ـ يستدلُّون عليها تارة بقاعدة قبح التكليف بما لا يطاق ، وتارة اخرىٰ يستدلون عليها بالروايات .

نعم البراءة الأصليَّة العقلية كانت تصنف في ضمن الادلة العقلية القطعية ، وذلك لأنَّهم كانوا يُرجعون البراءة الأصلية الى استصحاب حال العقل ، وحيث انَّ دليله عندهم هو قاعدة قبح التكليف بما لا يُطاق لذلك كانت البراءة الأصليَّة ـ كاستصحاب حال العقل ـ من الأدلة العقلية القطعية . ثم انَّها بعد ذلك صُنِّفت في ضمن الأدلة الظنية ، وذلك تبعاً للإستصحاب أيضاً حيث انَّة اعتبر من الأدلة الظنية لإفادته الظن ببقاء الحالة السابقة ، فحيث انَّ الحالة السابقة كانت عدم التكليف فإن ذلك يوجب الظن ببقاء الحالة على ماهي عليه .

وكيف كان فأصالة براءة الذمة عن كل تكليف الزامي محتمل لم تكن موضع خلاف على امتداد تاريخ الفقه الامامي وان كان تبلور هذا الاصل لم يكن بالصورة التي هي عليه فعلاً ، نعم فصل الاخباريون في ذلك فقبلوا

بـالبراءة الاصلية فـي مـوارد الشـبهات الوجـوبية وبـنوا عـلى جـريان أصـالة الإحـتياط الشـرعي فـي الشـبهات الحكمية التحريمية .

والمتحصل انَّ البراءة الأصـلية هـي عبارة عن أصالة نـفي الحكـم الإلزامـي المحتمل مالم يقم دليل على إثباته فهي إذن مـن الاصـول النـافية للـتكليف والمـؤمنة عـن العـقاب لو اتـفق ثـبوته واقعاً ولا شأن لها بإثبات حكم ظاهري .

وقد استعرضنا تـاريخ هـذا الاصـل بشيء من التفصيل تحت عنوان « البراءة العقلية » ، كما أوضحنا المراد من قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق تحت عنوان « استصحاب حال العقل » .

البراءة الشرعيّة

وهي البراءة المستفادة بواسطة الأدلة الشرعية وهي الكتاب والسـنة وكـذلك الإسـتصحاب ، فـإنَّ كـبرىٰ حـجية الاسـتصحاب مسـتفادة عـن الشـارع ، ولذلك صحَّ ان يُـعد الإسـتصحاب مـن الأدلة الشرعية على حجيَّة البراءة .

أمَّا الكتاب المـجيد فـقد اسـتدل بـه على البراءة بمثل قوله تعالى ﴿ **ما كـان الله ليضلَّ قوماً بعد إذ هداهم حتىٰ يُبيِّن لهم ما يتقون** ﴾(٤٨) وكذلك قوله تعالىٰ ﴿ **ومـا كـنَّا مـعذبين حـتى نـبعث رسولاً** ﴾(٤٩).

وأما السنة الشريفة فـقد اسـتدلَّ لهـا بـروايـات كـثيرة ، مـنها حـديث الرفـع وحديث السعة وورويات الحل .

وأمـا الاسـتصحاب فـقد ذكـرت له ثلاثة تقريبات :

التـقريب الأول : اسـتصحاب عـدم الجعل الثـابت قـبل الشـريعة ، فـحينما نشك في وجوب شيء أو حرمة شيء ، فإنَّ جعل الوجوب لمَّاكان متيقن العدم ـ قـبل ان يـصدع الرسـول الكـريم ﷺ بالرسالة ـ كـان ذلك مسـتوجباً لجـريان اسـتصحاب عـدم الجـعل فـي ظـرف الشك .

وقـد صـاغ السـيد الخـوئي ﵀ هـذا التقريب بـصياغة اخـرىٰ حـاصلها : انَّ تشريع الاحكام لم يكن دفعياً بـل كـان بنحو التدرُّج ، وعندئذٍ لو وقع الشك في جعل المولىٰ الوجوب على شـيء فـإن لحاظ الصدر الاول من التشريع يُـورث

القطع بعدم جعل الوجوب لهذا الفعل حينذاك فلو وقع الشك بعد ذلك فإنَّه يمكن استصحاب عدم الجعل.

والإيراد على هذا التقريب بأنَّ عدم الجعل الذي كنا على يقين منه انما هو عدم محمولي بمفاد ليس التامة، أي انَّ المتيقن هو عدم وجود جعل لعدم وجود الشريعة، وحينئذٍ لا يكون استصحابه منتجاً للعدم النعتي إلّا بناء على حجيَّة الأصل المثبت، بمعنىٰ انَّ استصحاب عدم الجعل المحمولي ينتج عدم الجعل المحمولي ولازمه عدم الجعل النعتي المنتسب للشريعة، فحينما نشك في ايجاب الشارع لصلاة الجمعة فإنَّ عدم وجوب صلاة الجمعة في الشريعة ليست له حالة سابقة متيقنة حتى تُستصحب، نعم نحن على يقين من عدم وجوب صلاة الجمعة حينما لم تكن شريعة إلّا انَّ ذلك لا ينفع لمعالجة الشك الفعلي، إذ انَّ الشك الفعلي في وجوب صلاة الجمعة انَّما هو شك في عدم الوجوب المنتسب للشريعة والمستصحب انما هو عدم الجعل الثابت قبل الشريعة، نعم لو كنَّا نبني على حجيَّة اللازم العقلي للمستصحب لكان استصحاب عدم الجعل الثابت قبل الشريعة نافعاً، وذلك لأن لازم استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الشريعة هو عدم الوجوب في الشريعة إلّا انَّ الإشكال من جهة عدم حجية اللوازم العقلية للمستصحب.

هذا الإيراد لو تمَّ فإنَّه لا يرد بناء على صياغة السيد الخوئي ﵀ لهذا التقريب، وذلك لافتراض انَّ العدم الذي نحن على يقين منه عدم نعتي، إذ انَّ المفترض هو انَّ اليقين بعدم الجعل منتسب للشريعة لأنه انما كان بلحاظ الصدر الاول من الشريعة حيث لم تُشرَّع فيه أكثر الاحكام. فالمتيقن سابقاً هو عدم الجعل المتصف به الشارع.

التقريب الثاني: هو استصحاب عدم فعلية التكليف والذي كان متيقناً حينما لم يكن المكلَّف بالغاً.

التقريب الثالث: استصحاب عدم فعلية التكليف والذي كان متيقناً حينما لم تكن شروط التكليف متحقّقة، والمراد من الشروط هنا هي الشروط الخاصة بالتكليف المشكوك، كما لو

شك في وجوب صلاة العيد يوم العيد فـإنَّ له ان يستصحب عدم الوجوب المتيقن قبل يوم العيد أي قبل تحقق موضوعه لو كان ثابتاً واقعاً . بمعنى انَّ صلاة العيد لو كانت واجبة لكانت فعلية الوجوب منوطة بتحقق يوم العيد ، فقبل يوم العيد لا يكون وجوب الصلاة فعلياً جزماً فعندما يقع الشك يوم العيد في تحقق الفعليَّة فإنَّه يمكن استصحاب عدم الفعليَّة الثابت قبل يوم العيد .

وقد استدلَّ أيضاً لحجيَّة البراءة بالإجماع ، وذكرت للإجماع على حجية البراءة ثلاثة تقريبات :

التقريب الأوّل : هو دعوىٰ انَّ الطائفة مجمعة علىٰ انَّ الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري حينما لا يصل للمكلف ، فإنَّ الوظيفة المقرَّرة له حينئذٍ هي البراءة .

وهذه الدعوىٰ وان كانت تامَّة كبروياً إلّا انَّ الإشكال من جهة الصغرىٰ حيث يدعي الإخباريُّون ـ القائلون بعدم جريان البراءة في الشبهات التحريميَّة ـ انَّ الحكم الظاهري بالنسبة لموارد الشك في الحرمة واصل للمكلَّف وهو الاحتياط الشرعي ، ففي كلِّ مورد يشك فيه المكلَّف في حرمة شيء فإنَّ حكمه الظاهري هو الإحتياط الشرعي كما دلَّت علىٰ ذلك الروايات ، وحينئذٍ لا تكون هذه الكبرىٰ الكلية المجمع عليها نافعة لإثبات البراءة في موارد الشبهات التحريمية .

التقريب الثاني : انَّ الطائفة مجمعة على انَّ الحكم الظاهري الثابت في حالات الجهل بالحكم الواقعي هو الترخيص والسعة ، وهذا الإجماع لو تم فإنَّه نافع لإثبات حجية البراءة إلّا انَّ الإشكال فيه من جهة عدم قبول الإخباريين لذلك في حالات الجهل بالحرمة .

التقريب الثالث : هو دعوىٰ الإجماع على قبح المؤاخذة علىٰ ترك تكليف لم يكن معلوماً .

والإشكال على هذا التقريب انَّه معلوم المدركية أو لا أقل انَّه محتمل المدركية ، فلا يكون اجماعاً تعبدياً ، إذ لا يبعد انَّ الإتفاق على قبح المؤاخذة على ترك التكليف غير الواصل ناشئ عمَّا يُدركه العقل من قبح العقاب بلا

بيان ، أو انَّ المنشأ هو البناء العقلائي على ذلك ، بناء على انَّ الحسن والقبح من الآراء المحمودة وليس من مدركات العقل العملي .

البراءة العقليَّة

وهي المستفادة بواسطة ما يُدركه العقل من قبح العقاب بلا بيان ، وهو من مدركات العقل العملي المقتضي لتحديد حق الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا وانَّ مورده يختص بحالات العلم بالتكليف ، ففي كل موردٍ لم يصل التكليف للمكلف وصولاً علمياً فإنَّ المكلَّف مؤمَّن عن العقاب من جهة ذلك التكليف .

والمؤمِّن عن العقاب والمؤاخذة هو ما يُدركه العقل من قبحه حين عدم البيان ، فالمسألة إذن من صغريات قاعدة الحسن والقبح العقليين .

ومن المناسب هنا تقرير ما أفاده السيد الصدر ﷺ في تاريخ هذه القاعدة والتي هي من مهمات المباحث الأصولية ، فقد ذكر السيد الصدر ﷺ انَّ هذه القاعدة لم تكن معروفة بل ولا مذكورة قبل الشيخ المفيد ﷺ وما ذكره الشيخ الصدوق ﷺ من جريان أصالة الإباحة في موارد الشك لا يقتضي اعتماده على هذه القاعدة بل من القريب جداً انَّه عوَّل في ذلك علىٰ الروايات الدالة الإباحة فيكون مراده من الإباحة هي الإباحة الشرعية .

وأما الشيخ المفيد ﷺ وكذلك الشيخ الطوسي ﷺ فكانا يبنيان على خلاف هذه القاعدة ، فقد ذهبا الى التوقف وعدم إدراك العقل للإباحة أو الحظر ، بمعنىٰ انَّهما لا يريان انَّ العقل في حالات عدم إدراك المصلحة أو المفسدة يحكم بالاباحة أو الحظر . ومن هنا رتَّب الشيخ الطوسي ﷺ على ذلك لوزم الإحتياط في مقام العمل وأفاد أنَّ ذلك من مدركات العقل حينما لا يكون ثمة مؤمِّن من الوقوع في المفسدة ، فالعقل يحكم في موردٍ لا يُومن معه من المفسدة بالإحتياط ولزوم التجنُّب عن الخوض فيه ، وهذا انَّما هو في مقام العمل ، وأما انَّ الاشياء على الإباحة أو الحظر فهو مما لا يُدركه العقل .

ثم انَّه بعد ان اعتبر الإحتياط أصلاً

أولياً ذكر انَّ هذا الأصل لا يصح الخروج عنه إلّا ان يقوم دليل شرعي علىٰ الحلية في حالات الشك كما هو كذلك بمقتضىٰ ما وصل من أدلة تقتضي الإباحة أو البراءة الشرعية .

وحتىٰ يتجلّىٰ مبنىٰ الشيخ المفيد والشيخ الطوسي رحمهما الله نقول : انَّه نشأ عن خلاف بين علماء الاصول والذين يبنون على التحسين والتقبيح العقليين ، فهم يذهبون الى انَّ الفعل اذا كان حسنه تاماً ـ بنظر العقل ـ فحكمه الشرعي هو الوجوب ، أما اذا كانت مرتبة الحسن فيه ضعيفة فإنَّ حكمه الإستحباب الشرعي ، وهذا بخلاف مالو كان الفعل قبيحاً ـ بنظر العقل ـ وكان قبحه شديداً فإنَّ حكمه لا محالة يكون الحرمة ، ولو كان القبح ضعيفاً فإنَّ حكمه الكراهة .

وهذه الحالات لا إشكال في إدراك العقل لأحكامها والخلاف انَّما هو في حالةٍ يكون العقل فيها غير مدرك لما عليه الفعل وهل هو ذو مصلحة أو هو ذو مفسدة . وهنا اختلف العلماء فيما يحكم به العقل وهل هو القبح المساوق للحظر أو هو عدم القبح المساوق للإباحة . والشيخ المفيد وكذلك الشيخ الطوسي قالا بالتوقف وعدم إدراك العقل لواحدٍ منهما .

والمتحصَّل انَّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يكن لها ذكر في تلك الحقبة ، وبعد مائة عام من هذه الحقبة جاء الشيخ ابن زهرة رحمه الله وبنىٰ على حكم العقل بالبراءة إلّا انَّه لم يكن يقصد من حكم العقل بالبراءة هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل هو قاعدة قبح التكليف بما لا يُطاق ، وهي لا تتصل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ التكليف بلا بيان ليس من التكليف بما لا يُطاق بعد ان كان التكليف غير المعلوم مما يمكن امتثاله بواسطة الإحتياط المعبَّر عنه بالإمتثال الإجمالي .

والشيخ الأنصاري رحمه الله يفهم من كلام ابن زهرة رحمه الله انَّ التكليف بقصد الإمتثال إذا لم يكن معلوماً تكليف بما لا يُطاق ، إذ انَّه لا يمكن قصد الإمتثال والانبعاث عن الأمر بعد ان كان التكليف غير معلوم ، والإحتياط لا يحقق الامتثال المطلوب بعد تعذّر قصد الإمتثال المعتبر في الامتثال ، ومن هنا يقبح

التكليف بالامتثال مع قصد الإمتثال لأنَّه تكليف بما لا يطاق . ولمزيد من التوضيح راجع « استصحاب حال العقل ».

وكيف كان فلا صلة لما ذكره ابن زهرة ﷺ ـ حتى بناء على توجيه الشيخ الأنصاري ﷺ ـ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ثم انَّ المحقق الحلّي ﷺ والذي يأتي في مرحلة متأخرة عن الشيخ ابن زهرة ﷺ ذكر انَّ المدرك لحجية البراءة هو استصحاب حال العقل ، بمعنى انَّ المكلف كان محرزاً لبراءة ذمته عن التكليف فحين الشك يستصحب البراءة الأصلية إلّا ان يقوم دليل على الخلاف ، وهذا الذي بنىٰ عليه المحقق الحلّي ﷺ تلقّاه كثير ممن جاء بعده بالقبول حيث بنوا على انَّ حجية البراءة إنَّما نشأت عن الإستصحاب والذي هو حجَّة بحكم العقل بمقتضىٰ كاشفية الحالة السابقة عمَّا عليه الواقع في ظرف الشك ، وهذا لا يتصل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ثم انَّ للمحقق ﷺ كلاماً آخر حاصله :

انَّ الفقيه عند ممارسته لاستنباط الحكم الشرعي من أدلته يبحث عن الحكم في الأدلة التي يعلم انَّ الشارع قد ارتضاها وسائل للوصول للحكم الشرعي ، فهو يبحث عن الحكم في الكتاب والسنة والإجماع فإذا لم يجد في هذه الأدلة ما يساعد على ثبوت أو نفي الحكم المبحوث عنه بحيث يحصل له القطع ـ من جرّاء الفحص ـ بعدم وجود دليل على الحكم المبحوث عنه فإنَّ بامكانه نفي هذا الحكم ، أي نفي التكليف به ، وذلك لأنَّ التكليف بما لا دليل عليه تكليف بما لا يُطاق .

ودعوىٰ انَّه قد يكون هناك دليل لم يتم العثور عليه خلف ما افترضناه من انَّ الفقيه يحصل له الجزم بعدم الدليل بعد الفحص والتنقيب في الأدلة .

وهنا تمسك المحقق ﷺ بقاعدة قبح التكليف بما لا يُطاق في دائرة أضيق من الدائرة التي تمسك ابن زهرة ﷺ بالقاعدة في موردها ، حيث انَّ المحقق الحلّي ﷺ يرىٰ انَّ الرجوع لهذه القاعدة انما هو في حالة الجزم بعدم الدليل ، وأما الشيخ ابن زهرة ﷺ فافترض انَّ جريان

هذه القاعدة يتم في حالة عدم العلم بوجود دليل يثبت الحكم المشكوك حتىٰ لو كنا نحتمل دليل لم يتيسر لنا الاطلاع عليه . وعلىٰ أيٍّ حال فلا صلة لما أفاده المحقق الحلّي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ثم انَّه تلت هذه المرحلة مرحلة اخرىٰ بنىٰ فيها الاصوليون على انَّ البراءة من الأدلة الظنية ، وذلك لانها مستفادة من الإستصحاب ، وحجية الاستصحاب انَّما هي لافادته الظن ببقاء الحالة السابقة . وبتعبير أدق : انَّ الحالة السابقة كاشف ظني على البقاء في ظرف الشك .

وتلاحظون انَّ ذلك عدول عما كانت عليه المرحلة السابقة من اعتبار البراءة من الأدلة القطعية ، وكيف كان فقد شاع هذا المبنىٰ في زمن الشيخ صاحب المعالم والشيخ البهائي رحمهما الله ولم يُنقل عن أحدهم البناء في حجية البراءة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

فأول من استدلَّ بهذه القاعدة على البراءة هو الشيخ الوحيد البهبهاني رحمه الله إلّا انَّها لم تكن متبلورة بالشكل الذي هي عليه الآن ، فإنَّ الإتجاه في فهم هذه القاعدة كان يبدو اتجاه لغوياً ، ولهذا وقع التشكيك في اطلاق هذه القاعدة وعدم اطلاقها كما استشكل جمع من المحققين في امكان التمسك بالقاعدة في الشبهات المفهومية كما في قوله تعالى ﴿ **فامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين** ﴾[٥٠] فإنَّ مفهوم الكعب دائر بين كونه قبة القدم أو المفصل الواقع بين الساق والقدم ، فهنا هل يمكن التمسك بالقاعدة لنفي لزوم المسح الى المفصل أو لا يصح التمسك بالقاعدة ، فقد استشكل جمع من المحققين في امكان التمسك بالقاعدة بدعوى انَّ موضوعها عدم البيان ومفروض المثال انَّ البيان على لزوم المسح واضح ، غايته انَّ المفهوم مجمل وهذا لا يتصل بالقاعدة .

ثم تبلورت القاعدة بشكل أكبر ، حيث أفاد بعض المحققين انَّ المراد من البيان هو البيان بلحاظ المتلقي للخطاب فإذا لم يكن يفهم فإنَّ البيان لم يتحقق في حقه ، فيكون مشمولاً للقاعدة .

وواضح مما ذكرناه انَّ الاعلام

اتجهوا في فهم القاعدة على أساسٍ لغوي وكأنَّها من الخطابات الشرعية. هذا وقد ذهب بعض العلماء بعد ذلك الى عدم جريان القاعدة في موارد الشبهات الموضوعية، لأنها ليست من شؤون المولىٰ، إذ ليس عليه سوى بيان الحكم الكلّي وأما تنقيح موضوع الحكم والتحرِّي من وجوده خارجاً فهو من شؤون المكلَّف.

ثم انَّ القاعدة أخذت منحىً عقليّاً أكثر دقةً وعمقاً حين فُسِّر البيان فيها على أساس ما يُدركه العقل حيث ادعي انَّ المُدرَك بالعقل العملي هو استقباح المؤاخذ والإدانة على ترك تكليف لم يصل للمكلف وصولاً علمياً ولهذا لا تختص القاعدة بالشبهات الحكمية بل تعم الشبهات الموضوعية أيضاً.

وسيأتي ايضاح أكثر للقاعدة تحت عنوان «قبح العقاب بلا بيان».

البراءة في المستحبات

قد يقال بعدم امكان تصوير جريان البراءة فيما لو كان الشك في الإستحباب، وذلك لأنَّ البراءة العقلية انَّما تقتضي نفي المؤاخذة والعقوبة عند عدم البيان، وواضح انَّ ذلك إنَّما يختص بالتكاليف الالزامية، إذ هي التي يترتب على مخالفتها المؤاخذة والعقوبة، وبهذا تكون البراءة العقلية مؤمِّنة عن العقاب والمؤاخذة في حالات عدم العلم بالتكليف واتفاق مخالفته واقعاً، أما التكاليف غير الإلزامية فتركها غير مستوجب للمؤاخذة والعقوبة في ظرف العلم فضلاً عن حالات عدم العلم، فعليه لا معنىٰ لإجراء البراءة العقلية لنفي التكليف غير الإلزامي، لأنَّه أشبه بتحصيل الحاصل.

وأما البراءة الشرعية فكذلك لا معنىٰ لجريانها لو كان دليلها مثل قوله تعالى ﴿ **وما كنَّا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾[٥١] وقوله تعالى ﴿ **لا يكلِّف الله نفساً إلّا ما اتاها** ﴾[٥٢] وكذلك قوله ﷺ «الناس في سعة ما لا يعلمون»[٥٣].

فكل النصوص التي مفادها نفي الإدانة عن ترك التكليف في ظرف الشك لا يُتعقل شمولها للتكاليف غير الإلزامية.

إلّا انَّه مع ذلك يمكن تصوير جريان البراءة في المستحبات بلحاظ النصوص التي مفادها رفع التكليف في مرحلة الظاهر في ظرف عدم العلم كحديث الرفع وحديث الحجب، والرفع والوضع يتعقلان في حالات الجهل بالتكليف غير الإلزامي، وعندئذٍ لا يكون ثمة مانع عن ظهورهما في الاطلاق، غايته انَّ رفع التكليف بلحاظ الاحكام الإلزامية يقتضي عدم وجوب الإحتياط، واما رفع التكليف بلحاظ التكاليف غير الإلزامية يلازم عدم استحباب الإحتياط، إذ من غير المعقول ان يكون التكليف مرفوعاً في مرحلة الظاهر ومع ذلك يكون الإحتياط واجباً أو مستحباً، إذ الإحكام متضادة فيما بينها حتى في مرحلة الظاهر. وعليه تكون نتيجة جريان البراءة في المستحبات هي رفع الإستحباب عن الإحتياط.

والسيد الخوئي ﷺ وان كان قد ذكر هذا التصوير وارتضاه إلّا انَّه أورد عليه بأن رفع الإستحباب عن الإحتياط في المستحبات الإستقلالية غير ممكن، وذلك للقطع باستحباب الإحتياط في حالات الشك.

وأورد عليه السيد الصدر ﷺ انَّه لا معنىٰ للجزم باستحباب الإحتياط حتى في موارد الشك في الاستحباب، وذلك لأنَّ دليل الإستحباب للاحتياط ان كان هو أخبار التثليث فواضح انَّها غير شاملة للمستحبات، نعم ما نقله الشيخ الانصاري ﷺ عن الشهيد ﷺ انَّ الامام ﷺ قال: «ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط»[٥٤] وكذلك ما نقله عن ابن الشيخ الطوسي ﷺ في أماليه عن الإمام ﷺ «أخوك دينك فاحتط لدينك»[٥٥] يمكن استفادة شمولهما للمستحبات إلّا انَّ الروايتين غير معتبرتين سنداً. وأما أخبار من بلغ فمفادها ـ بنظر السيد الخوئي ﷺ في أحد قوليه ـ هو الإستحباب النفسي ولكن لا لنفس الفعل وانَّما للعنوان الثانوي وهو البلوغ، وهذا لا يمنع من عدم استحباب الاحتياط لنفس الفعل بعنوانه.

والمتحصل هو امكان تصوير جريان البراءة في المستحبات حتى

بالنسبة للإستقلالي منها، وتكون نتيجة البراءة في موردها هو نفي استحباب الإحتياط. فلو شككنا في استحباب صلاة الغفيلة ـ مثلاً ـ فإنَّ اجراء البراءة يقتضي عدم استحباب الإحتياط في موردها.

وأما المستحبات الضمنية والتي يكون استحبابها تابعاً لاستحباب المركب الواقعة في ضمنه فقد تبنىٰ السيد الخوئي ﵀ إمكان جريان البراءة في موردها، بمعنىٰ انَّ المكلَّف لو شك في جزئية جزءٍ للمركب الإستحبابي أو شك في شرطية شرط له فإنَّ بامكانه إجراء البراءة عنه، وبالتالي يمكنه أن يأتي بالمركب الإستحبابي بقصد أمره دون أن يكون معه الجزء أو الشرط المشكوك، وذلك لأنَّ هذا الجزء أو الشرط وإن لم يحتمل كونه واجباً نفسياً إلّا انه يحتمل كونه واجباً شرطياً، بمعنىٰ اشتراط أن يكون المركب الإستحبابي متوفراً عليه ومع عدم توفره عليه لا يكون المكلَّف قد جاء بما هو مستحب أو يكون ما جاء به تشريعاً محرماً، فإجراء البراءة ينفع لرفع هذا الوجوب الشرطي.

ومن هنا يصح للمكلَّف أن يأتي بالمركب الإستحبابي دون الإلتزام بالشرط أو الجزء ويقصد منه امتثال أمره ولا يكون بذلك مخلاً بالمأمور به كما لا يستوجب التشريع المحرم.

فلو كانت السورة جزء من النافلة لكان ذلك معناه وجوب السورة وجوباً شرطياً بحيث لا يكون المكلَّف ممتثلاً للإستحباب إلّا مع الإلتزام بالسورة، والإتيان بالنافلة مجردة عن السورة مع قصد الأمر الإستحبابي تشريع محرم إلّا انَّه لو وقع الشك في استحباب السورة فإنَّ إجراء البراءة عنها يصحح الإتيان بالنافلة مجردة عنها مع قصد الأمر، وهذا بخلاف مالو قلنا بعدم جريان البراءة فإنَّه من غير الممكن الإتيان بالمركب مع قصد الأمر، نعم يمكن الإتيان به مع السورة أو بدونها برجاء المطلوبية.

البرهان اللمِّي والبرهان الإنِّي

يُطلق البرهان في مصطلح المناطقة علىٰ خصوص القياس، وذلك لأنَّه

الوسيلة الوحيدة بنظرهم لتحصيل اليقين بالنتيجة ، إلّا انَّ المقصود من القياس البرهاني هو ما يتألَّف من كبرىٰ وصغرىٰ يقينيتين من جهة المادة والصورة ، وحينئذٍ يكون منتجاً لليقين بالمطلوب المعبَّر عنه بالمجهول التصديقي .

ومنتجيَّة القياس لليقين بالمطلوب ينشأ عن الحدِّ الأوسط ، إذ هو علَّة اليقين بثبوت الأكبر للأصغر «النتيجة» ، وذلك لوجود علقة ثبوتيّة واقعيّة بين الحدِّ الأوسط والحدّ الأكبر ينشأ عنها صلاحيّة الحدِّ الأوسط للوسطيّة في الإثبات ، أي انَّ صلاحيّة الحدِّ الأوسط للكشف عن ثبوت الأكبر للاصغر ينشأ عن العلاقة الواقعيّة بين الحدِّ الأوسط والحدّ الأكبر ، فلابدَّ وأن يكون الحدّ الأوسط علَّة للحدّ الأكبر أو معلولاً له أو تكون بينهما ملازمة واقعيّة ناشئة عن كونهما معلولين لعلَّة ثالثة .

وباتضاح ذلك نقول : انَّ الحدَّ الأوسط إذا كان علَّة لوجود الأكبر فإنَّ كاشفيّته عن ثبوت الأكبر للأصغر يعبَّر عنها بالبرهان اللمِّي ، وحينئذٍ يكون الحدُّ الأوسط بالإضافة الى انَّه واسطة ثبوتيّة هو واسطة في الإثبات ، فهو واسطة في الثبوت لافتراضه علَّة لوجود الأكبر ، وهو واسطة في الإثبات باعتبار كاشفيّته عن ثبوت الأكبر للأصغر .

فالبرهان اللمِّي هو الحدّ الأوسط الكاشف عن ثبوت الحدِّ الأكبر للأصغر على أن تكون علاقته بالحدِّ الأكبر علاقة العلَّة بالمعلول ، وبتعبير آخر : انَّ البرهان اللمِّي هو ما يكون واسطة ثبوتيّة وواسطة إثباتيّة في آنٍ واحد .

وبهذا يتّضح بأنَّ الوصول للنتيجة في البرهان اللمِّي يتوقف على احراز عليّة الحدِّ الأوسط للحدِّ الأكبر ، وهذا ما يكون واقعاً موقع الكبرىٰ في القياس البرهاني ، كما يتوقف على احراز وجود الحدِّ الأوسط والذي هو العلَّة للأكبر ، وهذا ما يكون في موقع صغرىٰ القياس البرهاني ، وعندها نصل للنتيجة والتي هي ثبوت الحدِّ الأكبر للأصغر .

فعندما نحرز انَّ النار علَّة للحرارة والتي هي الكبرىٰ ونحرز انَّ النار موجودة ، وهذه هي الصغرىٰ يمكن بذلك استكشاف وجود الحرارة ،

فاستكشاف وجود الحرارة نشأ عن احراز وجود النار والتي هي علَّة وواسطة ثبوتيّة لوجود الحرارة.

وتلاحظون انَّ النار هي الحدُّ الأوسط المنتج للكشف عن ثبوت الوجود للحرارة، أي ثبوت الحدِّ الأكبر وهو الوجود لحرارة وهي الأصغر، كما تلاحظون انَّ العلاقة بين الحدِّ الأوسط والحدّ الأكبر هي علاقة العلَّة بالمعلول، فالنار هي علّة الوجود للحرارة، ولهذا كانت النار واسطة ثبوتيّة بالإضافة الى انَّها واسطة إثباتيّة.

وأمّا البرهان الإنِّي فهو الحدُّ الأوسط والذي تكون علاقته بالحدِّ الأكبر علاقة المعلول بعلَّته، فالمعلول هو الحدُّ الأوسط وعلّته هي الحد الأكبر، أو تكون العلاقة بينهما علاقة المعلولين لعلّة ثالثة، وحينئذٍ لا يكون الحد الأوسط واسطة ثبوتيّة بل يتمحّض دوره في الوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة عن ثبوت الحدّ الأكبر للحدِّ الأصغر، وهذا يتقوَّم باحراز نحو العلاقة بين الحدِّ الأوسط والحدِّ الأكبر وانَّها من قبيل علاقة المعلول بعلَّته أو علاقة المعلولين لعلَّة ثالثة، وهذا ما يقع موقع الكبرىٰ في القياس البرهاني، كما يتقوَّم باحراز وجود المعلول، وهذا ما يكون في موقع الصغرىٰ.

فحينما نحرز وجود النهار والذي هو معلول لشروق الشمس أو أنهما معلولان لعلَّة ثالثة فإنَّه يمكن استكشاف شروق الشمس، وذلك بواسطة ضمّ الصغرىٰ والتي هي احراز وجود النهار الى الكبرىٰ والتي هي التلازم بين وجود النهار وشروق الشمس.

بساطة المشتق

المراد من المشتق إجمالاً ـ وسيأتي ايضاحه تحت عنوانه ـ هو المبدأ أو الحدث المتَّحد مع الذات بنحو من أنحاء الإتحاد كمفهوم الضارب.

والبحث في المقام عن انَّ مفهوم المشتق هل هو بسيط أو مركب، بمعنىٰ انَّ مفهوم المشتق مثل مفهوم العالم هل هو بسيط بحسب التحليل العقلي أي مفهوم واحد بحسب الدقة العقلية أو هو مفهوم اندماجي ومركب من شيئين أو أكثر، فمحل النزاع هو ما عليه المفهوم الإشتقاقي بحسب التحليل العقلي، وليس محل النزاع ما يظهر من كلمات

صاحب الكفاية ﷺ من انَّ البساطة والتركب المبحوث عنهما للمشتق هي البساطة والتركب باعتبار ما يُحدثه المشتق من تصور عند اطلاقه مثلاً المعبَّر عنه باللحاظ الإدراكي.

أي ان قلنا انَّ الصورة المرتسمة في الذهن عند اطلاق المشتق هي صورة مفهوم وحداني فهذا معناه انَّ مفهوم المشتق بسيط وان قلنا انَّ ما يرتسم في الذهن عند اطلاق المشتق هي مجموعة مفاهيم مثل الذات والمبدأ « الحدث » فهذا معناه انَّ مفهوم المشتق مركب ، إذ انَّه لا ريب في انَّ ما ينقدح في الذهن من اطلاق المشتق ليس إلّا معنىً واحداً ، وليس هذا محل خلاف بين الأعلام ، فالبساطة بحسب الإدراك والتصوُّر لا تتنافىٰ مع التركيب بحسب التحليل العقلي ، والذي يكون البحث فيه عن واقع المفهوم الإشتقاقي وهو الذي يقتضيه الوجدان وما عليه المتفاهم العرفي من غير فرق بين المشتق وسائر الألفاظ ، فالبساطة إذن بحسب الإدراك والتصور ليست محور النزاع بين الأعلام كما انَّها لا تتنافىٰ مع التركب بحسب التحليل العقلي.

فمحل البحث هو ما عليه واقع المفهوم الإشتقاقي ، وهل انَّ واقعه هو البساطة أو التركب.

ومع تحرُّر محل النزاع نقول : انَّه وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو واقع المشتق ، فمذهب مشهور الفلاسفة والمتأخرين من الاصوليين هو انَّ مفهوم المشتق مفهوم بسيط ، وفي مقابل دعوىٰ المشهور ذهب جمع منهم المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي ﷺ الى تركُّب المفهوم الإشتقاقي.

فالقائلون ببساطة المشتق ادعوا انَّ المشتق بحسب التحليل العقلي ليس الّا المبدأ وأما الذات المنتسبة له فهي والنسبة خارجان عن مدلول المشتق ، وعليه لا فرق بين المشتق والمصدر إلّا بالإعتبار ، فكما انَّ مدلول المصدر هو الحدث فكذلك مدلول المشتق ، فكلاهما لم تؤخذ الذات والإنتساب اليها في مدلولهما.

فالمتحصل انَّ مدلول المصدر ومدلول المشتق معنىً واحد بسيط وهو الحدث إلّا انَّه لمَّا لم يكن من الممكن

حمل الحدث علىٰ الذات جيء بالمشتق لغرض التمكن من حمله علىٰ الذات . فكما انَّ النطق بمادة « ش ـ ر ـ ب » لا يتيسر الّا بواسطة هيئة المصدر وليس معنى ذلك انَّ الهيئة دخيلة في مدلول المادة فكذلك هيئة المشتق انَّما وضعت لغرض التمكن من الحمل على الذات الّا انَّ ذلك لا يقتضي انَّ الذات والنسبة دخيلان في مدلول المشتق .

فالنتيجة انَّه لا فرق بين المصدر والمشتق إلّا من جهة اعتبارية ، وهي ـ كما قالوا ـ البشرط لا واللابشرط ، فالمشتق لا بشرط من جهة الحمل ، وهذا يقتضي صحة حمل الذات عليه وعدم إبائه للحمل فيقال « زيد عالم » ، وهذا بخلاف المصدر فإنَّ شأنه الإباء للحمل وهو معنىٰ البشرط لا . وسيأتي ايضاح ذلك تحت عنوان المشتق والمبدأ .

وهناك معنيان للبساطة ذكرهما المحقق العراقي ﷺ .

المعنىٰ الاول : هو انَّ مدلول المشتق عبارة عن المبدأ أيضاً ولكن لا بنحو مطلق بل بنحو القضية الحينية ، بمعنىٰ انَّ مدلوله المبدأ حين قيامه بالذات ، فقيام المبدأ بالذات ليس مأخوذاً في مدلول المشتق بنحو القضية التقييدية إلّا انَّ المبدأ لا يكون مدلولاً للمشتق إلّا حين قيامه بالذات واتحاده معها .

ويمكن تنظيره ـ لغرض التوضيح فحسب ـ بالقمر ، فإنَّ الليل ليس دخيلاً في مدلوله إلّا انَّه لا يكون القمر قمراً إلّا حينما يكون مظروفاً لليل . وهذا هو المراد من التوأمة في عبائر المحقق العراقي ﷺ ، فكما انَّ التوأم ليس مقوِّماً للتأوم الآخر فكذلك الذات والنسبة لا يقوِّمان مدلول المشتق ، نعم تحقق مدلول المشتق « المبدأ » يكون حين قيامه بالذات .

المعنى الثاني : انَّ مدلول المشتق عبارة عن المبدأ مع لحاظ جريانه علىٰ الذات لحاظاً آلياً ، وهذا اللحاظ دخيل في مدلول المشتق .

وبتعبير آخر : انَّ المشتق معناه المبدأ والنسبة الربطية بينه وبين الذات علىٰ ان تكون الذات خارجة عن مدلوله وتكون النسبة داخلة . فبساطة المشتق بهذا المعنىٰ إنَّما هي من جهة عدم دخالة

الذات في مدلوله وإلّا فالمشتق بهذا المعنىٰ مركب من المبدأ بالاضافة الىٰ قيامه بالذات والذي عبرنا عنه بالنسبة الربطية . وهذا المعنىٰ منسوب الى المحقق الشريف وتبنّاه المحقق العراقي ﷺ .

وأمّا القائلون بتركب المفاهيم الإشتقاقية فادعوا انَّ مفهوم المشتق بحسب التحليل العقلي مركّب من المبدأ والذات المنتسبة الى المبدأ على انَّ النسبة بينهما نسبة اندماجية ناقصة كما هو الحال في الجمل الناقصة بحسب مبنى بعض الاعلام في الجمل الناقصة ـ وليس هذا محلاً للنزاع عند القائلين بالتركيب ، وإنّما النزاع فيما هو المراد من الذات وهل هو واقع الذات أي مصداق الذات أو قل الحمل الشايع أو هو مفهوم الذات .

والذي يرتضيه السيد الخوئي ﷺ هو انَّ المشتق مركب من المبدأ ومفهوم الذات ، وذلك لأنه لو كان المراد من الذات هو واقع الذات للزم ان يكون للمشتق معانٍ كثيرة متباينة ، وهو منافٍ للوجدان ، فلو قيل « زيد عالم » و « بكر عالم » و « خالد عالم » فإنَّ الذوات في كلّ واحد من هذه المشتقات متباينة فيما بينها فيلزم ان يكون « عالم » في القضية الاولىٰ غير « عالم » في القضيّة الثانية وهكذا الثالثة .

وبهذا يتضح انَّ الذات المتركب منها مفهوم المشتق هو مفهوم الذات ، فيكون المراد من العالم هو الشيء الذي ثبت له العلم ، وبهذا لا يكون معنىٰ عالم متبايناً بحسب اختلاف القضايا . فواقع الذات ليس دخيلاً في مدلول المشتق والذي هو دخيل في مدلوله انّما هو عنوان جامع صالح للصدق على كل ذات .

ولكي يتّضح المراد من الذات المتركّب منها المشتق نقول : انَّما هو متركب منه مدلول المشتق عبارة عن ذات مبهمة ومجردة عن تمام الخصوصيات والحيثيات الموجبة لتشخصها ، فهي مبهمة من تمام الجهات إلّا جهة جريانها علىٰ المبدأ وقيامه بها ، فهي أشبه شيء بالاسم الموصول من حيث ابهامه ، ولأنَّ الذات المتركب منها المشتق مبهمة صحَّ حملها علىٰ تمام الذوات من غير فرق بين كون الذات من

قــبيل الجــواهــر أو الأعــراض أو الإعـتباريات أو الإنـتزاعـيات وكـذلك الزمـان ، ومـن غـير فـرقٍ بـين الواجب والمــمكن والمــمتنع ، فـحينما يـقال « الضارب » فهو لا يعني أكثر من شـيء ثبت له الضـرب ، وهكـذا حـينما يـقال « الناطق » فإنَّه يعني شيء ثبت له النطق .

حَرْفُ ٱلتَّاءِ

حرف التاء

تأسيس الأصل الثانوي عند التعارض

والبحث في المقام عما هو المرجع عند التعارض بحسب ما تقتضيه الروايات العلاجية ، والتعبير عنه بالأصل الثانوي بلحاظ ما يقتضيه الأصل الاولي في التعارض المستفاد بواسطة العقل والذي لا تصل النوبة اليه لو أمكن الإستفادة من الأصل الثانوي في علاج التعارض.

والظاهر من روايات العلاج على اختلاف طوائفها انّها تعالج التعارض الواقع بين الأخبار ولا تصدّي لها لعلاج التعارض الذي قد يتفق وقوعه في سائر الأدلة ، كما انّها مختصة بحالات التعارض بين الأخبار المظنونة الصدور ، وعليه يكون المرجع في غير ذلك ـ لو اتفق التعارض ـ هو ما تقتضيه القاعدة العقلية.

وكيف كان فروايات العلاج على طوائف أربع :

الطائفة الاولىٰ : هي الروايات الآمرة بالتوقف ، والظاهر انّ المراد من التوقف هو عدم الإعتماد على كلا الخبرين المتعارضين في مقام العمل وإرجاء ذلك الى حين الإلتقاء بالامام عليه‌السلام ، وحينئذٍ يكون المرجع في حكم المسألة التي تصدىٰ الخبران المتعارضان لبيانه هو العمومات والإطلاقات إن وجدت وإلّا فالمرجع عند ذاك هو الاصول العملية ، إلّا ان يقال بانّ روايات التوقف في حالات التعارض ظاهرة في انّ الوظيفة التي يلزم المكلّف التزامها بالإضافة الى التوقف وعدم الأخذ بكلا الخبرين هي الإحتياط وعدم صحة الرجوع الى العمومات والإطلاقات

وكذلك الاصول العملية عند فقدها .

الطائفة الثانية : هي مرفوعة زرارة الآمرة بالاحتياط في ظرف التعارض ، والظاهر منها هو العمل بأوفق الخبرين المتعارضين بالإحتياط ، فليس معنىٰ الإحتياط في المقام هو التحفظ على الواقع بواسطة العمل بما يوجب القطع بمطابقة الواقع بل المراد هو ملاحظة الروايتين المتعارضتين والعمل بالرواية التي هي أنسب للإحتياط من الرواية الأخرىٰ .

فلو كان مؤدىٰ الخبر الاول هو لزوم استيناف الوضوء عند عروض الحدث أثناء الطواف ثم اتمامه من حيث القطع ، وكان مفاد الخبر الآخر هو عدم لزوم تجديد الوضوء وصحة اتمامه ولو من غير وضوء ، فإنَّ الخبر الأوفق بالاحتياط هو الاول ، ولهذا يلزم العمل به رغم انَّ ذلك لا يحصِّل القطع بمطابقة الواقع ، إذ لعلَّ الواقع هو استيناف الطواف من رأس .

والإشكال علىٰ الطائفة الاولىٰ القاضية بلزوم التوقف في ظرف التعارض هو ان بعض رواياتها ضعيف السند وبعضها خارج موضوعاً عن بحث التعارض بين الاخبار وهي مقبولة عمر بن حنظلة ، إذ انَّ موردها هو فصل الخصومة بين المتخاصمين ، علىٰ انَّ الظاهر منها اختصاصها بظرف القدرة على لقاء الإمام عليه السلام فهي لا تشمل ظرف عدم القدرة والذي هو محل الإبتلاء ، على انها غير متحدة المفاد مع خبر سماعة حيث انَّ مفاده لزوم التوقف ابتداءً ومع الإضطرار للعمل بأحد الخبرين يكون المرجع هو المرجحات ، وأما المقبولة فمفادها انَّ التوقف انَّما يأتي في رتبة متأخرة عن فقد المرجحات .

وأما الروايات الدالة على لزوم التوقف عند الشبهة فغير مشمولة لمحل الكلام ، إذ انَّها لا تفترض التعارض في لزوم التوقف وانَّما تأمر بالتوقف عند الشبهة مطلقاً ، ولو سلِّم شمولها لحالات التعارض فإنَّه حينئذٍ لا مانع من تخصيصها بروايات العلاج القاضية بالتخيير أو الرجوع للمرجحات ، إذ العلاقة بينها وبين روايات العلاج هي علاقة الإطلاق والتقييد .

وإن أبيت وقلت انَّ روايات الوقوف عند الشبهة آبية عن التخصيص ، فإننا نقول انَّ روايات التخيير والترجيح تقتضي خروج الخبرين أو الخبر الراجح عن الشبهة موضوعاً ، إذ انَّه لا شبهة في حال قيام الروايات على جعل الحجيَّة للخبرين المتعارضين بنحو التخيير أو جعل الحجيَّة للخبر الراجح .

وأما الاحتياط فدليله منحصر بمرفوعة زرارة المنقولة عن ابن أبي جمهور الإحسائي في غوالي اللئالي ، فهي إذن غير قابلة لأن يُعتمد عليها .

الطائفة الثالثة : هي روايات التخيير وقد اعتمدها صاحب الكفاية ﷺ وبنىٰ علىٰ انَّ المرجحات الواردة في الطائفة الرابعة من روايات العلاج لا تقتضي أكثر من استحباب اختيار الخبر المشتمل عليها ، على انَّ أكثر المرجحات المذكورة ليست من المرجحات للخبرين المتكافئين من حيث الحجيَّة لولا التعارض بل هي من قبيل تمييز الحجَّة عن اللاحجَّة .

واستدلَّ لدعواه بمجموعة من الأدلة والمنبهات لا نرى من المناسب ذكرها في المقام .

وفي مقابل دعوىٰ صاحب الكفاية ﷺ ذهب المشهور الى التخيير ولكن عند فقدان المرجح ، وادعىٰ الشيخ الانصاري ﷺ تواتر الأخبار أو لا أقل استفاضتها في انَّ الروايات المتعارضة لا تسقط عن الحجية في ظرف فقدان المرجح بل المرجع عندئذٍ هو التخيير . وسوف نتحدث عن التخيير في الاخبار المتعارضة في بحث منفصل ان شاء الله تعالى .

الطائفة الرابعة : هي روايات الترجيح ، وقد اعتمدها المشهور وجعلها في رتبة متقدمة على التخيير ، فمتىٰ ما وجد المرجح المنصوص لا تصل النوبة للتخيير . وقد أفردنا لكل مرجح عنواناً برأسه ، فراجع .

والمتحصل انَّ مبنى المشهور هو انَّ القاعدة عند تعارض خصوص الأخبار هي الرجوع للمرجِّحات ومع فقدها يكون المرجع هو التخيير ولا تصل النوبة للقاعدة الاوليَّة وهي التساقط .

وفي مقابل هذه الدعوىٰ دعويان ، الاولىٰ هي الرجوع الى التخيير ابتداء

والدعوىٰ الثانية هي الرجوع الى القاعدة الاولية وهي التساقط عند فقد المرجِّح .

تأسيس الأصل عند الشك في الحجيَّة

والبحث في المقام عمَّا هو المرجع عند الشك في حجية دليل من الأدلة ، فهل المرجع عند الشك في حجية شيء هو ترتيب آثار الحجية عليه أو انَّ المرجح في ذلك هو البناء عملاً على عدم حجيته ؟

المعروف بين الاعلام « رضوان الله عليهم » انَّ المرجع عند الشك في حجية شيء هو البناء عملاً علىٰ عدم حجيته ، وهذا هو معنىٰ قولهم « انَّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجيَّة » .

فكما انَّ القطع بعدم حجيَّة دليل يقتضي عدم ترتيب أيِّ أثر على ذلك الدليل المقطوع بعدم حجيته فكذلك الحال لو وقع الشك في حجية دليل فإنَّ ذلك يقتضي عدم ترتيب آثار مؤدىٰ الدليل المشكوك الحجيَّة ، فكأنَّه في حيز العدم ، وحينئذٍ لابدَّ من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول العملية المناسبة لمورد الشك ، هذا اذا لم يكن ثمة عموم أو إطلاق أو دليل اجتهادي متقدم في مقام المرجعيَّة على الأصل العملي .

وبهذا اتضح انَّ المراد من مساوقة الشك في الحجيَّة للقطع بعدم الحجيَّة هو انَّ الشك في جعل الحجيّة لدليلٍ مقتض لعدم ترتيب آثار الحجية على الدليل المشكوك الحجيَّة ، لا انَّ المراد من ذلك هو ان الشك في جعل الحجيَّه مقتض للقطع بعدم جعل الحجية ، إذ انَّ الشك في جعل الحجيَّة والقطع بعدم جعلها ضدان لا يجتمعان ، فمن المستحيل ان يكون الدليل مشكوك الحجيَّة وفي نفس الوقت مقطوع بعدم حجيته .

والمتحصل انَّ الشك في الحجيَّة يقتضي عدم ترتيب آثار الحجيَّة على الدليل والتي هي ـ كما ذكروا ـ صحة الإستناد الى الدليل وصحة اسناد مؤداه الى الشارع .

فالحجيَّة عندما تكون ثابتة للدليل فإنّها تصحح الإستناد الى مؤداه ، فلو كان مؤداه الترخيص فإنَّ المكلَّف يكون معذوراً في تركه للفعل ، ولو كان مؤداه

الإلزام فإنَّ المكلف يكون مسئولاً عنه . كما تصحح الحجيَّة الإسناد الىٰ الشارع بمعنىٰ اسناد مؤدى الدليل الى الشارع ، فلو كان مؤداه الحرمة فإن للمكلف ان ينسب الحرمة الى الشارع .

أما لو كانت الحجيَّة مشكوكة فإنَّ هذين الأثرين لا يترتبان بل يحرم على المكلَّف اسناد المؤدىٰ الى الشارع ، كما لا يصح له رفع اليد عن الإطلاقات والعمومات وعما تقتضيه الاصول العمليَّة ، إذ مجرَّد قيام الدليل المشكوك الحجيَّة لا يبرِّر نفي الحجيَّة عن الإطلاقات والعمومات وكذلك الاصول العملية .

تأسيس الأصل في باب التعارض

والبحث في المقام عمَّا هو المرجع في حالات استحكام التعارض بين الأدلة وعدم امكان الجمع العرفي . والإستفادة من هذا البحث انما هو في موارد قصور الروايات العلاجية عن الشمول لها ، كالتعارض الواقع بين الأدلة الإجتهاديَّة التي ليست من قبيل الأخبار أو التعارض بين الأخبار مع فقد المرجِّح وعدم القول بالتخيير أو التوقف والإرجاء .

هذا وقد اختلف الأعلام فيما هو الأصل الأولي عند التعارض ، فالمشهور ذهبوا الى ان مقتضى الأصل الأولي هو سقوط كلا الدليلين عن الحجيَّة ، وفي مقابل دعوىٰ المشهور ذهب بعض القدماء الى ان المرجع هو قاعدة انَّ الجمع مهما أمكن فهو أولىٰ من الطرح ، وذهب بعض آخر الى التخيير . وهناك من ذهب الى التفصيل بين التعارض الذاتي فحكم بالتساقط والتعارض العرضي فحكم بثبوت الحجية لكلا الدليلين . وهذا هو المنسوب للشيخ العراقي ﷺ .

ونقتصر في المقام على بيان مسلك المشهور وهو التساقط ، فقد استدلّ له السيّد الخوئي ﷺ بما حاصله :

انَّ الدليلين المتعارضين لو كان دليل حجيتهما هو السيرة العقلائية ـ كما في حالات التعارض بين الخبرين أو حالات التعارض بين ظهور آية وظهور اخرىٰ ـ فإنَّ القول بالتساقط ناشئ عن عدم جريان السيرة العقلائيَّة على العمل

بالمتعارضين ، بمعنىٰ قصور دليلية السيرة عن الشمول لموارد التعارض ، وان لم يكن دليل الحجيَّة للمتعارضين من قبيل السيرة فالقول بالتساقط منشاؤه انَّ المحتملات المتصورة لما عليه دليل الحجيَّة أربعة :

المحتمل الاول : ان تكون الحجيَّة ثابتة للدليلين المتعارضين ، وهذا الإحتمال ساقط جزماً ، إذ من المستحيل ان يتعبدنا الشارع بالمتناقضين ، فحينما يكون مؤدىٰ الدليل الاول هو وجوب شيء ومؤدىٰ الدليل الثاني هي حرمة نفس ذلك الشيء فهذا معناه انَّ الدليل الاول ينفي الحرمة عن متعلَّقه بعد ان يُثبت الوجوب له وكذا العكس ، فلو جعلت الحجيَّة لكلا الدليلين فهذا معناه انَّ الشارع يتعبدنا بوجوب الشيء بمقتضىٰ المدلول المطابقي للدليل الاول وبعدم وجوبه بمقتضىٰ المدلول الإلتزامي للدليل الثاني .

المحتمل الثاني : ان تكون الحجية ثابتة لأحد الدليلين بعينه دون الآخر ، وهذا الإحتمال ساقط أيضاً ، وذلك لاستيجابه الترجيح بلا مرجح ، وهو مستحيل .

المحتمل الثالث : ان تكون الحجيَّة ثابتة للكلا الدليلين ولكن بنحو التخيير بحيث يكون ثبوت الحجيَّة لأحدهما منوطاً باتِّفاق العمل بمقتضاه ، فلو عمل المكلَّف بمقتضىٰ الدليل الاول ـ مثلاً ـ فإنَّه يُصبح الحجَّة دون الآخر وهكذا العكس .

والجواب عن هذا الإحتمال انَّه لو اتفق ان أهمل المكلَّف كلا الدليلين فإنهما يسقطان عندئذٍ عن الحجيَّة ، إذ انَّ حجيَّة كل واحدٍ منهما منوط بالعمل به والمفترض انه لم يعمل بأيٍّ واحدٍ منهما ، وحينئذٍ يُصبح المكلَّف في سعة من كلا الدليلين ويكون له الرجوع الى الاصول المؤمِّنة لو لم يكن عموم فوقاني وهذا ما لا يمكن الإلتزام به حتى عند القائلين بالتخيير ، كما انَّه لا يمكن تنظير هذا الاحتمال بالتخيير الوارد في الروايات العلاجية ، إذ انَّ مفادها هو لزوم العمل بأحد الدليلين ، غايته انَّ المكلَّف في سعة من جهة اختيار أحدهما .

المحتمل الرابع : ان تكون الحجيَّة

ثابتة لكلا الدليلين بنحو التخيير على ان تكون حجية كل واحدٍ منهما منوطة بعدم العمل بالآخر، وهذا الإحتمال ساقط أيضاً، لأن المكلَّف لو لم يعمل بكلا الدليلين يصبح كلا الدليلين حجَّة في حقَّة لتوفر كل واحد منهما على شرط الحجيَّة وهو ترك الآخر. وعندها تكون النتيجة هي التعبُّد بكلا الدليلين وهو مستحيل لاستلزامه التعبُّد بالمتناقضين.

وبهذا يتعين القول بسقوط كلا الدليلين المتعارضين عن الحجيَّة، ويكون المتحصَّل هو ان القاعدة الاولية عند تعارض الأدلة هو التساقط.

التبادر

وأحد العلامات التي يتميَّز بواسطتها المعنىٰ الحقيقي للفظ من المعنىٰ المجازي.

والتبادر في اللغة يعني التسابق والتسارع، والمقصود منه في المقام هو انسباق تصوُّر المعنىٰ من اللفظ بمجرَّد اطلاق اللفظ بحيث يكون هذا المعنىٰ هو المتصوَّر الاول في الذهن دون بقية المعاني. وهذا الإنسباق والتصور المتسارع للذهن لا يكون علامة الحقيقة إلّا إذا استند الى حاقِّ اللفظ بحيث لا تُساهم في هذا الإنسباق عوامل اخرىٰ كالقرائن الحالية أو المقالية.

فإذا كان كذلك فإنَّ التبادر يُعبِّر عن انَّ اللفظ المستعمل في المعنىٰ المتبادر حقيقة في ذلك المعنىٰ أي يُعبِّر عن ان اللفظ قد وضع للدلالة على المعنىٰ المتبادر، إذ انَّ العلقة بين اللفظ والمعنىٰ لمَّا لم تكن ذاتية فيتعين كونها جعليَّة، ولمَّا لم تكن هناك عوامل شخصية نشأ عنها التبادر فيتعين أن يكون المنشأ للتبادر هو الوضع، أي انَّ التبادر معلول للوضع وبهذا يثبت انَّ تبادر المعنىٰ من اللفظ أمارة على ان اللفظ قد وضع للدلالة علىٰ ذلك المعنىٰ.

إلّا انَّ مقدار ما يثبت بالتبادر ـ كما أفاد السيد الخوئي ﵀ ـ هو انَّ اللفظ حقيقة في المعنىٰ المتبادر منه في زمان التبادر أمّا انّه حقيقة في المعنى المتبادر في الزمان السابق على التبادر فهذا ما لا يتكفل التبادر لاثباته، فلابدَّ من التماس دليل آخر غير التبادر لاثبات ذلك.

ومن هنا يُتمسك بأصالة الثبات في اللغة ـ المعبَّر عنها بالاستصحاب القهقرائي ـ لإثبات انَّ هذا اللفظ حقيقة في المعنىٰ المتبادر. وهذا الإستصحاب والذي هو حجة في باب الظهورات فحسب مدركه البناء العقلائي القاضي بثبات اللغة وعدم تبدُّل أوضاعها.

ولو كان بناء العقلاء وما عليه أهل المحاورة غير ذلك لا نسدَّ باب الاستنباط للإحكام الشرعية، إذ انَّ الاستنباط يعتمد أكثر ما يعتمد على النصوص الشرعية وما يُستظهر من الفاظها، فلو لم يكن التباني العقلائي جارياً على انَّ ماهو المستظهر فعلاً هو المستظهر في زمن النص لما كان لنا وسيلة اخرىٰ للتعرُّف على معظم الاحكام الشرعية.

فالتبادر مع انضمام أصالة الثبات في اللغة أمارة على انَّ المعنى المتبادر من اللفظ هو المعنىٰ الحقيقي للفظ.

وباتضاح المراد من التبادر نقول: انَّه قد أُورد على صلاحية التبادر للكشف عن الوضع بايراد مشهور حاصله: انَّ التبادر ليس معلولاً للوضع ولهذا لا يحصل التبادر للجاهل بالاوضاع اللغوية، نعم هو معلول للعلم بالوضع، وعليه فالتبادر الذي علة للعلم بالوضع هو معلول للعلم بالوضع، وهذا هو الدور المحال، إذ انَّه متوقف ومتوقف عليه، فهو متوقف على العلم بالوضع والعلم بالوضع متوقف عليه.

وقد اجيب عن هذا الإشكال بمجموعة من الاجوبة، ومن أهمها ما أجاب به صاحب الكفاية ﷺ عن هذا الاشكال، وحاصله:

انَّ الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الإرتكازي والذي يجامع الغفلة ويكون مخبوءً في ما وراء الشعور، وينشأ عن الانس الحاصل من الممارسة الساذجة والغير الواعية لتفاصيل الاوضاع اللغوية، فابن اللغة حينما يعيش في الاوساط اللغوية يكتسب منهم اللغة، وتظلُّ مختمرة في ذهنه دون ان يلتفت لتمام الحيثيات الموجبة لانفهام المعاني من ألفاظها وماهي سعة مداليل هذه الالفاظ، وهذا هو المعبَّر عنه بالعلم الإرتكازي، وهو المنشأ للتبادر.

وأمّا ما ينتجه التبادر ويتسبب في الكشف عنه هو العلم التفصيلي بالوضع والذي يعني التوجُّه لمدلول اللفظ من حيث سعته وضيقه وخصوصياته.

والمتحصَّل انَّ العلم بالوضع والذي هو علة للتبادر هو العلم الإرتكازي، وأما العلم بالوضع والذي هو معلول للتبادر فهو العلم التفصيلي. فالمتوقف على التبادر غير المتوقف عليه التبادر.

ثم انَّ التبادر الذي هو علامة الحقيقة هل هو التبادر الشخصي أو التبادر النوعي؟

لا ريب في علامية التبادر النوعي على الحقيقة وانَّما الكلام في التبادر الشخصي، فقد يقال بعدم صلاحيته للعلامية، وذلك لأن التبادر الشخصي قد ينشأ عن عوامل أجنبية لا تتصل بحاقِّ اللفظ وانما تنشأ عن المرتكزات الشخصية التي كثيراً ما تُساهم الظروف الخاصة في تكوينها، ومن هنا لا يصح الإعتماد على التبادر الشخصي لاستكشاف الوضع.

إلّا انَّ هذا الكلام خروج عن محل الفرض، إذ المفترض انَّ التبادر الذي يكون علامة الحقيقة هو الذي ينشأ عن نفس اللفظ دون تدخُّل أيِّ عامل من العوامل الشخصية أو غيرها، فعلىٰ الذي يحصل له التبادر أن يسبر أغوار النفس كما عليه ان يلاحظ العوامل الخارجيّة فإن وجد انها ساهمت في نشوء التبادر فإنَّ هذا لا يكون مؤهلاً للكشف عن الوضع، أما اذا وجد انَّ منشأه هو حاق اللفظ فإنَّ بإمكانه ان يستعين بأصالة التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي ـ والتي هي من الاصول العقلائية ـ ليثبت بواسطة مجموع الأمرين كون اللفظ حقيقة في المعنىٰ المتبادر كما أفاد ذلك السيد الصدر ﵀.

تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية

لم يقع خلاف بين الأعلام في تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقية في الثبوت إذا كان المدلول الإلتزامي للإمارة دون الأصل، نعم لم يقبل السيد الخوئي ﵀ بذلك في غير الامارة التي تكون من قبيل الاخبارات، حيث ذهب الى انَّ الأمارة ليست حجة في مثبتاتها إلّا ان تكون خبراً أو بينة.

وكيف كان فقد وقع الخلاف بين الأعلام في تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية في السقوط ، بمعنى انّه لو اتفق سقوط المدلول المطابقي للأمارة عن الحجية فهل يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية أيضاً أو انَّ سقوط المدلول المطابقي للأمارة لا يستلزم سقوط مدلولها الإلتزامي .

ذهب جمع من الأعلام الى عدم التلازم في السقوط وان اتفقوا على التلازم في الثبوت ، بمعنىٰ انّه كلّما كان للامارة مدلولان مطابقي والتزامي فإنَّ ثبوت الحجية للاول يلازم ثبوت الحجيَّة للثاني إلّا انَّ سقوط الحجيَّة عن الاول لا يلازم سقوط الحجيَّة عن الثاني .

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب آخرون كالسيد الخوئي والسيد الصدر ﵏ الى التلازم في السقوط أيضاً .

ولكي يتحرر محل النزاع نبيِّن أقسام المدلول الالتزامي :

انَّ المدلول الإلتزامي إما أن يكون مساوياً للمدلول المطابقي وأمّا أن يكون أخصّ منه أو يكون أعمّ منه .

أما ما كان منه مساوياً للمدلول المطابقي فهو ما كان علة منحصرة للمدلول المطابقي أو معلولاً أو لازماً كذلك ، بمعنىٰ انَّ كلَّ واحد منحصر بالآخر . ومثاله الإخبار عن انَّ زيداً يرىٰ فإنَّ لازمه انَّ لزيد عيناً يُبصر بها ، إذ انَّ الرؤية معلول منحصر بامتلاك الرائي لجارحة العين المبصرة .

وهنا لا خلاف في سقوط المدلول الإلتزامي عن الحجيَّة لو اتفق العلم بسقوط المدلول المطابقي عن الحجيَّة ، وذلك لأنَّ المدلول الإلتزامي منحصر ثبوته بتحقق المدلول الإلتزامي ، فمع انتفائه لا شيء يوجب بقاء أو تحقق المدلول الإلتزامي بعد افتراض ان تحققه منحصر بتحقق المدلول المطابقي ، فيكون العلم بسقوطه علماً بسقوط المدلول الإلتزامي .

وأما ماكان منه أخص من المدلول المطابقي فهو ما كان معلولاً أو لازماً منحصراً للمدلول المطابقي مع كون المدلول المطابقي عله للوازم اخرىٰ . ومثاله الإخبار عن موت زيد فإنَّ لازمه

توقف نفس زيد ، وهذا اللازم أخص من المدول المطابقي ، إذ انَّ لموت زيد مدلولات التزامية اخرىٰ بالإضافة الى توقف نفسه وهي مثلاً امتناعه عن الكلام والأكل والشرب والحركة الإرادية .

وهنا أيضاً لابدَّ من الإلتزام بسقوط المدلول الإلتزامي عن الحجيَّة إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجيَّة ، وذلك لعين ماذكرناه في القسم الاول ، إذ انَّهما يشتركان في كون اللازم منحصراً بالمدلول المطابقي ، بمعنىٰ انَّه لا موجب للمدلول الالتزامي غير هذا المدلول المطابقي ، نعم هما يفترقان من حيث انَّ القسم الاول يكون فيه المدلول المطابقي منحصراً أيضاً باللازم ، وهذا بخلاف هذا القسم ، فهو وان كان اللازم فيه منحصراً بالمدلول المطابقي بحيث لا يوجد عن غيره إلّا انَّ المدلول المطابقي غير منحصر باللازم فهو يُوجد اللازم ويُوجد غيره من اللوازم الاخرىٰ ، إلّا انَّ هذا الفرق لا يؤثر في النتيجة بعد افتراض كون اللازم منحصراً .

فانحصار اللازم بالمدلول المطابقي هو الذي يوجب العلم بسقوط اللازم عند سقوط المدلول المطابقي ، وهذا هو المبرِّر للقول بتبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في السقوط عن الحجيَّة في كلا القسمين .

وبهذا يتَّضح خروج القسمين الاول والثاني عن محل النزاع ، إذ لم يختلف أحد في التبعية .

وأما القسم الثالث ـ وهو ماكان اللازم في أعم من المدلول المطابقي ـ فهو ما كان معلولاً أو لازماً مع امكان ان ينشأ هذا اللازم عن ملزوم آخر أو علة اخرىٰ ، ومثاله الإخبار عن غرق زيد في الماء فإنَّ لازمه موت زيد ، وهذا اللازم أعم من المدلول المطابقي ، إذ انَّ الغرق ليس هو الموجب الوحيد للموت بل قد يحدث الموت بموجب آخر غير الغرق من الإحتراق أو السقوط من شاهق .

وهذا القسم هو الذي وقع فيه الخلاف بين الأعلام ، حيث ذهب المشهور الىٰ التبعية فى السقوط عن الحجيَّة وذهب آخرون الى عدم التلازم بين سقوط المدلول المطابقي وسقوط

المدلول الإلتزامي.

واستدلَّ لصالح القول بالتلازم بما أفاده المحقق النائيني ﵀ وحاصله:

انَّ الإخبار عن الملزوم ـ والذي هو المدلول المطابقي ـ يؤول روحاً الى الإخبار عن مدلولين، الاول هو المدلول المطابقي والثاني هو المدلول الإلتزامي، وكل واحد منهما موضوع مستقل للحجية، فلو اتفق سقوط المدلول المطابقي عن الحجية بسبب التعارض أو العلم باشتباه المخبر في خصوص المدلول المطابقي فإنَّ ذلك لا يستوجب سريان سقوط الحجيَّة الى المدلول الإلتزامي بعد ان كان المدلول الإلتزامي موضوعاً مستقلاً للحجيَّة.

وأجاب السيد الصدر ﵀ عن ذلك بأن كلا المدلولين المطابقي والإلتزامي ينشأ احراز مطابقتهما للواقع عن الأصل العقلائي وهو أصالة عدم الإشتباه في النقل وكذلك ينشأ عن احراز عدم الكذب لافتراض وثاقة الراوي، أما إذا أحرزنا اشتباه الناقل في المدلول المطابقي فإن احراز اشتباهه في المدلول الإلتزامي لا يعني افتراض اشتباهٍ آخر.

ففي المثال الذي ذكرناه ـ وهو الاخبار بغرق زيد والذي لازمه الإخبار بموته ـ لا يكون الحكم باشتباه الناقل في الإخبار بالموت مستتبعاً لافتراض اشتباه آخر غير الإشتباه الثابت لنقله بغرقه، إذ انَّ الاصل العقلائي لمَّا لم يكن جارياً في المدلول المطابقي فهو غير جارٍ في المدلول الإلتزامي، إذ انَّ منشأ الأصل العقلائي هو استبعاد اشتباه الناقل، وهذا الإستبعاد نشأ عنه المدلولان معاً ومع احراز الإشتباه يكون الأصل العقلائي غير جارٍ في المدلولين، لأنَّه لا معنىً للإستبعاد حينئذٍ بعد إحراز الإشتباه في المدلول المطابقي والذي تولَّد عنه المدلول الإلتزامي. ومن هنا اتَّضح وجه التبعية في السقوط.

تبعية الدلالة للإرادة

لا خلاف بين الاعلام في تبعية الدلالة الإستعمالية التفهيميّة وكذلك الدلالة التصديقية الجدِّية للإرادة، فإن الدلالة التفهيميّة والتي تعني ظهور حال

المتكلم انَّه في مقام تفهيم المعنىٰ من اللفظ لا تكون إلّا مع إحراز إرادة المتكلّم للتفهيم ، غايته ان إحراز الإرادة لا يتوقف على تصريحه بل يكفي ظهور حاله انَّه في صدد التفهيم مع عدم وجود قرينة ـ أو ما يصلح للقرينية ـ تقتضي غير ذلك ، وهكذا الكلام في الدلالة التصديقيّة الجديّة فإنَّها تعني ظهور حال المتكلم في انَّ ما قصد تفهيمه باللفظ يريده جداً وواقعاً ، وهذا كما هو واضح منوط باحراز كون المتكلم بصدد ذلك .

فتبعية الدلالة للإرادة في الدلالتين ليس محلاً للنزاع بين الاعلام ، انَّما الكلام في الدلالة الوضعية فقد وقع البحث في تبعيّتها للإرادة ، بمعنىٰ انَّ دلالة اللفظ على المعنىٰ هل هي منوطةبقصد المتكلم تفهيم المعنىٰ من اللفظ أو انَّ دلالة اللفظ على المعنىٰ ليست متوقفة علىٰ إرادة المتكلم تفهيم المعنىٰ من اللفظ بل الدلالة الوضعية تتحقّق حتى مع عدم إرادة المتكلّم لذلك بل وحتى لو صدر اللفظ من غير عاقل أو من غير ذي الشعور .

فبناء على الرأي الاول تكون الدلالة الوضعية دائماً دلالة تصديقيّة ، وأما بناء على الرأي الثاني فالدلالة الوضعية دلالة تصورية لا تستوجب أكثر من انخطار المعنىٰ في الذهن عند اطلاق اللفظ من غير فرق بين ان يكون اللافظ قاصداً لتفهيم المعنىٰ من اللفظ أو لم يكن قاصداً ، كما لو صدر منه غفلة أو حال نومه ، والرأي الثاني هو مذهب المشهور .

ولعلَّ أول من أثار هذا البحث هو الخاجة نصير الدين الطوسي والشيخ الرئيس ابن سينا رحمهما الله حيث انَّ المستظهر من عبائرهما هو تبعية الدلالة للإرادة ، إلّا انَّ الاعلام اختلفوا في أي الدلالات هي التابعة للإرادة في نظرهما ، فبعضهم استظهر انَّ مرادهما هو تبعية الدلالة التصديقية للإرادة واستظهر البعض الآخر من كلامهما تبعية الدلالة الوضعية للإرادة ، وذهب السيّد الخوئي رحمه الله الى انَّ مقصودهما هو تبعيّة الدلالة الوضعية ـ والتي لا تكون إلّا تصديقيّة ـ للإرادة .

أما دعوىٰ انَّ التبعية المقصودة هي تبعية الدلالة التصديقيّة ـ الاولىٰ والثانية ـ للإرادة فلاستبعاد أن تكون الألفاظ

موضوعة بإزاء المعاني المرادة بحيث تكون الإرادة جزء المعنىٰ الموضوع له اللفظ ، إذ انَّ الوجدان قاضٍ بأن الالفاظ موضوعة لنفس المعاني بقطع النظر عن إرادتها ، ولهذا نجد ان دلالة الإلفاظ على معانيها تتحقق ولو مع إحراز عدم إرادتها من اللافظ ، كأن كان يقصد معنىً غير المعنىٰ الموضوع له اللفظ أو كان اللافظ من غير ذي الشعور ، مع انَّه يلزم كون الوضع دائماً من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص ، لأنَّه يستلزم دائماً تقيُّد المعنىٰ بالإرادة الحقيقيّة والتي هي جزئية فيكون الموضوع له وهو المعنىٰ المراد خاصاً والوضع عاماً إلّا أن يكون المقصود من الإرادة هو مفهومها لا واقعها ، وهذا معناه عدم توقف الدلالة على الإرادة الحقيقيّة المستوجبة لكون المتكلم ملتفتاً ، فتكون الدلالة تصورية ، غايته انَّ المعنىٰ المدلول عليه باللفظ هو عبارة عن المعنىٰ بالإضافة الى مفهوم الإرادة ، وهو غير مقصود حتماً ، فيكون المستفاد من لفظ الأسد عند اطلاقه الحيوان المفترس بالاضافة الى مفهوم الإرادة وهذا غير مقصودٍ حتماً .

وبهذا يتعيّن كون المراد من التبعيّة هو تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة ، وواضح انَّ ذلك لا يتّصل بالوضع ، إذ انَّ الدلالة التصديقيّة « الاستعمالية والجديَّة » انّما تستفاد من الظهور الحالي السياقي للمتكلم وانَّه في مقام تفهيم المعنىٰ من اللفظ وانَّ مراده الجدي مطابق للدلالة الاستعمالية التفهيميّة .

وأما دعوىٰ انَّ التبعية المقصودة هي تبعية الدلالة الوضعيّة ـ والتي لا تكون إلّا تصديقيّة ـ للإرادة فهي دعوىٰ السيد الخوئي ﵀ ، ومنشاؤها هو انكاره للدلالة التصورية والتي تعني انخطار المعنىٰ من اللفظ بمجرَّد اطلاقه ولو من غير ذي الشعور ، حيث يرىٰ ان مثل هذه الدلالة ليست أكثر من دلالة انسية نشأت عن كثرة الإستعمال أو عن منشأ آخر وليست ناشئة عن الوضع ، والدلالة التي تنشأ عن الوضع لا تكون إلّا اختيارية ، أما على مسلكه في الوضع ـ وانَّه عبارة عن الإلتزام والتعهد بأن لا ياتي باللفظ إلّا إذا كان قاصداً لتفهيم المعنى ـ

فواضح ، إذ من غير المعقول ان تحصل الدلالة الوضعيّة دون ان يكون المتكلم عاقلاً ملتفتاً ومريداً لتفهيم المعنىٰ من اللفظ ، إذ لو كانت الدلالة تحصل من غير ذلك لما كان الوضع بمعنى التعهد والالتزام والذي يستبطن الإرادة والاختيار .

ومن هنا كانت الدلالة الوضعية دائماً تصديقيّة بمعنىٰ انَّ العلقة بين اللفظ والمعنىٰ لا تكون إلّا في حالة قصد تفهيم المعنىٰ باللفظ ، ومع عدم القصد لا تكون هناك علقة وضعية بين اللفظ والمعنىٰ ، فتقوُّم الدلالة الوضعية بالإرادة حتمي بناء على مسلك التعهد .

وأمّا بناء على مسلك الإعتبار فهل الدلالة الوضعية تابعة للإرادة أيضاً ، ذهب السيد الخوئي ﷺ لذلك بدعوى انَّ الغرض من الوضع انَّما هو تفهيم المعنىٰ من اللفظ ، وهذا الداعي من اعتبار اللفظ دالاً على المعنىٰ يكون هو المحدد لدائرة الدلالة الوضعية ، إذ لا معنىٰ لانْ يكون الإعتبار أوسع من الداعي والغرض من الوضع ، فلو كانت الدلالة الوضعية مفيدة لانخطار المعنىٰ من اللفظ مع عدم إرادة تفهيم المعنىٰ لكان ذلك يعني كون الإعتبار أوسع من الوضع وهو لغو لا يتعقل من مثل الواضع الحكيم .

فالمتحصل انَّ الدلالة تابعة للإرادة مطلقاً وعلىٰ تمام المباني وان مقصود المحقق الطوسي والشيخ الرئيس ﭭ هو تبعية الدلالة الوضعيّة ـ والتي لا تكون إلّا تصديقيّة ـ للإرادة . هذا هو مبنىٰ السيد الخوئي ﷺ .

التبعيض في الإحتياط

وهو في مقابل الإحتياط التام والذي يُحرز معه إدراك الواقع والتحفظ عليه . فالمراد من التبعيض في الإحتياط هو الإتيان بما يوجب الظن أو احتمال الموافقة للواقع ، فهو معنىً آخر للإمتثال الإجمالي الإحتمالي والإمتثال الإجمالي الظني ، فلو كان للمكلَّف علم اجمالي بالنجاسة وكانت دائرة أطرافه خمسة ، فلو ترك تمام الاطراف فهذا هو الاحتياط التام ولو ترك بعضها فهو تبعيض في الإحتياط .

ولو كانت هناك شبهات تحريمية

متعددة وشبهات وجوبية متعددة فاحتاط في بعضها وترك البعض الآخر فهذا تبعيض في الاحتياط بلحاظ مجموع الشبهات واحتياط تام بالنسبة للشبهات التي رتب الأثر عليها .

ولا ريب في لزوم الاحتياط التام في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي في ظرف انفتاح باب العلم والعلمي ، وكذلك لا ريب في عدم وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية على خلاف في الشبهات التحريمية الحكمية . انَّما الكلام فيما لو افترض انسداد باب العلم والعلمي ، وقد تحدثنا في محلّه عن الإحتياط التام ، وأما الإحتياط الناقص والذي هو التبعيض في الاحتياط فهل هو لازم لو افترض الإنسداد أو جائز أو محرم ؟

وقع الخلاف بين الاعلام في ذلك ، فمنهم من ذهب الى حرمة التبعيض في الإحتياط ، وذلك بدعوىٰ قيام الإجماع على انَّ الإمتثال الإجمالي غير سائغ شرعاً ، هذا أولاً ، وثانياً ان الامتثال الإجمالي لا يمكن معه قصد الوجه المعتبر في العبادات .

وأجاب السيد الخوئي ﷺ عن هذه الدعوىٰ بأنَّها غير مسلَّمة ، وذلك لانَّ هذه المسألة مستحدثة على ان هذا الإجماع مبتل باحتمال المدريكة ، إذ لعل مدركه هو البناء على لزوم قصد الوجه في العبادات ، فلا يكون اجماعاً تعبدياً .

وأما دعوىٰ وجوب التبعيض في الإحتياط فلأنه إذا تمَّت مقدمات الإنسداد بما فيها حرمة الاحتياط التام فإنَّ المتعين هو التبعيض في الإحتياط وليس حجية مطلق الظن ، إذ لا صلاحية لتمامية مقدمات الإنسداد لإثبات حجية مطلق الظن بعد التمكن من التبعيض في الاحتياط ، كما انَّ العقل ليس له شأن الحكم بحجية الظن المطلق كما اتّضح ذلك مما ذكرناه في بحث الإنسداد وبحث الحكومة الإنسدادية .

وأما البناء على جواز التبعيض في الإحتياط فلأنَّه بعد سقوط دعوىٰ الحرمة والقول بحجية الظن المطلق بناء على الحكومة أو الكشف فإنَّه لا مانع من التبعيض في الإحتياط إذا لم يكن منافياً لحجية الظن ، كالتبعيض في الاحتياط

في التكاليف المحتملة .

التبعيض في الحجيَّة

والمراد من التبعيض في الحجيّة هو ثبوت الحجية لبعض الخبر وسقوطها عن البعض الآخر منه .

والبحث في المقام عن امكان التبعيض في الحجية وعدم امكانه .

الصورة الاولى : ان يكون الخبر مشتملاً علىٰ أكثر من مدلول ويكون أحد مدلولاته منافياً لمضمون الكتاب أو السنة القطعية أما المدلولات الأُخرىٰ فليس بينها وبين الكتاب والسنة الشريفة أي منافاة .

وهنا لا ريب في امكان التبعيض في الحجية ، بمعنىٰ إمكان ان تجعل الحجيَّة لمدلولات الخبر الغير المنافية للكتاب والسنة ويكون المدلول المنافي لهما هو الساقط عن الحجية على ان لا تؤدي منافاة بعض مدلولات الخبر للكتاب والسنة الى إحراز كذب المخبر كأن نحتمل عدم إرادة المنافي جداً وواقعاً أو انَّ المخبر قد اشتبه في النقل فأضاف مالم يسمع الى ما سمع ، وحينئذٍ يكون منشأ سقوط الحجية عن المنافي هو إحراز المنافاة ويكون ثبوت الحجية لغير المنافي مبنياً على وثاقة الراوي وأصالة عدم الغفلة والاشتباه في النقل ، وهذا هو المصحح لشمول أدلة الحجيّة للمقدار غير المنافي ، إذ لا مانع من شمولها لغير المنافي بعد امكان صدقه وعدم اشتباهه وبعد توفره على شرط الحجيّة وهي الوثاقة .

أما امكانُ صدقه فلعدم وجود ما يُحرز معه الكذب في المدلول المنافي ، وأما عدم اشتباهه فللأصل العقلائي القاضي بأصالة عدم الاشتباه والغفلة في ظرف الشك في وقوعهما ، واحتمال الكذب والاشتباه ليس مختصاً بالحالة المفترضة بل يشمل كل الاخبار المظنونة الصدور والتي جعل الشارع لها الحجيّة لتوفرها على شرط الحجيّة وهي وثاقة الراوي إلّا أن يُدعىٰ انَّ منافاة بعض مدلولات الخبر للواقع تستوجب عدم الوثوق بصدور تمام الخبر ، وهذا غير مبرَّر في كثير من الأحيان .

الصورة الثانية : أن يكون الخبر مشتملاً أيضاً علىٰ أكثر من مدلول

وتكون بعض مدلولاته منافية لخبر آخر، واتفق ان كان المدلول المنافي موافقاً للعامة وكان مدلول الخبر الآخر بعضه أو تمامه غير موافق لمذهب العامة.

وهنا أيضاً لا مانع من ثبوت الحجيّة لمدلولات الخبر غير المنافية للخبر الآخر ويكون الساقط عن الحجيّة هو المدلول المنافي. ومنشأ سقوطه هو المرجح الجهتي القاضي بترجُّح الخبر الغير الموافق للعامة على الموافق لمذهبهم. والتفكيك في الحجيّة بين المدلول المنافي والمدلولات غير المنافية لا محذور فيه، وذلك لعدم قصور أدلة الحجيَّة عن الشمول لمدلولات الخبر غير المنافية لعين ماذكرناه في الصورة الاولىٰ.

الصورة الثالثة: ان يكون الخبر مشتملاً أيضاً على أكثر من مدلول إلّا انَّ بعض مدلولاته محتملاً لاكثر من معنىٰ بحيث لا يمكن استظهار واحدٍ من المحتملات، وهذا بخلاف المدلولات الاخرىٰ للخبر فإنَّها ظاهر في معانيها.

وهنا لا إشكال في سقوط المدلول المجمل دون سائر المدلولات، إذ لا مبرِّر لسقوط الحجيَّة عن سائر المدلولات بعد افتراض ظهورها في معانيها، ثم انَّ سقوط المدلول المجمل عن الحجيَّة لا يختلف الحال فيه بين أن يكون منشأ اجماله هو عدم وضوحه بنفسه أو يكون منشأ الإجمال مسبَّب عن أدلة اخرىٰ.

الصورة الرابعة: أن يكون للخبر مدلول واحد استقلالي إلّا ان لهذا المدلول مدلولات تضمنية متعددة، ويتفق أن يكون أحد المدلولات التضمنيّة منافياً لمدلول تضمني واقع في اطار مدلول خبر آخر، وهذا هو المعبَّر عنه بالتباين الجزئي أو التعارض بين العامين من وجه.

ومثاله: مالو كان لسان الخبر الاول هو وجوب اكرام كل العلماء، وكان لسان الدليل الثاني هو حرمة اكرام كل الفساق، فالتنافي بين مدلول الخبر الاول ومدلول الخبر الثاني انَّما هو في مادة الإجتماع وهي العالم الفاسق، فإنَّ مقتضىٰ العموم في الخبر الاول هو وجوب اكرامه ومقتضىٰ العموم في

الخبر الثاني هو حرمة اكرامه .

ونتيجة التعارض هنا تحتمل أحد احتمالات أربعة :

الاول : هو سقوط الخبرين بتمام مدلوليهما عن الحجيّة ، وهذا معناه عدم الإيمان بالتبعيض في الحجيَّة في هذا المورد .

الثاني : سقوط أحدهما بتمام مدلوله عن الحجيَّة اعتماداً على أحد المرجحات ، وهذا معناه أيضاً عدم الإيمان بالتبعيض في الحجيَّة .

الثالث : الحكم بالتخيير بين الخبر الاول بتمام مدلوله أو الخبر الثاني بتمام مدلوله ، وهذا معناه عدم التبعيض في الحجيَّة أيضاً .

الرابع : التسليم بثبوت الحجيَّة لكلا الخبرين في مادة الافتراق ، وأما مادة الإجتماع فلها عدة احتمالات :

الاول : سقوط الحجيَّة عن الدليلين في مادة الإجتماع .

الثاني : ثبوت الحجيَّة لهما في مادة الإجتماع ولكن بنحو التخيير .

الثالث : الرجوع للمرجحات الجهتية والمضمونية دون الصدورية في مادة الإجتماع ، وعندها تسقط الحجيَّة عن الفاقد للمرجح دون الواجد ، والساقط عن الحجية هو خصوص المدلول التضمني المنافي للواجد للمرجح .

فلو افترض مثلاً انَّ المدلول المرجوح جهة أو مضموناً هو حرمة اكرام العالم الفاسق فحينئذٍ يكون الساقط عن الحجيَّة هو خصوص هذا المدلول ، وعليه يثبت وجوب اكرام العالم الفاسق بواسطة الدليل الاول .

الرابع : الرجوع بالإضافة الى المرجحات الجهتية والمضمونيّة الى المرجحات الصدورية في مادة الإجتماع فيكون الساقط عن الحجيَّة هو المدلول التضمني المرجوح .

والإيمان بأحد هذه الاحتمالات الأربعة من الإحتمال الرابع معناه الإيمان بالتبعيض في الحجيَّة ، وذلك لأنَّ الاحتمال الاول معناه ثبوت الحجيَّة لبعض مدلول الخبر الاول وبعض مدلول الخبر الثاني والمعبَّر عنهما بمادتي الإفتراق وسقوط الحجيَّة عن بعض مدلول الخبر الاول وبعض

مدلول الخبر الثاني وهما مادة الإجتماع.

والاحتمال الثاني معناه التبعيض في الحجيَّة في الخبر الذي لم يختر المكلف مدلوله التضمني، فتكون مادة الإفتراق فيه حجَّة دون مادة الإجتماع .

وأما الإحتمال الثالث والرابع فمعناه ثبوت الحجيَّة لبعض الخبر المشتمل على المدلول التضمني المرجوح فالمقدار الواجد للحجيَّة هو مادة الافتراق.

وكيف كان فالإحتملات الثلاثة للصورة الرابعة وان كانت ممكنة إلّا انّها ساقطة جزماً، وذلك لعدم وجود مبرر لسقوط الخبرين أو أحدهما عن الحجيَّة من رأس بعد افتراض عدم التعارض التام بينهما وبعد ان لم تكن أدلة الحجيَّة قاصرة عن الشمول لمادتي الافتراق فيهما.

وأمّا الاحتمال الرابع والقاضي بالتبعيض في الحجيَّة فالإحتمال الاول منه وهو سقوط الحجيَّة عن مادة الإجتماع في الخبرين مبني علىٰ القول بتساقط المتعارضين وعدم شمول روايات الترجيح لهذا الفرض،

والإحتمال الثاني مبني على القول بأنَّ المرجع عند التعارض هو التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات المنصوصة كما هو مبنى صاحب الكفاية ﵀، وأما الإحتمال الثالث فمبني على انَّ المرجع عند التعارض هو المرجحات بعد افتراض امكان ان يصدر بعض الخبر تقية أو بنحو لا يكون مراداً جداً، وعندئذٍ لا مانع من شمول أدلة الحجيَّة لمادتي الإفتراق وثبوتها أيضاً للمدلول الواجد للمرجح الجهتي أو المضموني.

وأما عدم الرجوع للمرجح الصدوري مثل الشهرة أو الصفات فلأنَّه يلزم منه أحد محذورين، أما المحذور الاول فهو إسقاط أحد الخبرين من رأس، فالخبر الذي يكون راويه أعدل أو أصدق أو أفقه تثبت له الحجيَّة دون الخبر الآخر الذي يكون راويه عدلاً أو صادقاً، ومن الواضح انَّ ذلك لا يمكن قبوله، إذ يلزم منه اسقاط الحجيَّة عن الخبر المرجوح في مادة الإفتراق وهو غير مبرَّر بعد ان لم تكن مادة الإفتراق طرفاً في المعارضة، واذا قلت: نرجع للمرجح الصدوري في مادة الاجتماع

فحسب فهذا معناه التبعيض في السند ، وهذا هو المحذور الثاني ، إذ من غير المعقول ان يتعبدنا الشارع بصدور بعض الخبر دون البعض ، فالخبر له مدلول واحد فإمَّا ان يكون صادراً أو لا يكون صادراً ، فالحجيَّة من حيث السند لا يُتصور فيها التبعيض بخلاف الحجيَّة من جهة المضمون ، إذ من الممكن أن يكون بعض مدلول الخبر ليس جدياً ، وكذلك الحجيَّة من حيث الجهة ، إذ من الممكن أن يكون بعض مدلول الخبر صدر تقية أمّا ان يتعبدنا الشارع بصدور بعض الخبر دون بعضه الآخر فهذا ما لا نتعقله ، هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني ﷺ .

وأجاب عنه السيد الخوئي ﷺ بأنَّ الرجوع الىٰ المرجحات الصدورية لا يلزم منه التبعيض في السند ، أي التبعيض في الصدور ، فالرجوع الى المرجح الصدوري لا يعني القول بأن بعض الكلام صادر وبعضه غير صادر بل انَّ الرجوع الى المرجح الصدوري معناه انَّ الشارع جعل الحجيَّة لبعض المدلول ولم يجعلها للبعض الآخر من مدلول الخبر .

وبيان ذلك : انَّ الحكم الشرعي تارة يكون موضوعه الدال وتارة يكون موضوعه المدلول ، فإذا كان موضوعه الدال فحينئذٍ لا يتعدد الحكم بتعدُّد المدلول ، ومثاله حرمة الكذب ، فإن موضوعه الدال أي الخبر بقطع النظر عن تعدد مدلوله أو اتحاده ، فلا فرق بين أن يقول زيد : « مات عمرو » أو ان يقول : « مات كل من في القرية » فإنَّه في كلا الإخبارين لو كانا كاذبين يكون قد ارتكب حراماً واحداً وان كان المدلول متعدداً في الإخبار الثاني ، أي انَّه كما لو أخبر بالخبر الاول يكون قد ارتكب كذباً واحداً فكذلك في الإخبار الثاني يكون قد كذب كذبة واحدة ، فدعوىٰ انحلال الحرمة بعدد مدلولات الخبر غير معقولة بعد ان كان موضوع حرمة الكذب هو الدال وهو واحد كما هو الفرض .

وأما لو كان موضوع الحرمة هو المدلول فتعدد الحرمة واتحادها منوط بتعدد المدلول واتحاده ، فلو كان المدلول متعدداً لكانت الحرمات

متعددة بعدده لافتراض انَّ موضوع الحرمة هو المدلول ، ومثاله : حرمة الغيبة ، فإنَّ موضوع الحرمة هو المدلول ، فلو قال زيد : « كل من في القرية فساق » فإنَّ الحرمة تتعدد بعدد أفراد من في القرية ، إذ انَّ ذلك ينحل الى نسبة الفسق لكل فرد من أفراد من في القرية ، أي ينحل هذا الخبر الى مدلولات بعدد أفراد الطبيعة ، وهذا ما يعني تعدد الحرمات باعتبار انَّ موضوعها المدلول كما هو الفرض .

وباتضاح هذه المقدمة نقول : انَّ الحجيَّه حكم يعرض الخبر من حيث مدلوله ، واذا كان كذلك فهي متعددة بتعدد المدلول ، ولا يكون اتحاد الدال موجباً لاتحاد الحجيَّه ، بمعنىٰ ان تكون ثابتة أو غير ثابتة بل انها قد تكون ثابتة لبعض مدلول الخبر ولا تكون ثابتة للبعض الآخر ، وذلك لأن كل مدلول من مدلولات الخبر يكون موضوعاً مستقلاً للحكم بالحجية .

ومن هنا لو رجعنا للمرجحات الصدورية في مادة الإجتماع لا يكون ذلك موجباً لطرح الخبر من رأس بل انَّ الساقط هو خصوص المدلول التضمني المرجوح وتكون مادة الافتراق باقية على الحجيَّة ، لأنَّها موضوع مستقل لها ولم تقع طرفاً في المعارضة حتى يستوجب ذلك سقوطها عن الحجيَّة بالمرجح الصدوري ، فالرجوع للمرجح الصدوري لا يوجب التبعيض في السند بل هو موجب للتبعيض في الحجيَّة ، باعتبار انَّ موضوعها المدلول فيكون معنىٰ الرجوع للمرجح الصدوري هو اثبات الحجيَّة لمدلول دون مدلول .

ونبَّه علىٰ ذلك بمجموعة من الامثلة ، منها : انَّه لو قامت البيّنة على انَّ مافي يد زيد من عشرة دراهم هي لعمرو ، ثم قامت بيّنة اخرىٰ علىٰ انَّ خمسة منها لخالد ، فإنَّه لا ريب في انَّ الخمسة الاولىٰ من الدراهم تكون لعمرو ، وما ذلك إلّا لأنَّ الحجيَّة الثابتة للبيّنة ثابتة لمدلولاتها كل مدلول على حدة ، بمعنىٰ ان كل مدلول يكون موضوعاً مستقلاً للحجية ، ولمَّا لم تكن الخمسة الاولىٰ طرفاً في المعارضة فإنَّه لا مانع من ثبوت حجيَّة البينة لها دون

الخمسة الاخرىٰ الواقعة طرفاً في المعارضة.

وبهذا يتضح وجه الإحتمال الرابع من انَّه لا مانع من الرجوع للمرجحات الصدوريّه في مادة الإجتماع، ولا يلزم من ذلك التبعيض في السند.

ويتضح أيضاً مما ذكرناه الفرق بين التبعيض في الحجيَّة من حيث المدلولات التضمنيَّه وبينه من حيث المدلولات الالتزامية، فإنَّ الاول لا مانع عنه، أما الثاني فيمكن المنع عنه باعتبار تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية ثبوتاً وانتفاءً، فالمدلولات التضمنيّة لا يتصل أحدها بالآخر، إذ ليس أحدها منتجاً للآخر، بخلاف المدلول الالتزامي فإنَّ منشأه هو المدلول المطابقي، ولهذا يمكن ان يقال بأن سقوط المدلول المطابقي موجباً لسقوط المدلول الإلتزامي.

ثم انَّ ماذكرناه مختص بحالات التعارض الجزئي إذا كان كلا الخبرين عاماً، أما لو كان التعارض بين عام ومطلق فقد ذكرنا انَّ المشهور هو تقديم العام في مادة الاجتماع على المطلق، وأما لو كان التعارض الجزئي بين اطلاقين فهو ما سيأتي الحديث عنه مستقلاً ان شاء الله تعالىٰ.

الصورة الخامسة: أن يكون للخبر مدلول التزامي واتفق سقوط المدلول المطابقي عن الخبر بعد ثبوته، فهنا يمكن القول ببقاء المدلول الالتزامي على الحجيَّة، وبهذا يثبت التبعيض في الحجيَّة، فيكون المدلول الإلتزامي حجة ويكون المدلول المطابقي ساقطاً عن الحجيَّة، وقد فصلنا ذلك تحت عنوان «تبعية الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة».

وهناك صور اخرىٰ أعرضنا عن ذكرها لاتضاحها بما تقدم من صور، فتأمل.

تتميم الكشف

وهو مسلك المحقّق النائيني ﵀ فيما هو المجعول في الامارات وتبعه السيد الخوئي ﵀، وحاصله: انَّ الامارات والطرق والتي هي معتمدة عند العقلاء في مقام التعرف على الواقعيات ليس لها الّا دور الكشف عن الواقع كما هو الحال

في الوسائل العلمية والتي تكشف عن الواقع كشفاً قطعياً ، غايته انَّ الامارات والطرق تكشف عن الواقع كشفاً ظنياً ، ولهذا يحتاج التعبد بها الى جعلٍ من الشارع .

وباتضاح ذلك نقول : انَّ الحجيَّة لمَّا لم تكن ذاتية للأمارات لافتراض النقص في كاشفيتها عن الواقع ـ بخلاف الوسائل العلمية فإنّ حجيّتها ذاتيّة ـ فحينئذٍ يكون جعل الحجيَّة لها من قبل الشارع ـ ولو بواسطة امضاء ما عليه العقلاء اعتماد الطرق والامارات ـ معناه إلغاء احتمال منافاة مؤدىٰ الامارة للواقع ، وهذا الإلغاء والذي يثبت بواسطة جعل الحجيَّة للامارة هو المراد من تتميم الكشف ، إذ انَّ جعل الحجيَّة للامارة يؤول روحاً الى انَّ الشارع قد تمم الكشف الناقص الذي عليه الأمارة ، وهذا التتميم يعني انَّ الشارع قد أعطىٰ للأمارة ما للعلم من صلاحية الكشف عن الواقع .

ومبرِّر دعوى ان المجعول في الامارات هو الطريقية وتتميم الكشف هو انَّ الطرق والامارات المعتمدة عند الشارع ليست من اختراع الشارع بل انها جميعاً معتمدة عند العقلاء ، فهي المعوَّل عليها في مقام ابلاغ المقاصد والتعبير عن المرادات وفي مقام المعوَّل عليها في مقام ابلاغ المقاصد والتعبير عن المرادات وفي مقام الإدانة . ونلاحظهم لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع اتفاقاً .

وواضح انَّ ذلك ليس ناشئاً عن الاحتياط ورجاء إدراك الواقع ، إذ انَّه لو كان كذلك لما اعتمدوا عليها في الموارد الخطيرة كمسائل الدماء والأعراض والاموال الخطيرة والذي يكون الاحتياط في موردها مقتضياً لعدم الإعتماد على الطرق والامارات الظنيَّة مما يُعبِّر عن انَّ منشأ الإعتماد على الطرق والامارات ليس هو الإحتياط ، كما انَّ منشأ الإعتماد لا يمكن ان يكون هو العلم بمطابقة مؤديات الامارات للواقع ، إذ ان مما لا ريب فيه انَّ الامارات لا تكشف عن الواقع كشفاً قطعياً كما يشهد لذلك الوجدان ، وهذا ما يؤكد انَّ المنشأ لتعويلهم علىٰ الطرق والأمارات هو انَّها بنظرهم كالوسائل العلمية من

حيث غالبية مطابقة مؤدياتها للواقع ، بمعنىٰ انَّ هذا الإعتبار العقلائي نشأ عن مبرِّر هو من الاستحكام والإتقان بحيث اقتضىٰ اعتبار الامارات كالوسائل العلمية .

ومن هنا جاء الجعل التشريعي على أساس صوابية هذا البناء العقلائي ، وهذا ما استفدناه بواسطة الامضاء ، فالامضاء وقع على ماهو البناء العقلائي من الغاء احتمال الخلاف فيما تكشف عنه الامارة .

التجرِّي

التجرِّي هو العمل على خلاف ما قامت الحجة على تنجُّزه ، على ان يكون المتنجِّز بالحجة غير مطابق للواقع وإلّا فلو طابق الواقع لكان معصية ، فالفرق بين المعصية والتجرِّي انَّما هو من حيث مطابقة المتنجِّز بالحجة للواقع وعدم مطابقته ، ففي ظرف المطابقة يكون الفعل المنافي لما عليه الحجة معصية وفي ظرف عدم المطابقة للواقع يكون الفعل المنافي للحجة تجرِّياً .

وبهذا اتضح انَّ التجرِّي لا يختص بمورد مخالفة ما يقتضيه القطع ، فهو وان كان أجلىٰ مصاديق التجرِّي إلّا انَّ التجرِّي لا يختص به بل يشمل مخالفة كل حكم قام الدليل على تنجُّزه على المكلف ، ومن هنا لو خالف المكلَّف ما تقتضيه الامارة المعتبرة أو ما يقتضيه الإستصحاب مثلاً أو الاشتغال أو أجرىٰ البراءة عن الحكم الإلزامي قبل الفحص فإنَّه حينئذٍ يكون متجرياً لو اتفق عدم مطابقة هذه الحجج للواقع .

ثم انَّ هنا أمراً لابدَّ من التنبيه عليه ليتحرَّر معنىٰ التجرِّي أكثر ، وهو انَّ القطع أو الظن المعتبر انما يكونان قواماً لتحقق التجرِّي لو انكشف الخلاف انما يكونان كذلك لو لوحظا على انَّهما طريقان لإحراز الواقع ، بمعنىٰ انَّ القطع مثلاً لم يكن سوى كاشف عن الواقع وهكذا الظن ، أما لو كان القطع ـ أو الظن ـ موضوعياً بمعنىٰ أخذه موضوعاً أو جزء موضوع للحكم بحيث يكون مساهماً في توليد الحكم لا الكشف عنه ـ كما هو في القطع الطريقي ـ فإنَّ التجرِّي لا يكون حينئذٍ متصوراً حتى مع انكشاف منافاة القطع للواقع .

فلو قال المولى : إذا قطعت بأن هـذا الحكم ليس شرعياً فيحرم عليك اسناده للشارع ، فلو قطع المكلف بذلك ومـع ذلك أسند الحكم للشـارع فـإنّه يكـون عاصياً حتى لو انكشف انَّ هـذا الحكـم مطابقاً للواقع ، فإن مـطابقته للـواقـع لا ينفي عن المكـلَّف المـعصية ويـصيّره متجرياً ، وذلك لأن حرمة الإسـناد انَّـما هي مـترتبة عـلى القـطع وهـو مـتحقق وجداناً كما هو الفـرض وعـليه تكـون حرمة الاسناد ثابتة واقعاً وعدم مـطابقة المـقطوع للـواقـع لا يـنفي مـوضوعية القطع للحرمة ، وهكذا الكلام في الظن اذا كان موضوعياً .

وبهذا اتضح انَّ القـطع المـوضوعي والظن الموضوعي وكـذلك الاحـتمال الموضوعي مما يترتب على مخالفتهما المعصية حتى لو لم يكن متعلقها مطابقاً للواقع ، فالتجري انما يتصور في القطع والظن الطريقيين .

ثم انَّ هنا حالة وقع الكلام فـي انَّـها داخـلة تـحت عـنوان التـجرِّي أو انَّـها خارجة عنه . وهذه الحالة هي مالو قامت الامارة أو المؤمن الشرعي عـلى ابـاحة شـيء فـمن الواضـح انـحفاظ احـتمال منافاة الاباحة للواقـع فـلو انَّ المكـلَّف ارتكب هذا الفعل برجاء ان يكون حراماً واقعاً ، اي انَّ الدافع من ارتكاب الفـعل المباح ظاهراً هو رجاء ان يكون مـحرماً في نفس الأمر والواقع .

مثلاً : لو قـامت البـينة عـلى انَّ هـذا المائع خلٌ فشربه المكـلَّف بـرجـاء أن يكـون خـمراً ، فـهل انَّ هـذا المكـلَّف الجسور على المـولىٰ جـلَّ وعـلا يُـعدُّ متجرياً وانَّ الفعل الذي ارتكبه متجرىٰ به أو لا ؟

ذهب المحقق النائيني ﷺ الى انَّ هذا المكلَّف متجرٍ ، ومن هنا يكون مشمولاً للأحكام المترتبة على المتجري ، وعلَّق السيد الصدر ﷺ على دعـوىٰ المـحقق النائيني ﷺ بأنَّ التجرِّي اذا كان بالإضافة الى نـفس الفـعل فـدعوىٰ المـحقق النائيني ﷺ ليست تامة ، وذلك لافتراض انَّ الفعل الذي ارتكبه مؤمَّن عنه شرعاً ، وان كان التجرِّي بلحاظ ما عليه المكلَّف من خبث نفساني من حيث رغبته فـيما يسخط المولىٰ جلَّ وعلا يكون ما أفاده المحقق النائيني تاماً ويكـون المكـلف

في الفرض متجرياً على حدود الحق المولوي والمقتضي لعدم التعرُّض لإسخاط وانتهاك حرمة المولىٰ جلَّ وعلا.

التجزِّي

وقد عرِّف الإجتهاد بنحو التجزِّي بأنَّه الاقتدار علىٰ استنباط بعض الاحكام دون بعض، وذلك في مقابل الإجتهاد المطلق فإنَّ الواجد له يقتدر على استنباط تمام الاحكام على اختلاف أبوابها وتفاوتها من حيث الصعوبة والسهولة وابتناؤها على مقدمات كثيرة أو قليلة.

والبحث عن الإجتهاد بنحو التجزِّي يقع في جهتين: الجهة الاولىٰ في امكانه، والجهة الثانية في حكم المتجزي:

أما الجهة الاولىٰ: فهي مورد خلاف بين الأعلام حيث ذهب بعضهم الى استحالة التجزي وذهب صاحب الكفاية ﷺ الى وجوبه عقلاً، وأما المعروف بين الاصوليين فهو الإمكان.

أما القائلون بالاستحالة فاستدلُّوا على ذلك بأنَّ الإجتهاد ملكة يقتدر بها المجتهد على استنباط الاحكام أمر بسيط غير قابل للتجزئة، فإمَّا ان يكون المكلَّف متوفراً عليها فهو حينئذٍ مجتهد مطلق وإلّا فليس هو بمجتهد، ولا برزخ بين الحالتين. وكذا لو كان المراد من الإجتهاد هو الإقتدار الفعلي وانَّه ليس من قبيل الملكة، وانما هو استفراغ الوسع لغرض الوصول للنتيجة الشرعية فإنَّه غير قابل للتجزء لبساطته.

وأجاب السيد الخوئي ﷺ عن هذه الدعوىٰ بأن التجزء في الإجتهاد يعني التبعيض في أجزاء الكلِّي لا أنَّه التبعيض في أجزاء الكل، بمعنىٰ انَّ الملكة تنحل الىٰ ملكات بعدد أفراد المسائل فكلُّ مسألة يحتاج استنباط حكمها الى ملكة، لأنَّ الملكة أشبه بالكلِّي ويكون الإقتدار علىٰ كل مسألة من قبيل الجزئي لذلك الكلّي فهو عيناً كعلاقة أفراد الانسان بطبيعة الإنسان لا كعلاقة المركب بأجزائه.

فنحن وان كنا نسلِّم بأن الملكة أمر بسيط غير قابل للتجزئة إلّا انَّ موضوع هذه الملكة هو كل مسألة مسألة من

المسائل الشرعية ، ولهذا قد يكون المكلَّف متوفراً على الملكة في مسألة لقلة مقدماتها وسهولة الوصول الى نتيجتها ولا يكون واجداً للملكة في مسألة اخرىٰ لكثرة مقدماتها وصعوبة الوصول الى نتيجتها ، وهذا هو معنىٰ التجزي في الإجتهاد ، وواضح انَّ هذا المعنىٰ لا يلزم منه تجزءة الأمر البسيط .

ولا يخفىٰ انَّ المراد من واجدية المكلَّف للملكة في بعض المسائل معناه التوفُّر علىٰ تمام ما يتصل بالمسألة وإلّا لم يكن واجداً لملكة الوصول لنتيجتها ، فمثلاً : واجدية المكلَّف لملكلة الإجتهاد في مسألة حرمة لحم الأرنب معناه التوفُّر على مجموعة من المقدمات ، منها انَّ له رأياً عن علم بحجيَّة خبر الثقة وحجيَّة الظهور وان النهي ظاهر في الحرمة وان الرواية معتبرة سنداً وانه ليس لها معارض او انَّ معارضها ساقط عن الحجيَّة أو انَّه مرجوح جهة أو مضموناً وهكذا سائر ما يتصل بالمسألة ، ولهذا لا يبعد تداخل المسائل في الجملة من حيث انَّ الإقتدار علىٰ بعضها اقتدار على البعض الآخر . وبهذا اتَّضح مدرك القائلين بامكان التجزي في الإجتهاد .

وأما ما ادعاه صاحب الكفاية ﷺ من انَّ التجزِّي في الاجتهاد ضروري الوقوع قبل الوصول لمرحلة الإجتهاد المطلق فمنشاؤه ماذكره من استحالة الطفرة ، ولذلك لابدَّ وان يمر المجتهد بمرحلة التجزي قبل الوصول لمرحلة الإجتهاد .

وأجاب عنه السيد الخوئي ﷺ بأن الإجتهاد في كلٍّ مسألة لا يتصل بالإجتهاد في مسألة اخرىٰ ، وعليه يمكن عقلاً ان يتوفر المكلَّف على ملكات المسائل في عرض واحد ولو بنحو الإعجاز ، ولا يلزم من ذلك الطفرة بعد ان كانت ملكات الإقتدار على المسائل مستقلة وعرضية ، نعم لا يتفق عادة حصول الملكة والاقتدار على كل المسائل في عرض واحد ، فلو كان صاحب الكفاية ﷺ يقصد من الوجوب الوجوب العادي فكلامه تام إلّا انَّ المستظهر من كلامه ينافي أن يكون هذا مقصوده ، وذلك لاستدلاله على الوجوب باستحالة الطفرة .

وأما الجهة الثانية : فالبحث فيها يقع عن ثلاث مسائل :

المسألة الاولى : في جواز عمله برأيه في المسائل التي يتمكن من الوصول لنتائجها . وقد بنىٰ جمع من الأعلام كالسيد الخوئي ﷺ على جواز استقلاله في العمل برأيه وانَّ رجوعه الى غيره في المقدار الذي استنبطه عن علم وملكة يكون من رجوع العالم الى مثله ، وهو غير جائز ، لأنَّه في موارد الإختلاف يُحرز انَّ ما عليه المجتهد الآخر خطأ وغير مطابق للواقع ، وفي موارد الإتفاق لا يكون ثمة مسوغ شرعي للرجوع للمجتهد الآخر ، وذلك لأنَّ أدلة جواز التقليد قاصرة عن الشمول لمثله في ذلك المقدار الذي تمكن من الوصول لنتائجه .

المسألة الثانية : في جواز رجوع الغير له في الموارد التي هو مجتهد فعلاً فيها . وقد تبنىٰ السيد الخوئي ﷺ عدم الجواز ، وذلك لقصور أدلة جواز التقليد عن الشمول لهذا المورد ، فإنَّ الظاهر من الأدلة ترتيب جواز التقليد على المجتهد المطلق والذي هو العارف بمقدار كبير ومعتدٍ به من الأحكام الشرعية ، كما هو المستظهر من عنوان الفقيه وأهل الذكر والعارف بالأحكام .

وأما السيرة العقلائية الجارية على الرجوع للعالم في المقدار الذي يعلمه وان كان يجهل مقداراً آخر كما هو الحال في الطبيب الذي لا يعلم بسوىٰ جهة خاصة من الطبابة . فإنَّ هذه السيرة وان كانت مسلَّمة إلّا انَّ ثبوت حجية السيرة العقلائية منوط بامضاء الشارع لها ، وهو غير محرز في المقام خصوصاً مع ملاحظة ماهو المستظهر من أدلة جواز التقليد والتي رتبت جوازه على صدق عنوان العارف بالأحكام والفقيه ، وهو غير صادق على المتجزِّي والذي لا يعلم بسوىٰ مقدارٍ محدود من الأحكام .

المسألة الثالثة : في جواز تصدِّي المتجزِّي للقضاء بناء على القول بلزوم التوفر على ملكة الاجتهاد في المتصدي لهذا المنصب . وهنا أيضاً تبنَّىٰ السيد الخوئي ﷺ عدم الجواز ، وفي المقابل تبنىٰ البعض الجواز فيما لو كان المتجزي مجتهداً في مقدارٍ معتدٍ به من الأحكام على ان يكون منها المسائل

المتصلة بالقضاء.

واستدلَّ السيد الخوئي ﷺ علىٰ عدم الجـواز بـقصور أدلة جـواز التـصدِّي للقضاء عن الشـمول للـمتجزِّي، فـإنَّها رتبت جواز القضاء على العالم والعارف بالاحكام.

التخصُّص

هـو الخـروج المـوضوعي عـن موضوع الحكم، فكلُّ مـوضوع مـغاير لموضوع الحكم فخروجه عن موضوع الحكم بالتخصُّص.

مثلاً: الدليـل المسـتفاد مـنه حـرمة الغناء لا يشمل الحـداء، وذلك للـتباين بين مفهوم الحداء ومفهوم الغناء، ولهذا يـقال انَّ خـروج الحـداء عـن مـوضوع الحرمة بالتخصص، وهذا بخلاف الغناء للعرائس فإنَّ خروجه عن دليل الحـرمة بالتخصيص، أي بـإخراج بـعض أفـراد الموضوع عن حكـم المـوضوع فـلولا الإخراج لكان ذلك الفرد مشمولاً لحكم الموضوع.

والتعرُّف على الخروج الموضوعي لا يُناط بالخطاب الشرعي بل هو منوط بمعرفة حدود موضوع الحكم، وعندئذٍ يترتب على ذلك عـدم شـمول الحكـم لكلٍّ ماهو خارج عن حدود الموضوع، إذ انَّ الأحكام تابعة لموضوعاتها ثـبوتاً وانتفاءً، ولمَّا كان موضوع الحكم منتفياً وغـير صـادق عـلى المـوضوعات الخارجة عن حدوده فهذا يقتضي انتفاء الحكم الثابت للموضوع عنها.

ولهـذا لا نـحتاج فـي الخـروج المـوضوعي الى تـحرير المـوضوعات الأُخـرىٰ بـل يكـفي إحـراز حـدود الموضوع، فكل ماهو خارج عن الحد لا يكون مشمولاً للحكم ويكون خروجه بالتخصص. راجع عنوان « الورود ».

التخصيص

وهو عبارة عن اخـراج بـعض أفـراد موضوع الحكم العام بـواسـطة القـرينة الدالة عـلى ذلك، فـلولا القـرينة لكـان الحكم العام الواقع على الطبيعة شـاملاً لتلك الأفـراد. فـالتخصيص كـالتقييد، غايته ان التخصيص يطلق فـي حـالات إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام والذي ثبت عمومه بواسطة الوضع.

ثم انَّ التخصيص تارة يكون بنحو التخصيص المتصل واخرى يكون بنحو التخصيص المنفصل، وكلاهما ينقسم الىٰ قسمين، فتارة يكون التخصيص بمخصص لفظي واخرىٰ يكون بمخصصٍ لبِّي.

التخصيص بالمتصل

وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الطبيعة عن حكم العام بواسطة القرينة المتصلة بالكلام الدال على العموم، ولا ريب في تقديم المخصص علىٰ العموم، وانما الكلام عمَّا هو الوجه الصناعي لهذا التقديم.

وقد صنَّف السيد الصدر ﷺ التخصيص بالمتصل الى ثلاثة أقسام:

القسم الاول: ان يكون المخصَّص المتصل واقعاً في اطار الطبيعة المدخولة لأداة العموم، فيكون المخصص من توابع القضية المدخولة لأداة العموم، فلا هو كلام مستأنف متصل بالكلام الدال على العموم ولاهو من أركان القضية الدالة على العموم، وهذا ما يُعبَّر عنه بالفضلة في اصطلاح النحاة، كوصف الطبيعة المدخولة للعموم أو تمييزها أو نصب حالٍ لها وهكذا.

ومثاله: ان يقال: « أكرم كل العلماء العدول » أو يقال: « أكرم كل أعلم فقهاً واصولاً » أو « أكرم كل العلماء زاهدين في الدنيا »، فالاول نعت والثاني تمييز والثالث حال.

وهنا يكون التقديم على أساس انَّ موضوع الحكم العام واقعاً ليس هو الطبيعة المدخولة للأداة فحسب بل انَّ موضوع الحكم العام هو مجموع الطبيعة والمتصل بها من نعت أو حال، وبتعبير آخر ان موضوع الحكم روحاً هو الطبيعة المتحيثة بالنعت أو التمييز وليس هو الطبيعة على سعتها.

وواضح انَّ ذلك لا يؤثر على افادة الأداة للعموم، إذ انَّ مفادها هو عموم مدخولها، والمقام يكون مدخولها هو الطبيعة مع ملاحظة القيود المذكورة لها، ومن هنا تكون دائرة العموم من أول الامر مختصة بالطبيعة المتحيثة بتلك القيود، وتكون الأفراد الخارجة ـ عن الحكم الثابت للطبيعة ـ خارجة

حتى في مرحلة المدلول التصوري فضلاً عن المدلول الإستعمالي والجدِّي .

واذا صحَّ ان نطلق على هذا القسم عنوان التخصيص بالمتصل فهو بمعنىٰ تضييق دائرة الطبيعة المدخولة للأداة من أول الأمر .

القسم الثاني : التخصيص بنحو الإستثناء ، وهو بطبيعته تكملة للقضية المثبتة أو المنفيَّة ويقتضي حكماً منافياً للحكم الثابت او المنفي عن المستثنىٰ منه فهو إفراز لبعض أفراد المستثنىٰ منه بحكم مستقل عن حكم المستثنى منه ، وهذه الأفراد هي المعبَّر عنها بالمستثنىٰ .

وواضح انَّه في حالات الإستثناء ـ اذا كانت الطبيعة مدخولة لأداة العموم ـ يكون الحكم الثابت للمستثنىٰ منه منعقداً في العموم ولو بدواً ويكون مجيء أداة الاستثناء موجباً لنفي هذه الدلالة على العموم ، لأنَّه يقتطع جزءً من الطبيعة المدخولة للعموم ويفرد لها حكماً منافياً للحكم الثابت للطبيعة في عقد المستثنىٰ منه ، وهذا ما يوجب التنافي البدوي في داخل الجملة الإستثنائية إلّا انَّ هذا التنافي لا يبقىٰ طويلاً ، إذ يتنقح عند المتلقي للجملة الإستثنائية دلالة ثانية مستلهمة من سياق مجموع الجملة ، هذه الدلالة السياقية هي الموجبة لرفع التنافي الواقع بين عقد المستثنىٰ منه وعقد المستثنىٰ وكأنَّه لا تنافي أصلاً وانَّما هو نحو من التفنُّن في الكلام ، الغرض منه ابراز حكمين أحدهما ثابت لمدخول أداة العموم والآخر ثابت لمدخول أداة الإستثناء ، ويستقر المتلقي على هذه الدلالة ، وهذا هو مبرِّر الإلتزام بتقديم التخصيص بالمتصل في مثل هذه الحالة .

وبتعبير آخر : انَّ موضوع الحجيَّة للظهور هو الدلالة النهائية للكلام ، إذ لا معنىٰ للتمسُّك بما ينقدح بدواً من الكلام قبل تمامه ، ولما كانت الحالة السياقية القاضية بتضييق موضوع الحكم المدخول لأداة العموم واعطاء حكماً منافياً للافراد المقتطعة عن الطبيعة هي الدلالة الاخيرة المستفادة من تمام الكلام فهذا يقتضي ان تكون الحجية ثابتة لهذا المقدار من الدلالة .

القسم الثالث : التخصيص بجملة مستأنفة إلّا انّها متصلة بالجملة الاولىٰ الدالة على العموم ، على ان تكون النسبة بين موضوع حكم العام وموضوع حكم المخصص هي نسبة العموم والخصوص المطلق .

ومثاله : مالو قال المولى : « أكرم كل العلماء ولا تكرم العالم الفاسق » .

وفي هذا القسم بُذلت محاولات عديدة لإبراز المبرِّر الفنّي لتقديم هذا النحو من المخصص على العام . منها ما ذكرناه في القسم الثاني . ومنها دعوىٰ أظهرية الخاص على العام ، فيكون التقديم بملاك تقديم الأظهر على الظاهر . ومنها ماذكره السيد الخوئي ﷺ ، وحاصله :

انَّ التمسُّك بأصالة الظهور في الإرادة الاستعمالية وكذلك الإرادة الجدِّية انَّما هو في ظرف الشك في مراد المتكلم ، أما مع إحراز عدم إرادة المتكلم لظاهر كلامه في مرحلة المدلول الاستعمالي أو الجدِّي فإنَّه لا معنىٰ للتمسك بالظهور التصوري وترتيب الأثر على مقتضاه ، إذ انَّ موضوع الحجيَّة انَّما هو المراد الجدِّي كما هو مقتضىٰ البناء العقلائي ، ومتىٰ أحرزنا عدم الإرادة الجدِّية للظهور التصوري فإنَّ العقلاء لا يرتبون الأثر على ذلك الظهور التصوري الوضعي ، نعم البناء اللعقلائي قاضٍ بأصالة التطابق بين الظهور التصوري والظهور الاستعمالي والجدِّي في ظرف الشك في الإرادة الاستعمالية والجديَّة ، ويعبَّر عن هذا الأصل العقلائي في الإرادة الاولىٰ بأصالة الحقيقة وفي ا الثانية بأصالة الجهة أو الجد ، وهم انما يلجأون الى هذين الأصلين في ظرف الشك في المراد .

ومع اتضاح هذه المقدمة نقول : انَّ العموم إذا اكتنف بقرينة قطعية على عدم الإرادة الاستعمالية والجدية للعموم فإنَّه لا معنىٰ للتمسك بالعموم اعتماداً على الظهور التصوري المستفاد بواسطة الوضع ، إذ لا مبرِّر لذلك بعد إحراز عدم الإرادة ، واللجوء الى اصالة الحقيقة وأصالة الجهة والجد انَّما هو في ظرف الشك والفرض انَّه لا شك بعد ان كانت القرينة مفيدة للقطع بعدم المراد ،

وهكذا الكلام لو كانت القرينة ظنية إلّا انَّه قام الدليل القطعي على حجيتها ، كما لو كانت خبر ثقة ، فهي قرينة قطعية ثابتة بواسطة التعبُّد ، غايته انَّ تقدم القرينة القطعية يكون بالورود ، وأما التقدم بالقرينة الظنية يكون بالحكومة .

والمراد من ذلك انَّ الحجيَّة الثابتة للعموم انّما هي في ظرف الشك من جهة انَّه مراد جداً أو لا ، فإذا قامت القرينة القطعية فإنَّها تلغي موضوع الحجيَّة حقيقة ، فلا موضوع لثبوت الحجيَّة للعموم ، إذ انَّ موضوعها الشك في إرادة العموم ولا شك عند قيام القرينة القطعية بل هو قطع بعدم إرادة العموم .

وأما القرينة الظنية فإنَّها لا تلغي الشك في إرادة العموم وجداناً إلّا انَّها تلغيه تعبداً ، وهذه هي الحكومة المتصرفة في عقد الوضع « أي الموضوع » . ومن هنا يتقدم المخصص على العموم بالحكومة ، بمعنىٰ انَّ دليل حجية المخصص حاكم على دليل حجية العام .

التخصيص بالمخصّص اللبِّي

والمراد من المخصص اللبِّي هو دليل معتبر غير لفظي تكون علاقته بالعموم علاقة العموم والخصوص المطلق مثل الإجماع والدليل العقلي والسيرة العقلائية والمتشرعية .

وتقديم المخصّص اللبِّي ـ لو تمت دليليته وأخصيته ـ على العام لم يقع محلاً للإشكال . وأما الوجه الصناعي لذلك فيمكن تعدية بعض المحاولات المذكورة في تقديم المخصص المتصل وكذلك المنفصل . كمحاولة السيد الخوئي ﷺ التي ذكرناها في القسم الثالث من أقسام المخصص المتصل .

ثم انَّ المخصص اللبِّي قد يكون في قوة المخصص المتصل وقد يكون في قوة المخصص المنفصل ، فلو كان المخصص اللبِّي ن قبيل الدليل العقلي الذي هو من الوضوح بحيث لا ينعقد معه ظهور في العموم إلّا بعد تحيُّث مدخول أداة العموم بغير المخصص فهو في قوة المخصص المتصل ، ولو لم يكن كذلك فهو في قوة المخصص المنفصل والذي ينعقد معه ظهور في

الإرادة الإستعمالية للعموم .

التخصيص بالمنفصل

وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الطبيعة عن حكم العام بواسطة القرينة المنفصلة عن الكلام الدال على العموم ، ومثاله : لو قال المولى : « أكرم العلماء » ثم في مجلس آخر قال : « لا تكرم العلماء الفساق » .

وهنا ذهب صاحب الحدائق ﷺ الى انَّ المرجع هو أحكام باب التعارض ، وذكر هذا العلاج صاحب الكفاية ﷺ بنحو الإحتمال ، والمعروف بين العلماء هو تقديم المخصص المنفصل على العام إلّا انَّهم اختلفوا في توجيه ذلك صناعياً .

وتبنَّىٰ السيد الخوئي ﷺ نفس التقريب المذكور في المخصص المتصل من القسم الثالث ، وذكر البعض انَّه لا فرق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل بعد ان تعارف عن المشرع الإسلامي اعتماد القرائن المفصلة في مقام بيان مراداته ، وعليه لابدَّ من ان يُعامل المخصص المنفصل وكأنَّه متصلٌ بالكلام ، ويكون تحديد المراد من الخطاب الشرعي بعد الجمع بين القرينة وذي القرينة ، ولا يصح التعويل على العموم ابتداء .

التخطئة والتصويب

المراد من التخطئة ـ اجمالاً وسيأتي ايضاحها ـ ان الأحكام التي يصل اليها المجتهد بواسطة بذل الوسع والتنقيب في الأدلة ليس من الضروري ان تكون جميعها متطابقة مع الواقع ، فقد يكون الحكم الذي وصل اليه المجتهد مصيباً للواقع وقد يكون مخطئاً للواقع .

فالتخطئة تعني امكان ان لا يطابق ما وصل اليه المجتهد ما عليه الواقع أي إمكان ان يُخطئ المجتهد الواقع . وأما التصويب فهو يعني صوابية كل ما يصل اليه المجتهد من أحكام .

ولكي يتضح المراد من التخطئة والتصويب أكثر لا بأس بذكر تمهيدٍ أفاده السيد الخوئي ﷺ ، وحاصله :

انَّ الامور الواقعية لا يمكن ان تنقلب عما هي عليه ، من غير فرقٍ بين ان تكون من قبيل الجواهر والاعراض أو ان

تكون من قبيل الأُمور العقلية الثابتة كالمدركات العقلية النظرية أو العملية، فهي امور ثابتة في نفس الأمر والواقع أدركها مدرك أو لا، كما انَّها لا تتغيَّر بالإعتبار، فالموجود واقعاً لا يكون معدوماً بالاعتبار كما انَّ المعدوم لا يكون موجوداً بالإعتبار، كما انَّ القطع بوجود شيء لا يُصيِّره موجوداً لو كان ذلك الشيء في نفس الأمر والواقع معدوماً.

ومن هنا لا يُتعقل التصويب في الامور الواقعية وإلّا لزم اجتماع الضدين أو النقيضين، فلو كان شخص يقطع بوجود شيء والآخر يقطع بعدمه فإنَّ القول بصوابية كلا القطعين معناه اجتماع النقيضين، وهكذا لو قطع شخص بوجود الليل وقطع آخر بأن الوجود فعلاً للنهار فإنَّ افتراض صوابية القطعين معناه اجتماع الضدين، فلابدَّ من ان يكون أحدهما مخطأ للواقع.

وهذا المقدار لا إشكال فيه ولا خلاف وانَّما الخلاف في الامور الاعتبارية كالاحكام الشرعية، فهل هي كالامور الواقعية بحيث لا يمكن أن يكون الحكمان المتخالفان الواردان على موضوع واحد من جهة واحدة مصيبين بل لابدَّ من خطأ أحدهما، أو انَّ الحال في الامور الاعتبارية يختلف عن الامور الواقعية، فمن الممكن أن يكون كلا الحكمين مصيبين للواقع بل انَّ ذلك هو المتحقّق خارجاً.

والاول هو المعبَّر عنه بالتخطئة والثاني هو المعبَّر عنه بالتصويب، والقول بالتخطئة هو مذهب الامامية، وأما القول بالتصويب فهو مذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة على خلاف بينهما، سيأتي ايضاحه تحت عنوان «التصويب الاشعري» و «التصويب المعتزلي».

ومنشأ القول بالتخطئة عند الامامية هو ما ثبت بالنصوص الشرعية انَّ الله عز وجل في كل واقعة حكم، وأنَّ أحكام الله عز وجل تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وبهاتين المقدمتين يثبت القول بالتخطئة، وذلك لأن الاحكام إذا كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، مثل الحج والصلاة والصوم فإنَّ منشأ ايجابها هو ما تشتمل عليه من

مصالح واقعية ، وكذلك مثل شرب الخمر وأكل الميتة والكذب فإنَّ منشأ تحريمها هو ما تشتمل عليه واقعاً من مفاسد .

واذا كان كذلك فإنَّ الاحكام وان كانت اموراً اعتبارية إلّا انَّ لهذه الإعتبارات مناشئ واقعية ، وحينئذٍ لو صح ان تكون الصلاة واجبة ومحرمة لكان معنىٰ ذلك انَّ الصلاة في الوقت التي هي ذات مصلحة هي ذات مفسدة ، وهذا هو اجتماع الضدين المحال ، على انَّه لو سلَّم انَّ أحكام الله عز وجل ليست تابعة للملاكات الكامنة في متعلقاتها فإنَّ التصويب محال أيضاً لاستلزامه اجتماع النقيضين أو الضدين ، وذلك لانَّ كل واقعة فللّه عز وجل فيها حكم ، فلو صوبنا ماذهب اليه المجتهد من حرمة شيء وصوبنا ماذهب اليه المجتهد الآخر من عدم حرمة ذلك الشيء أو وجوبه لكان معنىٰ ذلك انَّ الله عز وجل في الوقت الذي يعتبر انَّ هذا الشيء حرام يعتبره أيضاً غير حرام أو واجباً ، وهذا من اجتماع النقيضين أو الضدين ، إذ انَّ المعتبر وان كان غير واقعي وان وعاءه عالم الإعتبار إلّا انَّ نفس الإعتبار من الامور الواقعية كما هو واضح ، فلا يصح ان يكون للمولىٰ اعتباران متباينان في عرض واحد ، ولو صح فهو من العبث الذي يتنزَّه عنه المولىٰ جلَّ وعلا ، وهذا الجواب الاخير انما يرد على التصويب الاشعري ـ كما سياتي .

هذا بالنسبة للأحكام الواقعية ، وأما بالنسبة للأحكام الظاهرية فتارة يقع البحث عنها من جهة عالم الجعل واخرىٰ من جهة عالم المجعول المعبَّر عنه بالفعلية ، والقول بالتخطئة انَّما هو في عالم الجعل دون عالم المجعول .

وبيان ذلك : انَّ عالم الجعل هو الذي تجعل فيه الاحكام على موضوعاتها المقدرة الوجود ، فالبراءة مثلاً من الاحكام الظاهرية المجعولة على موضوعها المقدر وهو مالو افترض وقوع الشك في الحكم الواقعي ، كما انَّ الاحتياط كذلك . فهنا لو بنىٰ أحد المجتهدين على انَّ البراءة هي المجعولة في ظرف الشك وبنىٰ آخر على انَّ الاحتياط هو المجعول في ظرف الشك فإن من المستحيل أن

يكون كلا المجتهدين مصيباً للواقع وإلّا لزم اجتماع الضدين ، فلابدَّ وان يكون أحد المجتهدين قد أخطأ الواقع .

وأما مرحلة الفعلية فلا يتعقل فيه إلّا التصويب ، وذلك لأنَّ مرحلة الفعليَّة تعني تحقق الموضوع خارجاً ، وعندئذٍ يكون المكلف مسئولاً عن ترتيب الحكم ، ولا مجال للتردد في مثل هذا الظرف ، فالمكلَّف الذي كان يبني علىٰ البراءة في ظرف الشك تكون وظيفته البراءة متىٰ ما تحقق الشك وتكون وظيفة من يبني علىٰ الاحتياط هي الاحتياط ، ولا معنىٰ للخطأ في هذه الحالة ، إذ انَّ هذه الحالة ليست أكثر من ترتيب الحكم المتبنَّىٰ علىٰ موضوعه المتحقّق قطعاً ، فهو مصيب فيما هي الوظيفة الفعلية في حقه ، واحتمال الخطأ والصواب انَّما هو في عالم الجعل ، وحتى لو تغيَّر رأيه فيما هي الوظيفة في ظرف الشك وبنىٰ علىٰ الاحتياط بعد ان كان يبني علىٰ البراءة فإنَّه لم يكن مخطئاً في الجريان علىٰ البراءة سابقاً ، إذ انَّه رتبها على موضوعها ، غايته انَّه كان مخطئاً في البناء علىٰ البراءة وانَّ الواقع لم يكن كذلك .

وبتعبير آخر : لا يقال لمن شرب العصير العنبي بانياً على البراءة انَّه لا ينبغي له أن يشربه ، نعم يصح ان يقال انَّه لا ينبغي له البناء علىٰ البراءة ، لأنَّ الواقع هو لزوم البناء على الإحتياط في ظرف الشك .

فالتخطئة انما تُتعقل في مرحلة الجعل لا مرحلة المجعول .

أصالة التخيير

وهو من الاصول العملية العقلية ، ومجرىٰ هذا الاصل هو حالات العلم الإجمالي الذي يتعذر معه الاحتياط ، كموارد دوران الامر بين المحذورين مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة ، وسياتي تفصيل هذا البحث بما يناسب الغرض ان شاء الله تعالى تحت عنوان « دوران الامر بين المحذورين » .

التخيير بين الأقل والأكثر

والبحث فيه يقع عن امكان وقوع

التخيير بين الأقل والأكثر ، وقد اختلف الأعلام في ذلك ، فذهب صاحب الكفاية ﷺ الى امكانه وذهب آخرون الىٰ عدم الامكان .

وتحرير البحث يستدعي ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ ـ تصنيف التخيير بين الأقل والأكثر الى ثلاث صور :

الصورة الاولىٰ : ان يفترض عدم وجود الأقل في ضمن الاكثر وانَّ وجود الأقل يغاير وجود الأكثر . وفي هذه الصورة لا ريب في امكان التخيير بين الأقل والأكثر ، وذلك لانَّ واقع التخيير بينهما تخيير بين متباينين .

ومثاله : لو أمر السيد عبده بايجاد خطين ، إما خط طويل أو خط قصير ، وواضح انَّ الخط القصير مباين للخط الطويل ، فلا يقال انَّ الخط الطويل مشتمل علىٰ خطين قصيرين ، وذلك لأن الإتصال في كل خط يقوِّم الوحدة للخط بنحو الدقة العقلية وبحسب النظر العرفي .

أما بحسب الدقة العقلية فلأنَّ عدم القول بالوحدة في الخط المتصل معنا القول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، إذ كلّ جزء تفترضه مهما صغر فهو قابل للتجزئة العقلية على الأقل ، ومع عدم القول بالوحدة في الخط المتّصل معناه القول بالكثرة الوجودية للخط المتصل ، وحينئذٍ لابدَّ من الرجوع الىٰ منشأ الكثرة الوجودية وليست هي سوىٰ الوحدات التي تنشأ عن اجتماعها الكثرة وهذه الوحدات هي الجزء الذي لا يتجزأ والذي أطبق الفلاسفة علىٰ استحالته .

وأما بحسب النظر العرفي فإننا نجد بالوجدان انَّ الحبل الطويل غير الحبل القصير ، ولا يقال انَّ الحبل الطويل مشتمل علىٰ حبلين قصيرين . على انَّه قد يتعلَّق غرض المولىٰ بالإتيان بحبلين أحدهما قصير والآخر طويل إلّا انَّه ولمعرفته بضيق قدرة المكلَّف عن الإتيان بهما معاً يأمره بأن يأتي بأحدهما بنحو التخيير .

الصورة الثانية : ان يُفترض امكان وجود الأقل في ضمن الأكثر إلّا انَّ غرض المولىٰ قد تعلَّق بايجاد الأقل بشرط لا ، أي بشرط عدم الزيادة .

وفي هذه الصورة لا ريب في امكان

التخيير بين الأقل والأكثر، إلّا انَّ التخيير بينهما شكلياً والواقع انَّ التخيير بينهما من التخيير بين المتباينين.

ومثاله: التخيير بين القصر والتمام، فإنَّ الركعتين وان كانتا في ضمن الأربع لو جاء بالصلاة الرباعية إلّا انَّه لمَّا اعتبر فيهما عدم الزيادة تكون الأربع مباينة للركعتين.

الصورة الثالثة: ان يفترض امكان وقوع الأقل في ضمن الأكثر مع عدم اعتبار البشرط لا في الأقل، بمعنىٰ عدم اشتراط عدم الزيادة أو قل انَّ الأقل مأخوذ بنحو اللا بشرط من جهة الزيادة.

وفي هذه الصورة يستحيل التخيير بين الأقل والأكثر، وذلك لأنَّه حينما يأتي بالأقل يكون قد امتثل الأمر وتحقق بذلك الغرض وسقط الوجوب عن المكلَّف، فلا معنىٰ لاعتبار الأكثر مصداقاً للواجب، نعم يمكن ان يكون الأكثر مستحباً.

ومثاله: التخيير بين التسبيح مرة أو ثلاث مرات لو كان التسبيح مرة مأخوذاً بنحو اللابشرط.

التخيير الشرعي والعقلي

المراد من التخيير بين شيئين أو أشياء هو جعل المكلَّف في سعة من جهة اختيار أحد البدائل الواقعة متعلقاً للأمر.

ويقصدون من التخيير الشرعي هو التخيير الذي تصدّىٰ الشارع للنص عليه وعلى أطرافه، كما في التخيير بين خصال الكفارة والتخيير بين الخبرين المتعارضين المستفاد بواسطة روايات العلاج.

وأما التخيير العقلي فهو الذي تتم استفادته بواسطة العقل كما في حالات ايقاع الأمر على الطبيعة بنحو الاطلاق البدلي وكما في حالات التزاحم بين المتساويين.

وسيأتي مزيد توضيح وتعميق للفرق بين التخييرين تحت عنوان « الواجب التخييري ».

التخيير العقلي الشرعي

هو الذي عبَّر عنه السيد الخوئي ﵀ بالتخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل

الشرعي ، ومراده انّه لو ورد خطاب شرعي ودار الأمر بقرينة خارجية بين سقوط أصل الخطاب وسقوط اطلاقه المقتضي للتعيين فإنَّ المتعين هو سقوط الاطلاق ، لأنّه القدر المتيقن من القرينة الخارجية ، إذ انَّها لا تقتضي أكثر من ذلك .

وبتعبير آخر : لو دار الأمر بين سقوط الحكم وسقوط تعيُّنه فإنَّ العقل يحكم بسقوط التعيُّن دون أصل الحكم ، لأنه القدر المتيقن .

ومثاله لو ورد خطاب شرعي مفاده وجوب صلاة الجمعة ، وكان مقتضىٰ اطلاقه هو الوجوب التعييني ، وورد خطاب آخر مفاده وجوب صلاة الظهر ، وكان مقتضىٰ اطلاقه هو الوجوب التعييني ، ودلَّت القرينة الخارجية على عدم وجوب الصلاتين تعييناً ، فاما أن يكون الوجوب ساقط عنهما أو يكون الوجوب ثابت لهما تخييراً والاول يقتضي سقوط الخطابين رأساً ، والثاني يقتضي سقوط الاطلاق ـ المقتضي للتعيين ـ عن كلا الخطابين ، وهنا يكون القدر المتيقن هو سقوط الاطلاق ، إذ القرينة لا تستوجب سقوط كلا الخطابين ، نعم هي لا تقتضي التخيير أيضاً إلّا انّه القدر المتيقن من مفاد القرينة بعد دوران مفادها بين سقوط الخطابين وعدم سقوط كلا الخطابين بواسطة ثبوت الوجوب لهما تخييراً .

وذكر السيد الخوئي ﷺ مثالاً آخر نذكره ليتّضح المراد أكثر ، وحاصله :

انَّه لورود خطاب شرعي عام وكان له اطلاق احوالي إلّا انَّه قامت القرينة الخارجية علىٰ خروج فردين من العموم ، الّا انَّ القرينة لا تتكفل ببيان نحو خروجهما ، وهل وانهما خارجان عن العموم مطلقاً أو انَّ خروجهما عن حكم العام بمعنىٰ عدم صحة ترتيب حكم العام عليهما في عرض واحد ، وأما ترتيب حكم العام علىٰ أحدهما عند عدم ترتيب الحكم على الآخر فهو مما لا تنفيه القرينة .

فهنا يكون القدر المتيقن هو الثاني دون الاول ، مثلاً : لو قال المولىٰ : « أكرم كل العلماء » فإنَّ هذا العموم له اطلاق أحوالي ، بمعنىٰ انه يجب اكرام الفرد الاول حتى في حالة اكرام الثاني وهكذا

يجب اكرامه حتى في حالة اكرام الاول والثالث ، فلو كانت هناك قرينة مقتضية لعدم وجوب اكرام زيد وخالد من العلماء إلّا انّه لم يحرز نحو الخروج لهذين الفردين عن حكم العام ، وهل انّه لا يجوز اكرامهما معاً أو انّه لا يجوز إكرام زيد في حالة اكرام خالد ، كما لا يجوز اكرام خالد في حالة اكرام زيد .

فإنّ مفاد القرينة يدور بين اخراج كلا الفردين عن حكم العام أو اخراجهما عن حكم العام تخييراً ، والقدر المتيقن من القرينة هو الخروج التخييري ، وذلك لأنّ القرينة لا تكشف عن أكثر من عدم إرادة الإطلاق الاحوالي في الفردين الخارجين فهي لا تثبت خروجهما معاً عن حكم العام ، بمعنىٰ انّه وان كنا نسلِّم بأن مقتضىٰ الاطلاق الاحوالي في الفردين هو وجوب اكرام كل فرد حتىٰ في حال اكرام الآخر إلّا انّه ثمّة علم بعدم إرادة الاطلاق ، إما من جهة عدم وجوب اكرامهما من رأس فيكون الاطلاق ساقط عنهما لخروجهما عن حكم العام ، أو انّ الإطلاق الاحوالي هو وحده الساقط عن الفردين دون العموم ، وحينئذٍ يتعين الإحتمال الثاني ، إذ لا مقتضي لاسقاط حكم العام عنهما معاً بعد عدم دلالة القرينة على ذلك ، نعم هي محتملة لذلك إلّا انها محتملة للمعنى الآخر أيضاً ، ولمّا كان المعنىٰ الآخر هو القدر المتيقن فإن العقل يحكم بتعيُّنه ، لتمامية العموم وعدم وجود ما يوجب سقوطه عن الفردين رأساً .

التخيير الفقهي والأُصولي

المراد من التخيير الفقهي هو انّ المكلَّف في سعة ابتداء من جهة اختيار أحد التكليفين وتطبيقه في مقام العمل ، بمعنىٰ انّ وظيفته هي اختيار أحد التكليفين ابتداء ، فالنصّ الشرعي المتكفل لبيان التخيير الفقهي يُحدِّد التكاليف الواقع كلّ واحدٍ منها طرفاً للتخيير ، ويكون المكلَّف عندها مسئولاً عن اتخاذ أحد التكاليف وتطبيقها في مقام الإمتثال .

وأما التخيير الأُصولي فهو بمعنىٰ جعل الحجيّة لأحد الدليلين تخييراً ، ومع اختيار أحد الدليلين بعد ثبوت

الحجيّة له تخييراً يكون المكلّف مسئولاً عن العمل بالتكليف المستفاد بواسطة الدليل المختار، ويكون ذلك التكليف هو المتعين عليه بعد اختيار دليله، وكأنّه لا يوجد تكليف آخر مفاد بواسطة دليل آخر.

وبتعبير آخر: التخيير الاصولي لا نظر له الىٰ مؤدىٰ الدليلين وما يشتملان عليه من تكليفين، وانّما نظره الىٰ نفس الدليلين وجعل الحجية لهما تخييراً، ويكون لزوم العمل بتكليف دون آخر مترتباً على اختيار أحد الحجتين، وبعد اختيار احدىٰ الحجتين تكون وظيفة المكلّف العمل بمؤداها تعييناً.

التخيير في باب التعارض

ذكرنا في بحث تأسيس الأصل الثانوي عند تعارض الأخبار انّ جمعاً من الأعلام ـ كصاحب الكفاية ﷺ ـ ذهبوا الى انّ المرجع عند تعارض الأخبار هو التخيير، اعتماداً علىٰ بعض روايات العلاج، وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب المشهور الى انّ التخيير لا تصل النوبة إليه إلّا بعد فقدان المرجحات.

وكيف كان فقد وقع البحث عن هذا التخيير من جهات نشير الىٰ جهتين منها:

الجهة الاولىٰ: انّ التخيير بناء على مرجعيته في حالات التعارض بين الاخبار هل هو من التخيير في المسألة الفقهية أو هو من التخيير في المسألة الاصوليّة؟

المعروف بينهم انّ التخيير في الاخبار المتعارضة هو التخيير في المسألة الاصوليّة، وهذا معناه انّ أدلّة العلاج المفيدة للتخيير جعلت الحجيّة التخييريّة للخبرين، والمناسب لجعل الحجية التخييريّة ـ كما ذكر المشهور ـ هو جعل الحجيَّة المشروطة، بمعنىٰ انَّ الشارع أناط حجيّة الدليل الذي له معارض بالتزام المجتهد به أو المكلَّف، فمتىٰ ما التزم المكلَّف بأحد الخبرين فإنَّ الحجيَّة تثبت لذلك الخبر الملتزم به دون الآخر، وهكذا لو التزم بالآخر فإن الحجيّة تثبت له دون الاول.

الجهة الثانية: انَّ التخيير ـ والذي هو المرجع عند تعارض الاخبار ـ هل هو

ابتدائي أو استمراري ؟

فبناء على الاول تكون الحجيَّة التخييريّه ثابتة قبل اختيار أحد الخبرين والإلتزام به أما بعد اختيار أحدهما والإلتزام به فإنَّه ليس للمجتهد اختيار الخبر الآخر ، بل يكون ساقطاً عن الحجيَّة بمجرَّد الإلتزام بالأوّل مثلاً ، وهذا بخلاف مالو بنينا على استمرارية التخيير فإنَّ للمجتهد ان يختار أولاً أحدهما ثم بعد ذلك يختار الآخر .

وقد ذهب صاحب الكفاية ﷺ الى استمرارية التخيير وانَّه لا يسقط بمجرَّد اختيار أحدهما والإلتزام به ، واستدلَّ لذلك باستصحاب التخيير المتيقن ثبوته قبل اختيار أحد الخبرين ، هذا بالاضافة الى اطلاقات أدلة التخيير فإنَّها تقتضي صحة اختيار الآخر حتىٰ في حال اختيار الاول قبل ذلك .

تداخل الأسباب والمسبَّبات

والبحث في المقام عمَّا لو تعدَّد الشرط واتّحد الجزاء فهل انَّ القاعدة تقتضي تداخل الأسباب والتي هي الشروط أو عدم التداخل ؟ والمراد من التداخل هو ترتُّب جزاء واحد من مجموع الأسباب فيكون كلّ سبب جزء علّة بعد ان كان علَّة مستقلّة في ظرف الإنفراد . وعدم التداخل معناه التحفّظ على استقلاليّة الأسباب واقتضاء كلّ واحدٍ منها جزاء مستقلاً .

ومع البناء على تداخل الأسباب لا تصل النوبة للبحث عن تداخل المسبَّبات انَّما الكلام لو كان البناء هو عدم التداخل بين الأسباب فهل القاعدة تقتضي تداخل المسبَّبات ، بمعنىٰ انَّ المكلَّف وان كانت ذمّته مشغولة بتكاليف متعدّدة إلّا انَّ بامكانه الخروج عن عهدة هذه التكاليف المتعدّدة بواسطة امتثال تكليف واحد ، أو انَّ القاعدة تقتضي عدم تداخل المسبَّبات وانَّ الجزاء يتعدّد بتعدّد أسبابه وانَّ المكلَّف يكون مسئولاً عن امتثال تمام التكاليف المتعدّدة بعد تحقّق أسبابها .

والثمرة المترتّبة على هذا البحث ـ كما أفاد المحقّق النائيني ﷺ ـ هي انَّه بناء على القول بتداخل الأسباب يكون الجزاء واحداً ، وعليه يكون الإتيان بالجزاء متعدداً تشريعاً محرماً ، إذ لا أمر

بأكثر من تكليف بعد البناء على التداخل .

وأمّا بناء على عدم تداخل الأسباب مع البناء علىٰ تداخل المسبّبات فإنَّ المكلَّف وإن كان بإمكانه الإكتفاء بتحصيل جزاء واحد إلّا انَّ الإتيان بالجزاءات الأُخرى لا يكون تشريعاً محرماً ، إذ انَّ تداخل المسبَّبات لا يقتضي أكثر من الرخصة .

ومع البناء على عدم تداخل المسبَّبات يكون المكلَّف مسئولاً عن تحصيل تمام الجزاءات المتعدّدة بتعدّد أسبابها .

ويمكن التمثيل لذلك بما لو اجتمعت على المكلَّف مجموعة من الأسباب الموجبة للغسل كالجنابة ومسّ الميت والحيض فهل القاعدة تقتضي تداخل هذه الأسباب ، وعندئذٍ لا يترتّب عن مجموع هذه الأسباب إلّا وجوب غسل واحد ، أو انَّ القاعدة تقتضي عدم التداخل وانَّ كلّ سبب يوجب غسلاً مستقلاً ، ومع البناء على عدم تداخل الأسباب فهل القاعدة تقتضي تداخل المسبَّبات ، بمعنىٰ كفاية غسل واحد للخروج عن عهدة التكليف بالأغسال الثلاثة ، أي انَّ المكلَّف وان كان مسئولاً عن ثلاثة أغسال إلّا انَّ الإتيان بواحدٍ يكفي عن الأغسال الأُخرىٰ ، أو انَّ القاعدة تقتضي عدم التداخل ، وعندئذٍ يجبب على المكلَّف الإتيان بثلاثة أغسال وانَّ الإتيان بغسل واحد لا يوجب الخروج عن عهدة الأغسال الأُخرىٰ .

ثمّ انَّ محلّ البحث عن تداخل الأسباب والمسبَّبات وعدم تداخلها مختصّ بحالات قابليّة الأسباب والمسبَّبات للتعدّد كما في المثال ، أمّا لو كان السبب غير قابل للتعدّد كالإفطار في نهار شهر رمضان ، فإن الإفطار غير قابل للتعدُّد ، إذ بعد أن يأكل الصائم في المرّة الأُولىٰ يكون قد أفطر ، وعندئذٍ لا يقال للأكل الثاني انَّه افطار كما هو واضح ، أو كان المسبَّب غير قابل للتعدُّد كما في القصاص بالقتل مثلاً فإنَّ هذين الفرضين خارجان عن محلّ البحث .

الترادف

وهو في اللغة بمعنىٰ التتابع ، وأردفت الرجل إذا أركبته خلفك فوق

الدابة .

والمراد من الترادف في المقام هو اشتراك لفظين متغايرين في معنىً واحد ، والمترادف هو ما يكون فيه المعنىٰ قد وضع له أكثر من لفظ لغرض الدلالة عليه . ومثاله : الحيوان المفترس فإنَّ له مجموعة من الالفاظ قد وضعت للدلالة عليه ، مثل لفظ الأسد والليث والهزبر .

والبحث في المقام من جهتين :

الجهة الاولىٰ : في امكان الترادف في اللغة :

فقد يقال بعدم امكان الترادف في اللغة ، وذلك لأنَّه لا معنىً لوضع لفظين أو أكثر لمعنىً واحد بعد ان كان الغرض من الوضع هو تفهيم المعنىٰ ، وهو يحصل بوضع لفظ واحد لافادة المعنىٰ المراد ، ومن هنا يكون وضع أكثر من لفظ لافادة معنىً واحد منافٍ لحكمة الوضع ، والمفترض من واضع اللغة انَّه حكيم لا يقدم على ماهو عبث ومناف للحكمة .

إلّا انَّ هذه الدعوىٰ غير تامة بعد شهادة الوجدان على وقوع الترادف في اللغة ، والوقوع أقوىٰ شاهد على الامكان ، على انَّ ذلك لا ينافي مقتضىٰ الحكمة من الوضع ، إذ ماهو المحذور في أن يتوسّل الواضع أو المتكلّم بأكثر من لفظ لإفادة المعنىٰ المراد عنده .

والمتحصل انَّ امكان الترادف في اللغة مما لا ينبغي الإشكال فيه على تمام المباني فيما هو واقع الوضع ، نعم يمكن الإستشكال في امكانه بناء على نظرية التعهد في الوضع والتي يتبناها السيد الخوئي ﵀ ، وذلك لانَّ المتعهد اذا التزم بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنىٰ إلّا إذا جاء بهذا اللفظ فهذا يعني انَّه لا يكون ملتزماً بتعهده إذا جاء باللفظ الآخر المرادف وقصد تفهيم نفس المعنىٰ إلّا أن يكون قد التزم بالتزامين ، وهو ان لا يقصد تفهيم هذا المعنىٰ إلّا ان ياتِ بهذا اللفظ ثم يلتزم التزاماً آخر بأن لا يقصد نفس المعنىٰ إلّا إذا جاء باللفظ الآخر المرادف .

ولا يخفىٰ التهافت بين الإلتزامين ، إذ انَّ أحد الالتزامين ينافي الآخر ، نعم يمكن ان يلتزم بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلّا إذا جاء بكلا اللفظين وهذا

الالتزام وان كـان مـمكناً إلّا انـّه خـلاف المتعارف ، إذ من غير المألوف الإلتـزام بالإتيان بكل المترادفات لغرض تـفهيم معنىً واحد .

الّا انّه يمكن التفصي ـ كما أفاد السيّد الصدر ﷺ بأحـد حـلول ثـلاثة نـذكرها بنحو الإجمال .

الأوّل : افـتراض تـعدد الواضـع ، بـــمعنىٰ تـعدد المـتعهدين بـتعدد المترادفات . وهذا الجواب لو تـمّ فـإنّه يصلح لتفسير المترادفات في اللغة بـناء علىٰ مسلك التعهد .

الثاني : هو افتراض اتـحاد المـتعهد إلّا انَّ التعهُّد يكون بهذه الكيفيّة ، وهـي ان يتعهد بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنىٰ إلّا اذا جاء بأحد هذه الألفاظ المترادفة .

الثالث : افتراض اتحاد المتعهد أيضاً إلّا انّ التعهد يكون مشروطاً ، بمعنىٰ ان نفترض انَّ المتعهد يتعهد بأن لا يـقصد تـفهيم المـعنىٰ إلّا أن يأتِ بـهذا اللـفظ ولكن بشرط ان لا يات باللفظ الآخر ثم يتعهد تعهداً آخر بـان لا يـقصد تـفهيم المعنى إلّا أن يأتِ باللفظ الآخر على ان لا يأت باللفظ الأوّل .

وبهذا البيان اتـضح امكـان التـرادف في اللغة علىٰ جميع المباني .

الجهة الثانية : فيما هو مـنشأ وقـوع التــرادف فـي اللـغة ، وقـد ذكـر لذلك احتمالان :

الإحتمال الاول : أن يكون ذلك قد نشأ عن تصدي الواضع لوضع لفظين أو أكثر لمعنىٰ واحد ، أمّا في عرض واحد أو على فترات متعاقبة ، وقد قلنا انَّ ذلك لا محذور فـيه ولا مـنافاة مـعه لحكـمة الوضع .

الإحتمال الثاني : أن يكون ذلك قد نشأ عن اختلاف الواضع ، بمعنىٰ انَّ كل قـبيلة مـن قـبائل العـرب قـد وضـعت للمعنىٰ المراد لفـظاً خـاصاً ثـم انـّه لمـا جمعت الفاظ اللغة أو تداخلت القـبائل فيما بينها صـار لـلمعنىٰ الواحـد ألفـاظ متعددة .

وهذان الإحتمالان يمكن أن يكـون أحدهما هو المنشأ لوقوع التـرادف فـي اللغة ، كما يمكن أن يكون مـجموعهما هو المنشأ لذلك ، بمعنىٰ انّه من الممكن أن يكون بـعض المـترادفـات نشأ عـن الاحـــتمال الاول وبـعضها نشأ عـن

الإحتمال الثاني .

على انَّ هنا احتمالاً لا ينبغي اغفاله ، وهو انَّ الوضع قد يكون تعيُّنياً ، بمعنى انَّه ينشأ عن كثرة استعمال لفظ في معنىً ولا يكون لأحد تصدٍ للوضع ، وإذا كان كذلك فمن الممكن ان يكثر استعمال لفظ في معنىً بدرجة ينشأ عن هذه الكثرة الاستعمالية الوضع ، ثم يكثر استعمال لفظ آخر من نفس القبيلة ـ في المعنىٰ نفسه فينشأ عن ذلك وضع آخر .

الترتُّب

المراد من الترتب هو التكليف بالمهم بشرط عدم امتثال التكليف بالأهم ، فيكون التكليف بالأهم مطلقاً من جهة امتثال التكليف بالمهم أو عدم امتثاله ، وأما التكليف بالمهم فهو مشروط بعدم امتثال الأهم أو قل انَّه مشروط بعصيان الأهم ، وبهذا تكون فعلية التكليف بالمهم منوطة بعصيان التكليف الأهم .

ثم انَّ مورد الأمر الترتبي هو حالات التزاحم وضيق قدرة المكلَّف عن الجمع بين التكليفين وإلّا فلو كان المكلَّف قادراً على الجمع بين التكليفين في عرض واحد فلا معنىٰ للأمر الترتبي ، وليس المقصود من ضيق قدرة المكلَّف عن الجمع بين التكليفين هو ضيق القدرة عن امتثال أحدهما حتى في طول الآخر بل انَّ الترتب يتصوَّر حتى في حال قدرة المكلَّف علىٰ الجمع بين التكليفين طولياً اذا كان عاجزاً عن الجمع بينهما في عرض واحد ، كما في الواجب الموسع والمضيق ، فلو وقعت النجاسة في المسجد عند زوال الشمس فإنَّ هنا يمكن تصوير الأمر الترتيبي ، بأن يقال انَّ فعلية الأمر بالصلاة ـ والذي هو الواجب الموسع ـ مشروط بعدم امتثال الأمر بالإزالة ، وهذا بخلاف الأمر بالإزالة فانَّه مطلق من جهة امتثال الأمر بالصلاة أو عدم امتثاله . فمورد الأمر الترتبي هو ضيق قدرة المكلَّف عن الجمع بين التكليفين المتضادين ـ بنحو الضد الخاص ـ في عرض واحد .

وباتضاح ذلك نقول : انَّ البحث عن الترتب انما هو عن امكانه وامتناعه ، بمعنى انَّ البحث عنه بحث ثبوتي ، وواضح انَّه لو ثبت امتناعه فإنَّه لا تصل

النوبة للبحث الإثباتي انما الكلام فيما لو ثبت امكانه فقد أفاد السيد الخوئي ﷺ انَّ ثبوت الامكان للأمر الترتبي كاف في ثبوت وقوعه بلا حاجة الى تجشم عناء البحث الإثباتي ، وذلك يتّضح بهذا البيان :

إنَّ افتراض مسئولية المكلَّف عن تكليفين يعجز عن الجمع بينهما في عرض واحد مستحيل لاستحالة التكليف بغير المقدور ، أو قل انَّ الأمر بالضدين بنحو يكون كلّ واحدٍ منهما مطلق من جهة امتثال الآخر أو عصيانه مستحيل لاستحالة طلب الجمع بين الضدين ، فالأمر بانقاذ الغريق الاول بنحوٍ مطلق ، والأمر بانقاذ الغريق الثاني بنحوٍ مطلق ـ رغم ضيق قدرة المكلَّف عن امتثال الأمرين ـ مستحيل وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق ، وحينئذٍ لابدَّ من أحد علاجين ، إمّا البناء على سقوط الأمر بالمهم من رأس ، بمعنىٰ انَّ المكلَّف مسئول عن امتثال التكليف بالأهم فحسب وليس مسئولاً عن التكليف بالمهم سواء امتثل الأمر بالاهم أو لم يمتثله ، وأما الالتزام بتقييد الأمر بالمهم ، أي الالتزام بمسئولية المكلَّف عن الأمر بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم ، وهذا معناه سقوط الإطلاق عن الأمر بالمهم دون سقوط أصل الأمر به .

وتلاحظون انَّ كلّ واحدٍ من هذين الحلَّين يرتفع معه محذور التكليف بغير المقدور ، إلّا انَّ الاول لا مبرِّر له بعد امكان التفصِّي عن محذور التكليف بغير المقدور بواسطة الحلّ الثاني .

وبتعبير آخر : يدور الأمر بين سقوط أصل الأمر بالمهم وبين سقوط اطلاقه ، ولا معنىٰ للإلتزام بسقوط أصل الأمر بالمهم بعد انْ كان واجداً لملاك جعله ، وبعد امكان التفصِّي عن محذور التكليف بغير المقدور بواسطة تقييد الأمر بعدم امتثال التكليف بالأهم .

ومن هنا يتعيَّن سقوط الإطلاق عن الأمر بالمهم ، لأنَّه القدر المتيقن الذي تقتضيه القرينة العقلية والتي هي استحالة التكليف بغير المقدور . وقد أوضحنا ما يتصل بهذا البيان تحت عنوان « التخيير العقلي الشرعي » .

وبهذا يتمحض البحث في الترتب

عن إمكانه وامتناعه، وقد اختلف الأعلام في ذلك، ونَسَبَ السيد الخوئي ﷺ الى الشيخ الانصاري ﷺ القول بامتناعه خلافاً لجمع من الأعلام كالمحقق النائيني ﷺ. هذا وقد استدلّ صاحب الكفاية ﷺ للقول بالإمتناع بما ملخصه:

انَّه يلزم من الأمر الترتبي طلب الجمع بين الضدين، وذلك في زمان فعلية الأمر بالمهم، أي حين عصيان الأمر بالأهم أو العزم على تركه وعصيانه، إذ من الواضح عدم سقوط الأمر بالأهم بمجرّد عصيانه أو العزم على عصيانه، وحينئذٍ يكون كلّ من الأمر بالأهم والامر المهم فعلياً، وهذا معناه مسئولية المكلَّف عن كلا التكليفين، إذ انَّ كلاً منهما يدعو لامتثال نفسه حينئذٍ، إذ انَّ ذلك هو مقتضىٰ افتراض فعلية كلٍ منهما.

وأما ما استدل به على إمكان الترتب فوجوه إلّا انَّ عمدة القول بإمكانه يتضح بهذا البيان ـ بعد الاستدلال عليه بالوجدان وملاحظة الخطابات العرفية ـ وهو انَّ المفترض هو عدم التنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم ذاتاً، بمعنىٰ انَّه ليس ثمة محذور من جعل الوجوب على الفعل الأهم وجعل الوجوب على الفعل المهم، وذلك لكون كل واحدٍ منهما واجداً لملاك جعله، نعم التنافي انَّما هو من جهة ضيق قدرة المكلَّف عن الجمع بين متعلقي الجعلين، وحينئذٍ لو كان كلا التكليفين مطلقين لكان المكلَّف عاجزاً عن امتثالهما، أمّا لو افترضنا انَّ فعليّة التكليف بالمهم مقيّدة بعدم امتثال الأهمّ فإنَّه لا محذور من جهة استحالة التكليف بغير المقدور، وذلك واضح عندما يمتثل المكلَّف الأمر بالأهم، حيث لا مسئولية علىٰ المكلَّف من جهة التكليف بالمهم بعد ان لم تكن فعليته متحققة بسبب انتفاء موضوعها وهو عصيان الأمر الأهم، إذْ المفترض انَّه لم يعصِ الأهم.

وأما حينما يعصي التكليف بالأهم فكذلك لا محذور من جهة لزوم التكليف بغير المقدور، إذ انَّ المكلَّف لم يكن مسئولاً عن غير التكليف بالأهم، فالتكليف بالأهم ليس مزاحماً بتكليف آخر، وذلك لأنَّ التكليف

بالمهم لا يدعو لايجاد موضوعه وهو عصيان الأمر بالأهم فلا يكون التكليف بالمهم منافياً ومعانداً للتكليف بالأهم، غايته انَّ المكلَّف لمَّا شاء عدم امتثال التكليف بالأهم تنقح موضوع التكليف بالمهم، فالمكلَّف إذن قادر على امتثال الأهم بواسطة اعدام موضوع الأمر بالمهم.

وبتعبير آخر: لمَّا لم تكن التكاليف مقتضية لايجاد موضوعاتها، إذ هي لا تدعو إلّا الىٰ امتثال نفسها في ظرف اتِّفاق تحقق موضوعاتها خارجاً، لما لم يكن كذلك فالأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، إذ انَّ الأمر بالمهم لا يكون كذلك إلّا اذا افترضنا اقتضائه لايجاد موضوعه وهو معصية الأمر بالأهم، والأمر ليس كذلك حيث قلنا انَّ الأمر بالمهم لا يدعو لمعصية الأمر بالأهم.

وحينئذٍ نقول: إذا لم يكن الأمر بالمهم نافياً للأمر بالأهم فما هو المانع من الأمر به بنحو الترتب، بأن يقال: تجب عليك الإزالة مطلقاً ولكن اذا عصيت الأمر بها وجبت عليك الصلاة، فالأمر بالصلاة لا يزاحم الأمر بالإزالة، إذ انَّه لا يدعو لعصيان الأمر بالإزالة وانَّما يدعو للإتيان بالصلاة لو عصىٰ المكلف الأمر بالإزالة، وواضح انَّه حين عصيانه الأمر بالإزالة قادر على امتثال الأمر بالصلاة تكويناً وشرعاً، اما تكويناً فواضح، وأما شرعاً فلأن ترك الإزالة لم يكن مستنداً الى الشارع بعد ان لم يكن الأمر بالصلاة مقتضياً وداعياً لعصيان الأمر بالإزالة.

الترجيح بالأحدثية

والمقصود من الترجيح بالأحدثية هو لزوم التعبُّد بالخبر المتأخِّر صدوراً في ظرف تعارضه مع المتقدم صدوراً، وليس المراد من ذلك هو لزوم التعبُّد بالمتأخر مطلقاً حتى مع امكان الجمع العرفي بين الخبر المتقدم والمتأخِّر.

وقد تبنىٰ بعض الفقهاء هذا المرجح في ظرف التعارض إلّا انَّ المعروف بينهم هو عدم الترجيح بالأحدثية، لأنَّ المتأخِّر لو كان ناسخاً فإنَّه يلزم التعبُّد به دون المتقدم بقطع النظر عن مرجحات باب التعارض، وذلك لأن الناسخ ليس من قبيل المرجحات وانما هو من قبيل

الكاشف عن انتهاء أمد الحكم المتقدم وصيرورة الحكم المتأخر هو الحكم الفعلي والذي يلزم العباد التعبُّد به إلّا انَّه لو سلَّمنا امكان النسخ بعد الرسول ﷺ فإنَّ من المقطوع به عدم ثبوت النسخ إلّا بدليل قطعي، وهذا موجب آخر لخروج الترجيح بالأحدثية عن مرجحات باب التعارض، وذلك لأن الخبر المقطوع الصدور واجد للحجيّة بنحو لا يصلح الخبر الواحد لمعارضته ولو كان هذا الخبر معتبراً سنداً.

ولو كان المراد من الترجيح بالأحدثية هو التخصيص والتقييد للاطلاقات المتقدمة صدوراً فهذا خروج أيضاً عن مرجحات باب التعارض، إذ انَّ التخصيص والتقييد انّما يكونان في حالات امكان الجمع العرفي، وعندئذٍ لا يكون الأحدث مرجحاً.

على انَّ بعض الروايات التي استدلّ بها على الترجيح بالأحدثية مشتملة على خصوصية نحتمل دخالتها في الترجيح بالمتأخر، وهو العلم بصدور الخبرين المتعارضين، وهذا ما لا نتوفر عليه فعلاً، وذلك لتساوي الخبرين عندنا من حيث احتمال صدورهما وعدم صدورهما، وايّهما صدر لبيان الحكم الواقعي وأيّهما صدر تقيّة مثلاً.

علىٰ انَّ الرواية اشتملت على قرينة تكشف عن انّ الملاك من لزوم الأخذ بالمتأخر هو التقيّة وانَّ الامام عليه السلام قد يعطي حكماً لمسألة ثم في وقت آخر يعطي حكماً آخر لنفس المسألة وقد يكون المتأخر هو المناسب للتقيّة ومع ذلك يلزم التعبُّد به، وذلك لمناسبة زمن صدور الخبر للتقيّة، وواضح انَّه لو كان كذلك فإنَّ العمل بالخبر المتأخّر انَّما هو لتشخيص الامام عليه السلام الأعرف بمجاري الامور وانَّ المناسب في ذلك الوقت هو العمل بالتقيّة وإلّا فالخبر المتقدم هو الذي صدر لبيان الحكم الواقعي، ولو كان الخبر المتقدّم هو الذي صدر لبيان الحكم الواقعي فإنَّ لزوم العمل به انَّما هو لأجل كونه الحكم الواقعي وانَّ الخبر المتقدم صدر لمناسبات اقتضتها التقية، وعليه لا يكون الخبر المتأخر مترجحاً بسبب تأخره بل انَّ الترجيح

انّما نشأ اما عن كون المتأخر صدر لبيان الحكم الواقعي وامّا لأنَّه كان مناسباً للتقية في ظرف صدوره.

أما نحن فلمَّا لم نكن مطلعين على أيِّ الخبرين صدر تقيّة وأيهما صدر لبيان الحكم الواقعي فإن اللازم هو الرجوع لمرجح آخر للتعرُّف بواسطته على ما يلزم العمل به منهما.

الترجيح بالتقيَّة

المراد من الترجيح بالتقيّة هو انَّه لو تعارضت روايتان تعارضاً مستحكماً موجباً للعلم بمنافاة احداهما للواقع وكانت كلا الروايتين واجدتين لشرائط الحجيَّة بقطع النظر عن التعارض فإنَّه يلاحظ مفاد كلا الروايتين فإن كانت احداهما موافقة لروايات العامة والاخرىٰ مخالفة أو غير موافقة فإنَّ الموافقة لروايات العامة تسقط عن الحجيَّة بسبب التعارض.

ومنشأ الترجيح هو انَّه من غير المعقول ان تكون كلا الروايتين صادرتين لبيان الحكم الواقعي، فلابدَّ وان تكون احداهما صادرة تقيّة أو انها غير صادرة، ولمَّا كان عدم الصدور ينافي اعتبار السند ووثاقة جميع رواته فيتعين صدور احداهما تقيّة، ولمَّا كان الأقرب للتقيَّة هي الرواية الموافقة لروايات العامة تعين عدم صدورها لبيان الحكم الواقعي، وهذا ما يوجب سقوطها عن الحجيَّة.

وبهذا اتَّضح المراد من الترجيح بالتقيَّة وانَّه عبارة عن ترجيح الرواية المنافية للتقيَّة أو غير المناسبة لها في مقابل الرواية المناسبة للتقيَّة.

ثمَّ انَّ الترجيح بالتقيَّة هل يختص باتفاق موافقة احدىٰ الروايتين لروايات العامة ـ كما هو مقتضىٰ معتبرة الراوندي ـ أو تشمل الموافقة لفتاوىٰ العامة المستندة لغير الروايات كالمستندة للقياس أو الاستحسان.

الظاهر من كلمات الفقهاء ان الترجيح بالتقيَّة لا يختص بموافقة احدىٰ الروايتين المتعارضتين لروايات العامة بل يشمل الموافقة لفتاواهم المستندة لمدارك اخرىٰ غير الروايات، وذلك بمقتضىٰ اطلاق بعض الروايات كمقبولة عمر بن حنظلة، على انَّ ذلك

هو مقتضى مناسبات الحكم والموضوع ، إذ انَّ المستظهر من روايات الترجيح بالتقيَّة انَّ ذلك ليس حكماً تعبدياً صرفاً بل انَّه نشأ عن الظروف التي اكتنفت عصر النص ، حيث كان العامة ذووا شوكةٍ واقتدار فتكون مناوءتهم واظهار ما ينافي متبنياتهم مسوغاً لإساءتهم أو لا أقل استيحاشهم والذي قد يترتب عليه التشنيع والتوهين ، وقد تفضي مخالفتهم للوقوع في الضرر والذي كان يحرص أهل البيت عليهم السلام على التحفظ من ايقاع شيعتهم في محذوره .

واذا كان هذا هو الملاك للترجيح بالتقيَّة فأيُّ فرق بين موافقة الخبر لروايات العامة أو موافقته لفتاواهم الغير المستندة لأخبارهم .

ثم انَّ الترجيح بالتقيَّة انَّما يأتي في مرحلة متأخرة عن الترجيح بالموافقة للكتاب المجيد والسنّة القطعيَّة ، فلو تعارض خبران وكان أحدهما موافقاً للكتاب المجيد والآخر مخالفاً للكتاب فإنَّ الذي يسقط عن الحجيَّة هو الخبر المخالف للكتاب وان كان مخالفاً للعامة وكان الخبر الموافق للكتاب موافقاً للعامة ، فالترجيح بالتقيَّة إذن انّما هو في حالة عدم موافقة ومخالفة كلا الخبرين للكتاب المجيد كأن لم يكن الكتاب المجيد متصدياً لحكم المسألة المشتمل عليها الخبران المتعارضان ، وعندئذٍ يلاحظ الموافق لمذهب العامة فيكون مرجوحاً .

وهذه الطولية مستفادة من معتبرة الراوندي[٥٦] .

الترجيح بالشهرة

وقد ورد الترجيح بالشهرة في مقبولة عمر بن حنظلة[٥٧] والمرفوعة التي رواها ابن ابي جمهور الإحسائي[٥٨] .

هذا وقد اختلف الفقهاء في المراد من الشهرة الواردة في الروايتين ، فقد ذهب البعض الىٰ انَّ المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية ، بمعنىٰ اشتهار نقل الرواية في المجاميع الروائية بحيث تكون الرواية بالغة حد التواتر أو الإستفاضة ، وحينئذٍ يكون صدورها مطمئناً به وتكون الرواية الواقعة في

مقابلها شاذة .

ومن هنا يخرج الترجيح بالشهرة عن مرجحات باب التعارض ، لأنَّ الترجيح بالشهرة ـ بهذا المعنى ـ يكون من قبيل ترجيح الحجة علىٰ اللاحجة ، إذ لا ريب في سقوط الرواية الشاذة المنافية للرواية المشتهرة والتي هي مقطوعة الصدور .

واستدلَّ السيد الخوئي ﷺ لذلك بأن الظاهر من الشهرة في المقبولة والمرفوعة هو الوضوح ، وذلك لأنَّ التعبير في المقبولة بالمجمع عليه ونفي الريب عما هو مجمع عليه ثم تصنيفها في قسم الأمر البين الرشد يؤكد المعنىٰ المذكور وانَّ التعارض انَّما هو بين السنة القطعيَّة والخبر الشاذ ، وواضح انَّ كل خبر ينافي السنة القطعية يكون ساقطاً عن الحجيَّة من أول الأمر وانَّ التقديم حينئذٍ يكون من باب الأخذ بما هو حجة والاعراض عمَّا هو ساقط عن الحجيَّة .

وأما افتراض اشتهار كلا الخبرين في المقبولة فهو بمعنىٰ الاجماع على نقلهما وانّهما مقطوعا الصدور ، ومن هنا يكون الافتراض خارج عن محل الكلام باعتبار انَّ البحث انَّما هو عن الخبرين الظنيين .

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب المشهور الى ان المراد من الشهرة وان كان هو الشهرة الروائية إلّا انَّه مع ذلك تكون الشهرة من المرجحات في باب التعارض لا أنَّ تقدمها من باب تمييز الحجة عن اللاحجّة ، وذلك لأنَّ المراد من الشذوذ في الخبر المقابل للمشهور انما هو قلة النقل ، والتعبير عنه بالشذوذ انّما هو بالإضافة للخبر المشهور النقل ، كما انَّ التعبير عن المشهور بأنَّه من المجمع عليه لا يعني أكثر من اشتار النقل ، فليس المقصود منه الإجماع الإصطلاحي ، وذلك بقرينة وجود ما يقابله ، فإنَّه منقول أيضاً في كتب الرواة ، غايته انَّ نقله أقل من نقل الخبر المقابل له ، ومن هنا يكون التعبير بنفي الريب عن الخبر المشهور معناه نفي الريب بالاضافة الى الخبر الآخر .

وأما السيد الصدر ﷺ فقد أبرز قرينتين على انَّ الشهرة المقصودة في المرفوعة هي الشهرة الفتوائية ،

ومقصوده من الشهرة الفتوائية هي الشهرة الفتوائية العملية والتي تعني استناد الفتوىٰ والعمل الى رواية.

القرينة الاولىٰ: انَّ زرارة ؓ حينما أمره الامام ؑ بالأخذ بما اشتهر بين الاصحاب افترض ان يكون كلا الخبرين مشهورين، وهذا الإفتراض انّما يناسب الشهرة الفتوائية العملية، وذلك بقرينة انَّ الامام ؑ أمر حين اتفاق هذا الإفتراض بالأخذ بما يقول به أعدلهما وأوثقهما، فلو كان المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية ـ والتي تقتضي قطعيّة صدور كلا الخبرين ـ لما كان من المناسب الترجيح بالأعدلية والاوثقية بعد القطع بصدورهما، إذ انّ الترجيح بالأعدليَّة والأوثقية ـ والتي هي من صفات الراوي ـ انما تناسب الظن بالصدور.

الترجيح بالصفات

والمراد من الترجيح بالصفاتٰ هو الترجيح بصفات الراوي، فلو كان راوي أحد الخبرين المتعارضين أعدل أو أفقه أو أصدق أو أوثق من الراوي للخبر الآخر ـ على ان يكون الراوي للخبر الآخر ثقة ـ فإنَّ ذلك يكون موجباً لترجيح الخبر المروي عن المتفوق في الصفات المذكورة.

وعمدة ما يستدل به على الترجيح بالصفات هو مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة ابن ابي جمهور الاحسائي.

وقد اورد على الاستدلال بالمقبولة انَّها بصدد ترجيح أحد الحكمين على الآخر وهو ممّا لا يتصل بمحل الكلام، ويؤيد ذلك اهمال الشيخ الكليني ؓ للترجيح بالصفات رغم انَّه في مقام تعداد المرجحات. وأجاب الشيخ الانصاري ؓ عن ذلك باحتمال أن يكون اهماله نشأ عن وضوح الترجيح بالصفات.

ونقض عليه السيد الخوئي ؓ بأنَّ عدم ذكره الترجيح بالصفات لو كان ناشئاً عن الوضوح لكان قد أهمل ذكر الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، إذ لا ريب في وضوحهما بل أوضحيتهما على الترجيح بالصفات، على انَّ الشيخ الكليني ؓ في مقام تعداد المرجحات فلا يكون الوضوح حينئذٍ

مسوغاً لاهماله هذا المرجح لو كان يتبنىٰ صلاحيته للترجيح .

وأما المرفوعة فهي ساقطة سنداً فلا يصح التعويل عليها .

الترجيح بالظن غير المعتبر

ويقع البحث في المقام عن صلاحية المرجحات الظنيّة غير المنصوصة لترجيح الخبر ذي المرجح على الخبر الفاقد له ، فلو اتّفق تعارض خبرين وكان أحدهما مشتملاً على قرينة ظنيّة مقتضية لا قربية مطابقته للواقع بالنسبة للخبر الآخر على ان تكون هذه القرينة من غير المرجحات المنصوصة فهل يصح التعويل على هذه القرينة لترجيح ذي القرينة على الفاقد لها ؟ .

ذهب الشيخ الانصاري ﷺ لذلك ، وقرَّب ذلك بوجهين :

الوجه الاول : انَّ المستظهر من الترجيح بالأعدليَّة والأصدقيَّة هو انَّ ملاك الترجيح في الأخبار المتعارضة هو ما يوجب الأقربيَّة للواقع ، ومن هنا يكون اشتمال أحد الخبرين على قرينة ـ موجبة لا قربيتة بالنسبة للآخر للواقع ـ سبباً لترجُحه على الآخر ، فلا موضوعية للمرجحات المنصوصة بعد ان كانت الأقربية هي ملاك الترجيح .

الوجه الثاني : انَّ المراد من نفي الريب عن الرواية المشهورة هو نفي الريب بالإضافة للرواية الاخرىٰ الشاذة لا نفي الريب المساوق لليقين والإطمئنان ، وعليه يكون الخبر المكتنف بالقرينة المقويَّة لاحتمال صدوره ممّا لا ريب فيه بالاضافة الى الخبر المعارض والذي هو فاقد لتلك القرينة ، وهذا ما يوجب ترجحه عليه بعد ان لم يكن الملاك في الترجيح هو عدم الريب المطلق ، وانّما هو عدم الريب الإضافي ، وهذا ما يتفق في غير المرجحات المنصوصة .

إلّا انَّ الإشكال على التقريب الاول هو ان المرفوعة ساقطة سنداً ، والمقبولة انَّماهي متصدّية لبيان ماهو المرجح لأحد الحكمين على الآخر ، فلا صلة لها بمحل الكلام .

وأما الإشكال على التقريب الثاني فهو عدم التسليم بأن المراد من نفي الريب هو نفي الريب الاضافي وانَّ

الصحيح هو القطع بصدور الرواية التي نفىٰ الامام عليه السلام عنها الريب ، وبه تكون المقبولة بصدد تمييز الحجة عن اللاحجّة .

وبسقوط كلا التقريبين لا يكون ثمّة مبرر للترجيح بالظن غير المعتبر .

الترجيح بموافقة الكتاب المجيد

عالجت مجموعة من الروايات العلاجيّة التعارض في الأخبار بواسطة الأمر بلزوم الأخذ بالخبر الموافق لكتاب الله جلّ وعلا وترك الخبر المخالف لكتاب الله عز وجل أو بلزوم ترجيح الموافق على المخالف .

والطائفة الاولىٰ خارجة عن محلّ الكلام لظهورها في تمييز الحجّة عن اللاحجّة ، إذ انّ محلّ الكلام انّما هو الروايات المتكافئة والواجدة لشرائط الحجيّة لولا التعارض .

ومن هنا لابدَّ من بيان المراد من الموافقة والمخالفة في الروايات المتصدّية لعلاج التعارض بين الأخبار الواجدة للحجيّة في نفسها لولا التعارض . فنقول :

انَّ الظاهر بدواً من الموافقة هي مطابقة مفاد أحد الخبرين لكتاب الله عزّ وجلّ ، إلّا انَّ هذا الظهور يزول بمجرَّد الإلتفات الى انَّ القرآن الكريم لم يتصدَ لبيان كثير من تفاصيل الأحكام الشرعيَّة وأوكل ذلك للسنّة الشريفة ، فلو كان المراد من الموافقة هو المطابقة لكانت فائدة هذا المرجح محدودة جداً ، وهذا ما ينافي التأكيد عليه كثيراً في روايات العلاج ، ومن هنا لا يستبعد ان يكون المراد من الموافقة هو عدم المنافاة لكتاب الله جلَّ وعلا ، وذلك في مقابل الخبر المنافي لكتاب الله عز وجل ، وحينئذٍ يلاحظ الخبران فإن كان أحدهما مخالفاً للكتاب والآخر غير منافٍ له فإنَّ الترجيح يكون للخبر الغير المنافي للكتاب .

ولو لم يقبل هذا الاستظهار فإنَّ الموافقة لا تعني التطابق التام بين مفاد الكتاب العزيز ومفاد أحد الخبرين بل يكفي دخوله تحت عمومات أو اطلاقات الكتاب المجيد ، وحينئذٍ يلاحظ الخبران فلو كان مؤدىٰ أحدهما مشمولاً لعمومات أو اطلاقات الكتاب

وكان مؤدىٰ الآخر منافياً أو غير موافق ـ ولو بهذا النحو من الموافقة ـ فإنَّ الترجيح يكون للاوّل.

وأمّا المخالفة لكتاب الله عز وجلّ فإنَّ من المقطوع به عدم إرادة المباينة لمفاد الكتاب المجيد، وذلك لأنّه لو كان المراد منه ذلك لكان من تمييز الحجّة عن اللاحجة، إذ لا ريب في انَّ الخبر المخالف بنحو المباينة للكتاب المجيد يكون ساقطاً عن الحجيَّة حتى مع عدم وجود المعارض، وذلك للروايات المتواترة القاضية بسقوط المخالف لكتاب الله عز وجل ـ بهذا النحو من المخالفة ـ عن الحجيَّة في نفسه وبقطع النظر عن التعارض، في حين انَّ البحث انَّما هو عن الروايات المتعارضة والتي تكون متكافئة من حيث واجديتها للحجيَّة في نفسها لولا التعارض.

وحينئذٍ يتعين أن يكون المراد من المخالفة هو المخالفة التي لا تنافي الجمع العرفي بين مفاد الكتاب المجيد وبين الرواية، بحيث لولا التعارض لكان على المجتهد ان يجمع بين مفاد الكتاب والرواية جمعاً عرفياً ويعمل بمفادهما معاً بعد الجمع العرفي إلّا انَّه وبسبب التعارض يسقط الخبر المنافي للكتاب ـ بهذا النحو من التنافي ـ عن الحجيَّة وتكون الحجيَّة حينئذٍ للخبر الآخر الغير المنافي للكتاب ولو بهذا النحو من التنافي.

مثلاً: لو كان الخبر مخصِّصاً أو مقيِّداً للعمومات أو اطلاقات الكتاب المجيد أو كان حاكماً أو وارداً أو مشتملاً على قرينة صارفة لظهور الكتاب عن ظهوره الأولي فإنَّ ذلك لا يوجب سقوط الرواية عن الحجيَّة بل انَّها حينئذٍ تصلح للتصرف في الظهور الأولي لمفاد الكتاب المجيد، إلّا انَّه لو كانت هذه الرواية معارضة برواية اخرىٰ ليست منافية للكتاب ولو بهذا النحو من التنافي أو كانت موافقة للكتاب المجيد فإنَّ ذلك يستوجب ـ بمقتضىٰ روايات العلاج ـ سقوط الرواية الاولىٰ عن الحجيَّة، والسقوط هنا لم ينشأ إلّا بسبب التعارض وإلّا فالرواية الاولىٰ واجدة للحجيَّة في نفسها، غايته انَّ الرواية الثانية مترجحة عليها ويلزم العمل بها دون الاولىٰ بسبب وقوع الاولىٰ طرفاً

في المعارضة .

وهنا أمر نبّه عليه السيد الصدر ﷺ وهو انَّ معتبرة الراوندي جعلت المرجِّح هو مجموع الموافقة والمخالفة ، وحينئذٍ لو كنا نفهم من الموافقة هي التطابق ولو بنحو الدخول تحت اطلاق أو عموم الآية فهذا معناه ان يكون أحد الخبرين مطابقاً والآخر منافياً وإلّا لم يصح ترجيح أحدهماعلى الآخر ، إذ انَّ هذا هو مقتضىٰ كون المرجح هو مجموع الأمرين ، إلّا انَّه مع الإلتفات الى قلّة الأحكام التي تصدّى القرآن الكريم لبيانها يُستظهر من الرواية كفاية اشتمال أحد الخبرين على ما ينافي اطلاقات أو عمومات الكتاب المجيد لترجيح الخبر الآخر حتىٰ وان لم يكن موافقاً بالنحو المذكور للموافقة كأنْ كان مفاده ممّا سكت القرآن الكريم عن بيانه .

التزاحم

هو التنافي بين الأحكام التكليفية الإلزاميّة في مقام الامتثال على ان يكون منشأ التنافي هو ضيق قدرة المكلَّف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال .

ومثاله مالو اتفق ان عجز المكلَّف عن الجمع بين وجوب النفقة على الزوجة ووجوب النفقة على الأب فإنَّه يحصل التنافي في مقام الامتثال بين الوجوبين ، أي انَّ امتثال أحد الوجوبين يفضي الى العجز عن امتثال الوجوب الآخر .

ومن هنا يتضح الفرق بين التزاحم والتعارض ، إذ انَّ التعارض معناه التنافي بين مؤدىٰ الدليلين في مرحلة الجعل ، بمعنىٰ انَّ كل مدلول ينفي واقعية مدلول الدليل الآخر بعد ان يثبته لنفسه ، ومن هنا تكون مرجحات باب التعارض موجبة لطرح الدليل المرجوح ، وهذا بخلاف التزاحم فإنَّه لا تنافي بين مؤدى الدليلين في مورده بل يمكن الجزم بصدورهما ومطابقة مضمونهما للواقع ، غايته انَّ المكلف عاجز عن امتثالهما معاً . وهذا ما أوجب دعوىٰ انَّ امتثال أحدهما مقتضٍ لسقوط فعلية الآخر ، لافتراض عدم قدرته بعد امتثال الاول على امتثال الثاني ، فيكون سقوط التكليف الثاني بسبب انتفاء موضوعه

وهو القدرة ، وهذا لا يتصل بأصل جعله وصدوره لبيان الحكم الواقعي بل لأن الأحكام مجعولة على موضوعاتها المقدرة الوجود ، فحينما لا يكون الموضوع متحققاً خارجاً لا يكون الحكم المجعول فعلياً .

فالتزاحم إذن يوجب انتفاء فعلية أحد الحكمين بسبب اقتضائه لانتفاء موضوعه ،وهذا بخلاف التعارض فإنَّ الحكم في كل دليل ينفي - في مورد التعارض - الحكم في الدليل الآخر حتىٰ لو اتفق تحقق موضوعه خارجاً وحتىٰ لو كان المكلَّف قادراً على الجمع بين مؤدىٰ الدليلين المتعارضين ، كما في بعض حالات التعارض العرضي فإنَّ بإمكان المكلف ان يصلِّي الجمعة والظهر ، وأما في فرض التزاحم فإنَّ هذه الحالة لا تتفق أصلاً .

ثم انَّ هنا منبه آخر علىٰ الفرق بين التزاحم والتعارض ، فالتزاحم يختلف باختلاف المكلفين ، فقد يتفق ان يكون المكلَّف قادراً على الجمع بين التكليفين فلا تكون أحكام التزاحم جارية في حقِّه بخلاف مكلفٍ آخر كانت قدرته أضيق من ان تجمع بين تكليفين ، فالمكلَّف الاول مثلاً قادر على ان يجمع بين امتثال وجوب النفقة على الزوجة ووجوب النفقة على الأب وأما الآخر فإنَّه لا يقدر علىٰ الجمع بين الوجوبين ، كما قد تنعكس الحالة فيصبح القادر عاجزاً والعاجز قادراً ، وهذا يعني انَّ حالة التزاحم قد لا تظلُّ مطردة في المكلَّف الواحد فقد تعرضه ثم تزول عنه ثم تعرضه وهكذا ، فتكون أحكام التزاحم جارية في حقه متى ما طرأت حالة التزاحم عليه ومتىٰ ما زالت يكون مسئولاً عن الجمع بين التكليفين .

وأما التعارض فليس كذلك ، إذ انَّ ترجح أحد الدليلين لا يختلف باختلاف المكلفين ، فلو كان المرجح مقتضياً لتقديم الدليل الاول علىٰ الاخر فإنَّ ذلك يكون مطرداً في تمام الأزمنة ولتمام المكلفين .

وبهذا اتضح انَّ الفرق بين التزاحم والتعارض بيِّنٌ جداً ، ومن هنا لا يقع الشك في مورد من جهة انَّه من باب التعارض أو التزاحم ، ولهذا لا تكون هناك حاجة لتأسيس أصل يكون مرجعاً

في حالات الشك كما أفاد السيّد الخوئي ﵀ ونقل انَّ المحقّق النائيني ﵀ كان يقول: بأنَّ القول ان الأصل في موارد الشك هو التعارض أو التزاحم أشبه شيء بان يقال: انَّ الاصل في الاشياء الطهارة أو صحة بيع الفضولي.

وهنا أمر يجدر التنبيه عليه، وهو انَّ خروج التزاحم عن التعارض يرتكز على كبريين لابدَّ من التسليم بهما في مرحلة سابقة وإلّا فمع عدم التسليم بهما أو باحداهما يكون التزاحم داخلاً في التعارض.

الاولىٰ: هي إمكان الترتب بين الاحكام المتزاحمة، بأن تقول انَّ المكلَّف لو عصىٰ التكليف الاول الاهم ـ مثلاً ـ فإنَّ التكليف المهم يصبح فعلياً في حقه، وهذا هو الترتب المقتضي لترتب الفعلية للتكليف الآخر عند عدم امتثال التكليف الاول.

فلو بنينا علىٰ عدم امكان الترتب لافضىٰ ذلك الىٰ التنافي بين الحكمين في مقام الجعل والذي هو التعارض، وذلك لأنَّه لمّا كان كل حكم مشروط بالقدرة على امتثاله، فهذا معناه تحقق القدرة على التكليفين في ظرف عدم امتثالهما فيكون التكليفان فعليين في ظرف عدم الامتثال، وهو مستحيل، لأنه من غير المعقول ان يكونا مشروطين بالقدرة ومع ذلك يكونان فعليين في ظرف عدم امتثال الاهم، إذ انَّه لو بادر لإمتثال الاهم فإنَّه يكون عاجزاً عن امتثال الآخر، ومن هنا لابدَّ من الالتزام بأن التكليف المهم ينفي اطلاق الأهم لحالات عدم امتثاله وانَّ التكليف الأهم ينفي تشريع المهم وجعله حتى في ظرف القدرة على امتثاله والتي هي حالة عدم امتثال الأهم، وهذا هو التعارض.

وأما لو قلنا بامكان الترتب فإنَّ عدم امتثال الأهم ينقِّح موضوع المهم وهو القدرة على امتثاله، وعندها يكون وجوبه فعلياً، ومع امتثال الأهم يكون المنفي هو فعليّة المهمّ لانتفاء موضوعه لا انَّه منتفٍ عن موضوعه.

الثانية: انَّ كلَّ حكم فهو مقيّد بالقدرة على امتثاله، وبتعبير آخر: انَّ كلّ حكم فهو غير مطلق من جهة لزوم امتثاله حتىٰ مع الإشتغال بواجب آخر أهم منه، وعليه يكون كلّ تكليف مشروط بعدم

امتثال ضدّه الأكثر أهـميّة مـنه ، وحـين الالتزام بذلك لا يكـون التكـليف نـافياً لجـعل التكـليف المـهمّ وانّـا هـو نـافٍ لمـوضوعه عـند الإشـتغال بـالتكليف الأهـم ، فـغاية مـا يـصنعه الإشـتغال بالتكليف الأهم هـو نـفي الفـعليّة عـن التكليف المهمّ .

أمّا لو لم نلتزم بهذه الكبرىٰ وقلنا انَّ كـلَّ تكـليف فـهو مـطلق ، أي سـواء اشتغلت بالتكليف الأهم أو لم تشـتغل فهذا مـعناه انَّ اطـلاق الأمـر بـالتكليف الاول ينفي اطلاق الأمر بالتكليف الثاني وهكذا العكس ، وهذا هو التعارض .

وبتعبير آخر : انَّ مقتضىٰ اطلاق الأمر بـالتكليف الاول هـو انـه لا شـيء مـن التكاليف المضادة يضاهيه في الأهـمية وانّه يلزم امتثاله على كل تقدير حتى لو استوجب ترك تكليف آخـر وحـتى لو اشـتغلت بـالتكليف الآخـر المـوجب للعجز عـن التكـليف الاول فـالعجز لا يمنع عن بقاء الخطاب بالتكليف الاول .

كما انَّ مقتضىٰ اطلاق الأمـر بـالتكليف الثاني كذلك ، وليس لهذا مـعنىٰ سـوىٰ التنافي بين التكليفين فـي مـقام الجـعل وان كل واحدٍ منهما ينفي جعل الآخر ، وبـهذا اتّـضح تـقوم التـزاحـم بـهاتين الكبريين .

التزاحم في المستحبات

والبحث في المقام عن امكان وقوع التزاحم في المستحبات ، فقد يقال بعدم امكانه كما هو مبنىٰ السيد الخـوئي ﵀ بحسب نقل السيد الصدر ﵀ وانه ذكـر ذلك خـارج بـحثه . وقـرَّب ذلك بـما حاصله :

انَّ المكلَّف لمّا كان في سعة من جهة ترك المستحبات حتى مـع اتـفاق عـدم التزاحم فإنَّ ذلك يـقتضي عـدم وجـود مانع عن التحفظ على اطلاقها حتىٰ فـي ظـرف التـزاحـم ، إذ انَّ المـحذور مـن الإطلاق في الأحكام الإلزاميَّة انّـما هـو التكـليف بـغير المـقدور ، فـلو كـان الحكمان الإلزاميان مـطلقين حـتىٰ فـي ظـرف عـدم القـدرة ـ يـعني انّـه يـلزم امتثالهما حتىٰ في ظرف العـجز ـ لكـان معنىٰ ذلك التكليف بغير المقدور ، وهو مستحيل ، ومن هنا ينشأ التزاحم ، إلّا انَّ هذا المحذور لا يأتي في المستحبات لو

التزمنا باطلاق استحبابهما حتى في ظرف التزاحم وعدم القدرةعلى الجمع بين المستحبين ، وذلك لجواز ترك المستحب حتى مع عدم التزاحم ، فلا محذور يلزم من القول باستحبابهما في ظرف عدم القدرة على الجمع بينهما .

وبتعبير آخر : انَّ التكليف بغير المقدور والذي هو قوام التزاحم لا يتصوّر في المستحبات بعد عدم الإلزام بامتثالهما مطلقاً ، فلا معنىٰ للقول بأن المستحب المهم ـ مثلاً ـ يكون فعلياً في حال عدم امتثال المستحب الأهم ، إذ انَّ للمكلَّف الإتيان بالمهم ابتداء كما له تركهما معاً .

وأجاب السيد الصدر ﷺ عما أفاده السيد الخوئي ﷺ بأنَّ كلامه لا يتم على اطلاقه ، فعدم جريان التزاحم في المستحبات أو جريانه يختلف باختلاف المباني . فبناءً علىٰ القول بأنَّ المناط في وقوع التزاحم هو محذور طلب الجمع بين الضدين ـ كما تبنىٰ ذلك القائلون باستحالة الترتب ـ بناء على هذا المبنىٰ لا يختلف الحال بين الاوامر الإلزامية والاوامر الإستحبابية ، فكما انَّ ايجاب الصلاة مثلاً وايجاب الإزالة بنحوٍ مطلق يكون من طلب الجمع بين الضدين فكذلكالأمر استحباباً بالصوم يوم الخميس واجابة دعوة المؤمن على الطعام يوم الخميس يكون من طلب الجمع بين الضدين ، وهذا ما يستوجب ترتيب أحكام التزاحم حتى في الاوامر الإستحبابية .

وكذلك يثبت التزاحم في الاوامر الإستحبابية لو كان البناء هو انَّ الاوامر مطلقاً انما تكون لغرض البعث والتحريك نحو متعلَّق الأمر الأعم من الوجوبي والإستحبابي ، فإنَّ غرض البعث والتحريك لا يتعقل في ظرف الإشتغال بالضد المساوي أو الأهم ، من غير فرق بين البعث الإلزامي أو البعث الإستحبابي ، والتفاوت بينهما انَّما هو من جهة شدة البعث وضعفه .

وبتعبير آخر : انَّه من غير الممكن أن يبعث المولىٰ المكلَّف نحو فعل حال انبعاثه نحو امتثال أمرٍ آخر مساوٍ للمأمور به الثاني أو أهم منه الّا ان يكون غرضه صرف المكلَّف عن المأمور به الاول المساوي أو الأهم ، وهذا غير

معقول إلّا في حال التنازل عن الأمر الاول ، وهو خلف الفرض ، وعليه يكون التزاحم وأحكامه جارية حتى في الاوامر الإستحبابية .

نعم لو كان المبنىٰ في الأوامر الاستحبابية هو انها لا تعبِّر عن أكثر من محبوبية المولىٰ لمتعلق هذه الاوامر لكان التزاحم غير جارٍ في موردها ، وذلك لأنَّ الإشتغال بأحد المحبوبين لا ينفي محبوبيَّة متعلَّق الاستحباب الآخر .

والمتحصل انَّ جريان التزاحم واحكامه في الاوامر الاستحبابية يختلف باختلاف المباني .

التزاحم في الواجبات الضمنيّة

والمراد من التزاحم بين الواجبات الضمنيّة هو ضيق قدرة المكلَّف عن الجمع بين امتثال جزئين مثلاً من أجزاء مركب واجب ، كما لو دار الأمر عند المكلف بين الصلاة قائماً مع الايماء للركوع والسجود أو بين الصلاة عن جلوس مع الركوع والسجود الإختياريين . وقد يكون التزاحم بين جزء وشرط ، وقد يكون بين شرطين .

ومثال الاول : مالو كان المكلَّف قادراً إمّا على التحفظ على الإطمئنان دون القيام ـ بأن كان غير قادر على الإطمئنان إلّا في حال الجلوس ـ أو التحفظ على القيام ولكن دون الإطمئنان .

ومثال الثاني : مالو كان المكلَّف قادراً إمّا على طهارة اللباس أو طهارة البدن ، وليس قادراً على مراعاة كلا الشرطين ، وذلك كما لو كان الماء الذي بحوزته لا يكفي إلّا لتطهير أحدهما .

وفي هذا النحو من التزاحم ذهب المحقّق النائيني ﵀ الىٰ انَّ المرجع هي مرجّحات باب التزاحم ، وأمّا السيد الخوئي ﵀ فنفىٰ أن يكون التزاحم في الواجبات الضمنيّة من التزاحم المبحوث عنه ، وبنىٰ علىٰ دخوله تحت التعارض ، وذلك لان الوجوب عندما يتعلَّق بالمركّب فإنَّ الواجب هو تمام الأجزاء والشرائط ، فلو تعذَّر الإتيان ببعض الأجزاء والشرائط يكون تمام المركب غير مقدور ، إذ انَّ عدم القدرة على بعض الأجزاء أو الشرائط معناه عدم القدرة على تمام المركب ، ولهذا يسقط المركّب من رأس ويكون ايجاب

الناقص مفتقراً الى دليل ، فلا معنىٰ حينئذٍ للتزاحم بين أجزاء المركب بعد ان كان الوجوب ساقطاً بتعذُّر امتثال تمام المركب .

نعم في خصوص الصلاة قام الدليل الخاص على انها لا تسقط بحال ، وعليه لو عجز المكلَّف عن الجمع بين جزءين أو شرطين أو جزء وشرط يكون المرجع هو ملاحظة أدلة الأجزاء والشرائط ، وذلك للعلم بعدم وجوب أحدها في ظرف العجز عن الجمع ، إذ من غير المعقول أن يكون كلا الجزءين واجبين رغم عدم القدرة على امتثالهما معاً ، وهذا ما يُعبَّر عن عدم واقعية أحد الوجوبين ، وحينئذٍ يحصل التنافي بين دليلي الجزءين ، إذ كلّ واحدٍ يثبت الجزئية لمتعلقه وينفيها عن الآخر ، وهذا هو التعارض الموجب لملاحظة الأدلة والتوفيق بينها ان امكن الجمع العرفي أو الترجيح بأحد المرجحات إن كان وإلّا كان المرجع هو ما تقتضيه القاعدة عند استحكام التعارض وعدم وجود المرجح من تساقط أو تخيير على الخلاف .

تزاحم الملاكات

وهو التزاحم الواقع بين ملاكات ومقتضيات الأحكام ، وهذا يتصور على صورتين :

الصورة الاولى : هو ان يفترض اشتمال الفعل على ملاك مقتض لجعل الوجوب عليه إلّا انَّ هذا الملاك مزاحم بملاك آخر يقتضي تحريم هذا الفعل أو يقتضي اباحته بالإباحة بالمعنى الأعم التي تجامع اشتمال الفعل على مزية مقتضية لإيجابه ، غايته انَّ هذه المزية مزاحمة بما يستوجب عدم مراعاتها ، كما لو زوحمت مصلحة الإيجاب بمصلحة التسهيل المقتضية للإباحة ، وكذلك قد يشتمل الفعل على مفسدة شديدة إلّا انّها مزاحمة بمصلحة تستوجب عدم جعل الحرمة على الفعل وهكذا .

وهذا النحو من التزاحم لا إرتباط له بالمكلَّف ، إذ انَّ وظيفته هي امتثال الحكم المجعول على الفعل بقطع النظر عن ملاكه ، فحتى لو كان الحكم خالياً عن الملاك في متعلقه أو نفس جعله أو

كان الملاك منافياً لمقتضىٰ الحكم فـإنَّ المكلَّف مسئول عن امتثاله وليس عليه البحث عن توفره على الملاك المناسب أو عدم توفره بعد إحراز صدور الحكم عن المولىٰ وان جعله جدِّيٌّ.

ومـلاحظة مـلاكـات الاحكـام ومزاحماتها وماهي النتيجة المترتبة عن التزاحم انّما هـي راجـعة للـمولىٰ وهـو المشرع للأحكام ، ومـن هـنا لا تكـون أحكـام التـزاحـم جـارية فـي تـزاحـم الملاكات .

الصـورة الثـانية : ان يكـون الفـعل مشتملاً على ملاك مقتضٍ للإيجاب مثلاً أو مقتض للحرمة إلّا انّه مزاحـم بـملاك فـي فـعل آخـر بـحيث تكـون هـذه المزاحـمة مـقتضية لمـلاحظة مـجموع الفعلين وما يشتملان عليه من ملاكات للـخلوص بـنتيجة هـي تـرجيح أحـد الملاكين مثلاً أو الموازنة بينهما بحيث يترتب علىٰ ذلك جعل حكم لا يتناسب مـع المـلاك الاول لو قـطع النـظر عـن الملاك الثـاني وهكـذا ، ومـثاله : صـلاة الفـريضة فـي الوقت المشـتملة عـلى مصلحة مقتضية لايجابها واتفق تـحقق موضوع صلاة الآيات والتي هي مشتملة أيضاً على ملاك مقتض لايـجابها إلّا انَّ المولى يعلم بضيق قدرة المكـلف عـن الجمع بينهما . فهنا يتزاحم المـلاكـان ، وعـندها يـلاحظ المـولىٰ مـجموع الملاكين المتزاحمين ويُـناسب بـينهما بـالنحو الذي يـتفق مـع غـرضه . وهـذا النـحو مـن التـزاحـم أيـضاً لا يـتصل بالمكلَّف .

ثم انَّ هذا النحو من التـزاحـم مـبني عـلى القـول بأن الاحكـام نـاشئة عـن مـلاكـات فـي مـتعلقاتها أو فـي نـفس جعلها . ومن هنا يكون لصدور الحكـم عن المولىٰ مدلولين الاول مطابقي وهو نـفس الحكـم ، والثـاني التـزامـي وهـو اشتماله على الملاك التام المناسب له .

التسامح في أدلة السنن

والمراد من قاعدة التسـامح فـي أدلة السنن هو ان ما يعتبر في ثبوت الحجيّة للخبر من وثاقة الراوي أو احـتفافه بـما يوجب الوثوق بصدوره غير معتبر فـي الأخبار المتضمنة للمستحبات وكذلك المكروهات على قول .

فالمراد من التسامح هو التساهل وعدم متابعة السند للتعرُّف على وثاقة الواقعين في سلسلته، وكذلك التساهل في تحصيل القرائن الموجبة للوثوق بصدور الخبر.

والمراد من أدلة السنن هي الروايات الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام المتصدّية لبيان المستحبات والمكروهات.

ومدرك هذه القاعدة مجموعة من الروايات، وفيها ماهو معتبر سنداً، كمعتبرة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له أجره وان لم يكن على ما بلغه»[٥٩].

وهذه الروايات يعبَّر عنها بروايات «من بلغ»، ومفادها كما اتضح من معتبرة هشام انَّ كلّ من بلغه انَّ الفعل الكذائي يترتب على الإتيان به الثواب ففعله فإنَّ له ذلك الثواب وان كان ما بلغه لا يطابق الواقع.

وتقريب الاستدلال بروايات من بلغ على القاعدة هو انَّ هذه الروايات تصحح العمل بكل رواية متضمنة لحكم استحبابي، وهذا هو معنىٰ جعل الحجية لاخبار السنن أيّاً كان اسنادها ودرجة الوثوق بصدورها.

هذا وقد ذهب جمع من الأعلام الى عدم صلاحية أخبار من بلغ لاثبات حجية الخبر الضعيف المتصدي لبيان حكم استحبابي، ولهذا تكون شرائط الحجيّة معتبرة حتى في موارد اثبات الأحكام الإستحبابية، فلا يجوز للمجتهد ان يفتي باستحباب شيء إلّا ان يكون الخبر الدال على الإستحباب واجداً لشرائط الحجيّة. ولهذا تعارف عنهم القول بلزوم الاتيان ببعض الآداب والسنن برجاء المطلوبية، إذ لم يثبت استحبابها بدليل معتبر.

التشريع

المراد من التشريع ـ بحسب ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله ـ هو اسناد حكم الى الشارع بغير علم بقطع النظر عن علم المكلَّف بعدم كون الحكم من الشارع أو انَّه يظن بصدوره عن الشارع أو يشك في ذلك، في تمام هذه الصور يكون اسناد الحكم الى الشارع من التشريع

حتى لو اتفق واقعية هذا الحكم المنسوب للشارع، فمناط التشريع هو النسبة للشارع بغير علم.

وفي مقابل ماذكره المحقق النائيني ﷺ ذهب البعض الى انَّ التشريع عبارة عن نسبة الحكم الى الشارع بغير علم مع اتفاق عدم مطابقة هذه النسبة للواقع، وبناءً على هذا التعريف يكون الإسناد بغير علم حين اتفاق مطابقته للواقع تجرياً، بخلافه بناء على ماذكره المحقّق النائيني ﷺ فإنَّ مجرَّد الإسناد بغير علم يكون تشريعاً محرماً حتى مع اتفاق مطابقة النسبة للواقع.

وهناك تعريف ثالث للتشريع، وهو عبارة عن البناء القلبي بأنَّ حكماً معيناً صادر عن الشارع مع العلم بعدم صدوره أو الشك في صدوره، وبناء على هذا التعريف يكون التشريع فعلاً جوانحياً لا يناط تحريمه بترتيب أثر عملي عليه من قول أو فعل.

وكيف كان فقد استدلَّ على حرمة التشريع ـ كما عن الشيخ الأنصاري ﷺ ـ بالأدلة الأربعة، وبملاحظة هذه الأدلة يتّضح انَّ المراد من التشريع هو ما أفاده المحقّق النائيني ﷺ.

فقد استدلَّ على حرمة التشريع بقوله تعالى ﴿ **قل آلله أذن لكم ام على الله تفترون** ﴾[٦٠] فإنَّ عدم الإذن بالاسناد لا يختص بما لو اتفق عدم مطابقة الإسناد للواقع، إذ انَّ هنا صورتين افترضتهما الآية الشريفة الإذن والافتراء، فكل ما لا يكون عن إذنٍ فهو افتراء إمّا حقيقة كما لو اتفق عدم المطابقة وامّا حكماً كما لو اتفقت المطابقة، فمع مطابقة الإسناد للواقع لا يكون الإسناد بغير علم مأذوناً به، فهو إذنْ في حكم الإفتراء، وبذلك يثبت المطلوب، وهو الحرمة حتى مع اتفاق مطابقة الإسناد بغير علم للواقع لعدم وجود حالة ثالثة لا يكون فيها الإسناد بغير علم مأذوناً به ومع ذلك لا يكون افتراءً.

واستدلَّ أيضاً بقوله ﷺ: « رجل قضىٰ بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار » فرغم مطابقة قضائه للواقع إلّا انَّه مع ذلك يكون قد ارتكب محرماً بمجرَّد انَّ قضاءه كان بغير علم.

كما استدلَّ لذلك بما يُدركه العقل من قبح إسناد العبد للمولىٰ حكماً بغير

علم ، إذ انَّ ذلك ظلم للمولىٰ وخروج عن مقتضىٰ العبودية .

ثم انَّ صاحب الكفاية ﵀ ذهب الى انَّ الآيات المانعة عن التشريع ليس لها دلالة على الحرمة المولوية ، وانَّما هي إرشاد الى ما يدركه العقل من قبح التشريع ، نظير قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله ﴾(٦١) . إلّا انَّ المحقق النائيني ﵀ ذهب الى دلالتها على الحرمة المولوية ، وذلك لأنَّ ضابطة الاوامر والنواهي الإرشادية هو ما كان متعلّقها حكماً عقلياً واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية ، أما لو كانت واقعة في سلسلة علل الاحكام الشرعية فإنَّها حينئذٍ راجعة الى ما يدركه العقل من الحسن والقبح والذي ينشأ عن إدراك المصالح والمفاسد ، وهذا ما يقتضي كون الخطابات الشرعية في مواردها خطابات تأسيسيَّة ، بمعنى ان الاوامر والنواهي في موردها مولوية ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « الأمر الإرشادي » .

ومع اتضاح ذلك يتضح انَّ ما يُدركه العقل من قبح التشريع لا يصيِّر النواهي الواردة في الآيات إرشادية بل هي مولويّة ومقتضية للحرمة المولوية .

وبيان ذلك : انَّ قبح التشريع حكم مدرك بالعقل ابتداءً لاشتماله على المفسدة التامة ، وليس ناشئاً عن حكم الشرع بشيء مثلاً ثمّ يدرك العقل قبح مخالفته ، فيكون واقعاً في سلسلة معلولات الحكم الشرعي ، كما هو الحال في إدراك اللعقل لحسن الطاعة وقبح المعصية ، إذ انَّ هذا المدرك منوط بصدور أمر عن الشارع ، وحينئذٍ يدرك العقل حسن الطاعة ، ولو لم يكن أمر لما أدرك العقل حسن الطاعة لعدم وجود موضوع للطاعة ، وهكذا الكلام في إدراك العقل لقبح المعصية فإنَّه منوط بوجود نهي .

وأما المقام فليس من هذا القبيل ، فإنَّ إدراك العقل لقبح التشريع ليس منوطاً بوجود حكم شرعي في مرحلة متقدّمة على إدراك العقل بل انَّ قبح التشريع مدرك عقلي بقطع النظر عن وجود حكم شرعي في مرحلة سابقة على المدرك العقلي بل انَّ هذا المدرك يكون سبباً وعلة في جعل حكم شرعي هو

حرمة التشريع ، فقبح التشريع واقع في سلسلة علل الحكم الشرعي بحرمة التشريع .

التشريع العملي

ماذكرناه سابقاً يعبَّر عنه بالتشريع القولي ، وأما التشريع العملي فهو ان يمارس المكلَّف فعلاً بعنوان انَّه من الدين مع عدم العلم بكونه من الدين ، كما لو كان المكلَّف يجهل بجزئية السورة في الصلاة أو يعلم بعدم جزئيتها ومع ذلك يأتي بها بقصد الجزئيّة .

وهذا النحو من التشريع يتفق حكماً مع التشريع القولي المعبَّر عنه بالإسناد ، وذلك لما يدركه العقل من قبح التصرُّف في سلطنة المولى جلَّ وعلا ، إذ من الواضح انَّ صيرورة الشيء من الدين من شئون المولىٰ جلَّ وعلا وليس لأحدٍ إدخال ماليس من الدين في الدين ، إذ انَّ في ذلك تجاوز عن حدود العبودية وتقمص لرداء الربوبية ، وليس من شيء أشنع من التجاسر على حق المولىٰ جلَّ وعلا .

التصويب الأشعري

وهو التصويب الذي يبني عليه جمع من الاشاعرة ، وحاصله : انَّه ليس لله عز وجل أحكام واقعية يصيبها المجتهد أو يُخطئها بل انَّ الاحكام تابعة لما تقتضيه الأدلة والأمارات ، فقيام الأمارة هو السبب في نشوء مصلحة في مؤداها ويترتب عن هذه المصلحة جعل الحكم الشرعي بنحو يتطابق مع مؤدى الأمارة ، ومن هنا يكون كلُّ مجتهد مصيباً ، وذلك لأنَّه عوَّل فيما تبناه على ما أدت اليه الامارة والمفترض انَّه ليس ثمة واقع وراء الامارة حتى نحتمل عدم مطابقتها له ، فالأحكام انَّما تتخلَّق عن الأمارة ، فالمجتهد الذي بنىٰ رأيه على هذه الأمارة يكون رأيه هو الواقع ، والمجتهد الآخر الذي بنىٰ رأيه على أمارة أخرىٰ ـ متصلة بنفس موضوع الامارة الاولىٰ ـ يكون ما بنىٰ عليه هو الواقع وهكذا لو قامت أمارة ثالثة مباينة في مؤداها للأمارتين ، فيمكن ان يكون للواقعة الواحدة حكمان أو ثلاثة أو أكثر ، وتكون تمام هذه الأحكام مصيبة

للواقع ، لأن الواقع انَّما يتخلّق عن قيام الامارة .

وهـذا الرأي منافٍ للنصوص الشرعيّة الكثيرة الدالة علىٰ انَّ الله عز وجل أحكام واقعية ، وانّ له في كل واقعة حكم ، وانَّ التعرُّف عليها يتمّ بواسطة الرسول الكريم ﷺ إمَّا بسؤاله وأمّا ان يبدأ الرسول ﷺ المسلمين فيبيِّن لهم الأحكام فهو الذي يعلّمهم الكتاب والحكمة ، كما انَّ هناك أحكام ناسخة واخرىٰ منسوخة وهو ما يعبِّر ان لله أحكام في نفس الأمر والواقع بقطع النظر عن قيام الأمارة كما هو واضح بأدنىٰ تأمّل .

التصويب المعتزلي

وهو التصويب الذي تعتمده المعتزلة ، وحاصله : التسليم بأن لله جلَّ وعلا أحكاماً في نفس الأمر والواقع ، وأنَّ هذه الأحكام ناشئة عن مصالح ومفاسد في متعلقاتها إلّا انَّ هذه الأحكام إنشائية غير بالغة مرحلة الفعلية والتنجُز ، ولا تبلغ هذه المرحلة إلّا أن تقوم الأمارة علىٰ طبقها ، وحينما تكون الأمارة مودية لمعنىً غير ما عليه الواقع فإنَّ قيامها يكون سبباً في نشوء مصلحة في مؤداها أقوىٰ من مصلحة الواقع ، وهذا ما يؤهلها للحجيّة ولزوم العمل على طبقها دون الواقع ، فيبقىٰ الواقع مجرَّد حكم إنشائي لا يصلح لأنْ يُتعبَّد به بعد ان كان مرجوحاً بسبب قيام الأمارة على خلافه .

وهذا الرأي غير مقبول عند الاماميّة وان كان ممكناً في نفسه ، إذ من الممكن ان تكون فعلية الأحكام الواقعيّة منوطة بكشف الامارة عنها ، فتكون فعليَّة الأحكام الواقعيّة خاصة بالعالمين بها ويكون الجاهل غير مشمول لهذه الأحكام ، إلّا انَّ ذلك مناف لما عليه اجماع الطائفة من أنَّ أحكام الله مشتركة بين العالم والجاهل ، وانَّ الامارة انما لها دور الكشف عن الواقع فقد تصيبه وقد تخطئه ، ومع تخطيها الواقع ومجاوزتها له لا يكون ذلك مقتضياً لنشوء مصلحة في موداها أقوىٰ من مصلحة الواقع ، نعم يكون المكلَّف معذوراً في ارتكابه ما ينافي الواقع .

هذا وقد ادعىٰ الشيخ الانصاري ﵀

تواتر الأخبار على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ، ولعلّه ـ كما أفاد بعض الاعلام ـ يشير الىٰ روايات الاحتياط الكثيرة جداً والتي تعبّر عن راجحية التحفظ على الواقع حتى في ظرف الجهل به ، فلو كانت الأمارة مقتضية لمصلحة أقوىٰ من مصلحة الواقع فما معنىٰ الاحتياط لغرض التحفظ على الواقع ، وما معنىٰ الحث البالغ حد التأكيد عليه في الشبهات البدوية وحد الوجوب في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، فذلك يعبِّر عن انَّ الواقع لا يترجح عليه شيء ، غايته ان المكلف لا يكون مسئولاً عنه في ظرف الجهل ، إلّا ان ذلك غير دعوىٰ انَّ الواقع مختص بالعالم به وانَّه مرجوح لمن قامت عنده الامارة على خلافه .

والذي يؤكد دعوىٰ الإجماع والروايات الكثيرة الدالة على الاحتياط هي اطلاقات الأدلّه ، حيث رتبت الأحكام علىٰ موضوعاتها دون ان تأخذ العلم قيداً في تلك الموضوعات ، فالحرمة ثابتة للخمر والميتة والزنا علم المكلَّف أو لم يعلم وكذلك النجاسة فإنها ثابتة للبول والدم بقطع النظر عن علم المكلَّف أو عدم علمه وهكذا استحقاق الولد للميراث فإنَّه غير منوط بعلمه .

وأما دعوىٰ استلزام ذلك لاجتماع حكمين متضادين في مورد الجهل ـ وهما الحكم الواقعي والظاهري ـ فهو ممّا لا محصل له ، وقد اجيب عنه في بحث امكان التعبد بالظن .

التضاد

التضاد هو التنافي والتباين التام بين الامرين الوجوديين بحيث لا يصدق أحدهما على شيء من الآخر ، ومن هنا يستحيل اجتماعهما ، أي تصادقهما على موضوع واحد من جهة واحدة وفي زمان واحد وان جاز ارتفاعهما عنه ، بمعنىٰ انسلابهما معاً عن الموضوع .

ويمكن التعرُّف على علاقة التضاد بين عنوانين بواسطة ما ينشأ عن ملاحظتهما من قضايا ، فإن كانت ملاحظتهما منتجة لقضيّتين سالبتين كليتين يكون موضوع احداها أحد العنوانين ومحمولها العنوان الآخر ،

وموضوع الثانية العنوان الثاني ومحمولها العنوان الاول كان معنىٰ ذلك انَّ العنوانين متضادّان .

مثلاً : لو كان العنوانان اللذان نبحث عن علاقتهما هما الاسود والأبيض فإنَّ ما ينحل عن ملاحظتهما هو قضيتان سالبتان كليتان ، فيقال : « لا شيء من الاسود أبيض » ، ويقال : « لا شيء من الابيض أسود » ، فنلاحظ انَّ موضوع القضيّة الاولىٰ هو محمول القضيّة الثانية كما انَّ محمول القضية الاولىٰ هو موضوع القضية الثانية .

ثم انَّ هنا أمرين لابدَّ من الإشارة اليهما :

الأمر الاول : انَّ العلاقة بين المفاهيم ـ بالحمل الأولي ـ دائماً تكون بنحو التضاد حتىٰ وان كانت العلاقة بينهما بالحمل الشايع هي علاقة التساوي ، كما في مفهومي الإنسان والناطق ، فإنَّ العلاقة بينهما بالحمل الشايع هي علاقة التساوي إلّا انَّهما في عالم المفاهيم متضادان ، وذلك يتّضح بواسطة الضابطة التي ذكرناها للتعرُّف علىٰ علاقة التضاد ، فمفهوم الإنسان بقطع النظر عن وجوده الخارجي لا يلتقي مع مفهوم الناطق ولو بنحو الموجبة الجزئية .

الأمر الثاني : انَّ استحالة اجتماع الضدين من القضايا الأوليَّة البديهيَّة ، والتي يكفي في الإذعان والتصديق بواقعيتها مجرَّد تصوُّر طرفيها والنسبة بينهما ، ولهذا تكون قاعدة استحالة اجتماع الضدين من المراجع التي تحاكم بها القضايا النظرية ، إذ انَّه كلّما آلت قضيّة نظرية الى قضية بديهيّة فهذا يُعبِّر عن تماميتها وإلّا فهي غير تامَّة ، إذ لا يمكن إثبات قضية نظرية بقضية نظرية وإلّا لزم الدور أو التسلسل ـ كما هو محرَّر في محله ـ ولهذا قالوا انَّ كلّ ماهو نظري لابدَّ وان يرجع الى ماهو بديهي .

التضاد بين الأحكام التكليفيّة

لاريب انَّ الاحكام التكليفيّة متضادة فيما بينها ، فليس ثمّة حكم من الأحكام التكليفيّة يمكن ان يجتمع مع حكم آخر على موضوع واحد ، وذلك لأن الأحكام ليست اعتبارات محضة وجزافية بل انَّها

ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها ، وحينئذٍ يكون الإلتزام بامكان اجتماع حكمين متغايرين على موضوع واحد معناه اشتمال الموضوع الواحد على ملاكين متنافيين وهو مستحيل كما هو واضح .

فالوجوب الثابت لفعل معناه اشتمال الفعل على مصلحة تامّة ومحبوبيّة شديدة ، وحينئذٍ يستحيل ثبوت الحرمة أو سائر الاحكام التكليفيّة لذلك الفعل ، إذ انَّ ثبوت الحرمة له معناه اشتماله على المفسدة التامة والمبغوضيّة الشديدة ، وهو غير معقول ، كما انَّ افتراض ثبوت الاستحباب له معناه انَّ المصلحة المشتمل عليها غير تامة وان محبوبيته ليست شديدة ، وهكذا افتراض سائر الأحكام له .

وبهذا يتبيّن انَّ دعوىٰ التضاد بين الأحكام لا تكون تامة إلّا مع افتراض تبعية الاحكام للملاكات في متعلّقاتها وإلّا فلو كانت الاحكام اعتبارات محضة لما كان هناك أيُّ محذور في اجتماعها على موضوع واحد ، إذ انَّ الإعتبار ـ كما قيل ـ سهل المؤنة .

تعارض الأحوال

والبحث في المقام عن تعارض الأحوال في اللفظ ، والمراد من أحوال اللفظ هو ما يتّصف به اللفظ ـ باعتبارات مختلفة ـ من حقيقة ومجاز والنقل والإشتراك والتخصيص والتقييد والإستخدام وغيرها .

فقد يكون حال اللفظ محرزاً ، كما لو كنا نحرز استعماله فيما وضع له ، أي بنحو الحقيقة ، أو نحرز استعماله في المعنىٰ المنقول . وهنا لا إشكال في لزوم ترتيب الأثر على ماهو محرز ، انّما الكلام فيما لو دار أمر اللفظ بين حالين أو أكثر ولم يكن في البين قرينة على تعيُّن أحدها .

كما لو دار الأمر بين النقل والإشتراك أو بين العموم والاستخدام أو بين المجاز والإشتراك ، فما هو المرجع حينئذٍ ؟

وقد أطال العلماء في بيان ماهو المرجع عند تعارض أحوال اللفظ ، إلّا انَّ صاحب الكفاية ﷺ ـ وتبعه جمع من الأعلام ـ أفاد بأنَّ الوجوه المذكورة في

ذلك لا تعدو عن كونها استحسانات ظنيّة لا يصح اللجوء إليها ، وانَّ الصحيح هو اعتماد ما تقتضيه الظهورات العرفيّة في كلٍّ حالة من حالات الدوران ، إذ هي التي جرت عليها السيرة العقلائية في مقام الإحتجاج والتفهيم .

تعارض الإستصحاب مع الأمارة

ذكرنا في بحث التعارض بين الاصلين والأصل والأمارة انَّ مآل التعارض في الموردين الى التعارض بين دليلي حجيتهما ، فالتعارض بين الإستصحاب والأمارة يرجع روحاً الى التعارض بين دليل حجيّة الاستصحاب ودليل حجيّة الأمارة .

ولم يستشكل أحد من الأُصوليين في تقدم دليل الأمارة على دليل الإستصحاب إلّا انّهم اختلفوا فيما هو المبرِّر لهذا التقديم ، فذهب البعض الى انَّ المبرِّر هو انَّ العلاقة بين دليل الأصل ودليل الأمارة هو علاقة العام والخاص فدليل الأمارة مخصّص ولهذا فهو يتقدّم على عموم دليل الأصول ، وذهب البعض الى انَّ العلاقة بينهما هي علاقة الوارد والمورود ، والوارد هو دليل الامارة . وذهب آخرون الى انَّ العلاقة بينهما هي علاقة الحاكم والمحكوم ، ودليل الأمارة هو الحاكم .

وبيان ذلك :

أما تقدم دليل الأمارة على دليل الإستصحاب بالتخصيص فدليله انَّ دليل الإستصحاب وان كانت علاقته مع دليل الأمارة هي علاقة العموم من وجه ، باعتبار انَّ دليل الأمارة قد يجري موردٍ لا يجري فيه دليل الاستصحاب ، وهكذا دليل الإستصحاب قد يجري في موردٍ لا يجري فيه دليل الأمارة ، وقد يتحدان في موردٍ واحد ، إلّا انَّه حينما يلاحظ دليل الأمارة مع دليل الاصول العمليّة ـ والتي منها الاستصحاب ـ تكون النتيجة هي عدم وجود موردٍ تجري فيه الأمارة إلّا وهو مجرىً لأحد الاصول العمليّة ، فلو كان البناء هو تقديم الاصول العمليّة لما بقي مورد تجري فيه الأمارة ، وعندها تكون الأمارة ملغية ، وهذا بخلاف العكس ، فلو كان البناء هو تقديم الأمارة على الاصول فإنَّ الاصول تبقىٰ لها موارد كثيرة تجري فيها . وهذا

ما يُعبِّر عن انَّ العلاقة بين دليل الأمارة ودليل الاصول هي علاقة العام والخاص . ومن هنا يلتزم بتقدمها في كلّ مورد تجري فيه .

والمبرِّر لملاحظة دليل الأمارة مع دليل تمام الأُصول العمليّة دون الإستصحاب وحده هو انَّ العلاقة بين دليل الأمارة ودليل كلّ أصل هي علاقة العموم من وجه ، ومن هنا لابدَّ من ملاحظة دليل الأمارة مع دليل تمام الاصول ، وعندها تنقلب النسبة من العموم من وجه الى العموم والخصوص المطلق .

وأمّا دعوىٰ تقدم دليل الأمارة على دليل الإستصحاب بالورود فقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ لذلك ثلاثة تقريبات نقتصر علىٰ بيان أحدها :

وهو انَّ المراد من قوله عليه السلام « ولكن انقضه بيقين آخر »[٦٢] هو الأمر بالنقض عند قيام الحجَّة ، فاليقين ليس إلّا أحد مصاديق الحجّة ، فليس له موضوعيّة بحيث لا يُنقض اليقين السابق إلّا باليقين والذي هو القطع والكاشف التام ، نعم اليقين أجلىٰ مصاديق الحجّة ، باعتبار ان حجيّته ذاتيّة إلّا انَّه ليس المصداق الوحيد الصالح لنقض اليقين السابق ، وعليه تكون الأمارة المعتبرة أيضاً ناقضة لليقين السابق ، وهذا معناه انَّها كاليقين من حيث إلغاء موضوع الإستصحاب حقيقة ، وذلك لأنَّ موضوع الإستصحاب هو اليقين السابق وعدم قيام الحجَّة على انتقاضه ، ومع قيام الأمارة الحجّة ينتفي موضوع الإستصحاب .

وبتعبير آخر : انَّ موضوع الإستصحاب هو اليقين السابق مع عدم قيام الحجة على انتفاضة ، فإذا قامت الأمارة ـ والتي هي حجة حقيقة بالتعبُّد ـ انتفىٰ موضوع الإستصحاب ، وهذا هو معنىٰ الورود .

وأمّا دعوىٰ تقدم دليل الأمارة على الاستصحاب بالحكومة فلأنَّ دليل الأمارة انَّما يتصرَّف في موضوع الاستصحاب فيضيِّق من دائرته تعبداً ، فدليل الإستصحاب مفاده جريان الإستصحاب عند الشك في بقاء الحالة السابقة المتيقّنة أمّا دليل الأمارة فيتصرَّف في موضوع الإستصحاب

ويقول انَّه في مورد قيام الأمارة لا شك في البقاء، فلا صلة لدليل الامارة بالحكم المجعول في مورد الشك.

وبتعبير آخر: انَّ دليل الأمارة يُلغي موضوع الإستصحاب تعبُّداً ويقتضي ان لا شك في مورد قيام الأمارة، وبه يكون الاستصحاب غير جار لانتفاء موضوعه تعبُّداً، فهو مثل قوله عليه السلام « لا ربا بين الوالد وولده »[٦٣]، فإنَّ هذا التعبير لا يتصرَّف في الحكم بحرمة الربا، وانَّما يتصرَّف في موضوع الحكم وهو الربا، فيضيِّق من دائرته ويُخرج منها الربا بين الوالد والولد ويعتبره ليس من الربا، ومن هنا ينتفي الحكم بالحرمة لانتفاء موضوعه تعبداً.

تعارض الإستصحاب مع سائر الاصول

لا خلاف في تقدم الإستصحاب على سائر الاصول سواء منها العقليّة ـ وهي البراء العقلية والإحتياط العقلي والتخيير العقلي ـ أو الشرعيّة مثل البراء الشرعيّة والإحتياط الشرعي، وانَّما الكلام فيما هو المبرِّر للتقديم، وهل هو الحكومة أو الورود أو التخصيص.

والوجوه التي ذكرناها في بحث « تعارض الإستصحاب مع الامارة » يمكن تصويرها في المقام، فتأمّل.

وقد تبنىٰ السيد الخوئي رحمه الله في المقام التفصيل بين تعارض الإستصحاب مع الاصول العقليَّة وتعارضه مع الاصول الشرعيَّة، فذهب الى انَّ الاول يكون معه تقدم الإستصحاب بالورود وأما الثاني فالتقدُّم يكون بالحكومة.

أما تصوير ورود دليل الإستصحاب على سائر الاصول العقليّة فتقريبه أنَّ موضوع البراءة العقليَّة مثلاً هو عدم البيان، ودليل الحجيَّة للإستصحاب بيان حقيقة ولكن ثبت بواسطة التعبُّد الشرعي، فلا موضوع للبراءة في مورد جريان الإستصحاب.

وأما تصوير حكومة الاستصحاب على سائر الاصول الشرعيّة فهو بنفس التصوير الذي ذكرناه في دعوىٰ حكومة الأمارة على الاستصحاب، غايته انَّ دليل الإستصحاب في المقام حاكم وهناك محكوم.

تعارض الإستصحاب مع قاعدة اليد

والكلام عما هو المراد من قاعدة اليد سيأتي ايضاحه تحت عنوان « قاعدة اليد »، والبحث في المقام متمحّض عمّا لو تعارض الإستصحاب مع قاعدة اليد، بأن كان مقتضىٰ الاستصحاب هو عدم ملكيّة هذا المال لذي اليد، وكان مقتضىٰ القاعدة هو ملكيّته لما في يده.

وهنا لم يستشكل أحَد في تقدم قاعدة اليد على الإستصحاب، أما بناء على كون الاستصحاب أصلاً عملياً وان قاعدة اليد أمارة فواضح، إذ لا ريب في تقدم الأمارة على الاصول العمليَّة إمّا بالتخصيص أو الورود أو الحكومة. وأما لو بنينا علىٰ أمارية الإستصحاب أو على انَّ قاعدة اليد أصل عملي كالاستصحاب فهنا أيضاً يلزم تقديم قاعدة اليد على الإستصحاب، وذلك لأنَّه لو كان البناء على تقديم الإستصحاب لاستوجب ذلك حمل أدلّة القاعدة على الفرد النادر، إذ انَّ غالب الموارد التي تجري فيها قاعدة اليد هي مجرىٰ لاصالة الإستصحاب، فقاعدة اليد تقتضي ملكيَّة ذي اليد لما في يده، وواضح انَّ ملكيَّة الشخص لشيء غالباً ما يكون بواسطة الإنتقال عن ملكيَّة شخص آخر، وهذا ما يعني امكان جريان استصحاب عدم الملكيَّة في حالات الشك كما هو مورد القاعدة، إذ انَّها تجري في حالات الشك في الملكيَّة. بل لو قلنا باستصحاب العدم الأزلي الثابت قبل تكوُّن المملوك فإنَّه لا يبقىٰ مورد ـ حتى المباحات الأوّلية ـ إلّا ويجري فيها الإستصحاب في عرض قاعدة اليد.

ومن هنا تتقدم قاعدة اليد على الإستصحاب في موارد جريانهما وإلّا كانت قاعدة اليد لاغية أو كانت محمولة على الفرد النادر. على انَّ الملاك الذي نصت عليه بعض الروايات من جعل القاعدة وهو قوله عليه السلام « لولاه لما قام للمسلمين سوق » يكون منتفياً لو كان البناء هو تقديم الاستصحاب ـ في موارد جريانه ـ على قاعدة اليد، وذلك لغالبية اتحاد مورديهما.

تعارض الإستصحابين

التعارض بين الإستصحابين له

صورتان :

الصورة الأولىٰ : ان يُفترض التعارض في مورد يكون فيه أحد الإستصحابين أصلاً سببيًاً والآخر أصلاً مسببيًاً، ويكون كلّ واحد منهما مقتضياً لغير ما يقتضيه الآخر.

ومثاله : مالو شك المكلّف في طهارة ماء كان على يقين من طهارته ، واتّفق ان اغتسل عن الجنابة بهذا الماء ، فإنَّ مقتضىٰ استصحاب الطهارة هو إرتفاع حدث الجنابة ، ومقتضىٰ استصحاب الجنابة هو البقاء على حدث الجنابة . ومن هنا يتنافىٰ الاستصحابان ويحصل الجزم بعدم واقعية أحدهما .

والمعروف في مثل هذه الصورة هو تقديم الإستصحاب الجاري في الموضوع ـ المعبَّر عنه بالإستصحاب السببي ـ على الاستصحاب الجاري في رتبة الحكم والمعبَّر عنه بالاستصحاب المسبّبي ، وقد بينّا المراد من ذلك ومنشأ التقديم تحت عنوان « الاستصحاب السببي والمسبّبي » .

الصورة الثانية : أن يكون التعارض بينهما بنحو التنافي العرضي والذي يكون منشأ التنافي في مورده هو العلم الإجمالي الخارجي بعدم واقعية أحدهما وإلّا لو قطع النظر عن العلم الإجمالي الخارجي لما كان بينهما أيُّ تناف .

ومثاله : مالو علمنا اجمالاً بسقوط نجاسة في أحّد مائعين ، واتّفق ان كان المائعان معلومي الطهارة قبل ذلك ، فهذا معناه انَّ كلّ واحدٍ من المائعين مجرىٰ لاصالة الإستصحاب إلّا انَّ اجراءهما معاً يصطدم بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما .

وقد صنِّف هذا النحو من التعارض الى قسمين :

القسم الاول : أن يكون إجراء الإستصحاب في الطرفين مؤدياً للعلم بالمخالفة العمليّة للواقع ، أي مؤدياً للوقوع في المعصية .

ومثاله : مالو كان المكلَّف يعلم بعدم وجوب الإنفاق على زوجتيه لنشوزهما ، ثم علم اجمالاً برجوع احداهما للطاعة . فهنا لو أجرينا استصحاب عدم وجوب الإنفاق على الزوجة الاولىٰ وكذلك الثانية لكان ذلك

مقتضياً للمخالفة القطعية العمليّة .

وفي هذه الصورة ذهب جمع من الاصوليين الى سقوط الإستصحابين عن الحجيّة ، وذلك لأن نسبتهما لدليل حجيّة الإستصحاب واحدة ، فجعل الحجيّة لأحَدهما دون الآخر بلا مرجّح ، وجعلها لهما معاً يستلزم الترخيص في المعصية ، فلا يبقىٰ سوىٰ التخيير أو التساقط ، والأول مفتقر الىٰ دليل مفقود فيتعيّن الثاني ، وهو سقوطهما معاً عن الحجيَّة .

القسم الثاني : أن لا يكون إجراء الإستصحاب في الطرفين مودياً للعلم بالمخالفة العمليّة للواقع ، أي لا يكون مؤدياً للوقوع في المعصية ، غايته ان إجراء الاستصحاب في الطرفين موجباً للعلم بالمخالفة الإلتزامية للواقع .

ومثاله : مالو علم المكلّف باشتغال ذمته بقضاء صلاتين هي صلاة الظهر وصلاة المغرب ثم علم اجمالاً بقضاء احداهما ، فهنا لو أجرى استصحاب اشتغال الذمّة بصلاة الظهر واستصحاب اشتغال الذمّة بصلاة المغرب لما لزم من ذلك العلم بمخالفة الواقع عملاً .

وهنا اختلف الاعلام ، فذهب الشيخ الأنصاري ﷺ والمحقّق النائيني ﷺ الىٰ عدم جريان كلا الإستصحابين بل يسقطان بالمعارضة ويكون المرجع هو منجزيّة العلم الإجمالي ، وذهب الشيخ صاحب الكفاية ﷺ الى جريان الإستصحاب في كلا الطرفين ، ونتيجة المبنيين واحدة من حيث تنجُز كلا الصلاتين على المكلَّف ، غايته انَّ الاول بمقتضىٰ العلم الإجمالي ، والثاني بالاستصحاب ، إلّا انَّه تترتب ثمرة على الخلاف في بعض الموارد ، وهو الحكم بنجاسة الملاقي لبعض اطراف العلم الاجمالي بناء على جريان الإستصحاب في الطرفين ، وأما علىٰ المبنىٰ الاول فلا يلزم منه الحكم بنجاسة الملاقي لبعض أطراف العلم الإجمالي .

وبيان ذلك : انَّه لو كان المكلَّف يعلم بنجاسة مائعين ثم علم بطهارة أحدهما اجمالاً ، فإنَّه بناء على مذهب الشيخ الانصاري ﷺ وكذلك بناء على مذهب صاحب الكفاية ﷺ يلزم التجنّب عن كلا المائعين ، غايته انَّ المنشأ للزوم الإجتناب بناءً على مذهب الشيخ ﷺ هو

تنجُز العلم الإجمالي بعد سقوط كلا الإستصحابين عن الحجيّة ، وأما بناء علىٰ ما ذهب اليه صاحب الكفاية ﵀ فالمنشأ هو جريان كلا الاستصحابين المنجِّزين ، فنتيجة المبنيين واحدة من جهة لزوم الإجتناب عن كلا المائعين إلّا انّ الثمرة تظهر لو لاقىٰ شيء أحد المائعين ، فإنّه بناء على مذهب الشيخ ﵀ لا يكون ذلك الشيء الذي لاقىٰ أحد الطرفين متنجساً ، وأمّا بناء على جريان الاستصحاب في الطرفين فإنّ الملاقي يكون محكوماً بالتنجُّس ، وذلك لأنَّ الملاقي للطرف ملاق للمتنجّس تعبّداً بالإستصحاب . فإنّ الملاقي يكون محكوماً بالتنجّس ، وذلك لأن الملاقي للطرف ملاقٍ للمتنجّس تعبداً بالاستصحاب .

وكيف كان فقد استدلّ صاحب الكفاية ﵀ على جريان الاستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي بدعوىٰ انَّ موضوع الإستصحاب متحقّق في كل طرف فيكون مشمولاً لدليل الحجيّة هذا مع افتراض عدم المانع من جريانه ، إذ المانع المتصوّر في إجراء الاستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي هو لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة وهو غير متحقّق في هذا الفرض كما هو واضح .

وأمّا الشيخ الأنصاري ﵀ فقد استدلّ على عدم الجريان في تمام الأطراف بدعوىٰ اجمال دليل الحجية للاستصحاب ، وذلك لأنَّ قوله ﵇ « لا تنقض اليقين بالشك » يقتضي جريان الإستصحاب في كل طرف لتوفره على موضوع الاستصحاب ، إذ انّه كان متيقناً ثم وقع الشك في بقائه إلّا انّه مع ملاحظة ذيل الرواية « ولكن تنقضه بيقين آخر » يحصل الإجمال ، وذلك لأن مقتضىٰ اطلاق اليقين الآخر الشمول لليقين الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة .

وبتعبير آخر انَّ ملاحظة مجموع الصدر والذيل يوجب اجمال المراد من الرواية من هذه الجهة ، وذلك لأن مقتضىٰ الصدر جريان الإستصحاب في كلّ طرف لأنّه متوفر على شرط الجريان وهو اليقين السابق والشك اللاحق ، وهذا منحفظ في كل طرف . وملاحظة الذيل تقتضي عدم جريان الإستصحاب

فــي تـمام الاطـراف ، وذلك لانـتقاض الحـالة السـابقة بـالعلم الإجـمالي ، فيحصل التنافي بـين الصـدر والذيـل ، وهذا ما يوجب الإجمال في الرواية .

وأجاب عـنه السـيد الخـوئي ﷺ انّ اليقين الآخر الموجب لانتقاض اليـقين السابق انّما هو اليقين التفصيلي ، وذلك لظـهور الروايـة فـي وحـدة مـتعلق اليقينين ، ولمّا كان متعلق اليـقين الاول هــو النـجاسة التـفصيليّة ـ مـثلاً ـ لهـذا الطرف ولذاك الطرف فلابدّ وان يكـون اليقين متعلّقاً بعين مـا تـعلّق بـه اليـقين السـابق ، بأن يـحصل العـلم تـفصيلاً بـطهارة الإنـاء الاول ـ مـثلاً ـ فـينتقض اليقين الاول في مورده ، على انّه لو سلّم الإجمال في أحد أدلّـة الإستصحاب لا يكـون ذلك مـوجباً لسـريان الإجـمال للأدلة الاخرىٰ .

والنتيجة ـ بنظر السيد الخوئي ﷺ انّه لا مانع من جريان الإستصحاب في تمام أطـراف العـلم الإجـمالي إذا لم يكـن ذلك مســتوجباً للـمخالفة القـطعية العمليّة .

تعارض الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي

والبحث في المقام عما لو اتفق ورود دليــلين أحـدهما مـطلق بـالاطلاق الشمولي والآخر مطلق بالإطلاق البدلي ووقع التنافي بينهما في مادة الاجتماع ، فهل يكون هذا المـورد مـن صـغريات التـعارض المسـتقر أو انّـه مـن مـوارد التـعارض البـدوي والذي يـمكن مـعه الجمع العرفي .

ومثال ذلك هو مالو ورد دليـل بـهذا اللسان « لا تكرم الفاسق » ، وورد دليـل آخر بهذا اللسـان « أكـرم عـالماً » ، فـإنّ مقتضىٰ الاطلاق الاول هو حرمة اكـرام كلّ فـرد مـن أفـراد الفـاسق ، ومـقتضىٰ الإطلاق الثاني هو وجوب اكرام أي فرد من أفراد العـلماء حـتىٰ لو كـان فـاسقاً ، فالتنافي يقع فـي مـادة الإجـتماع وهـو العالم الفاسق ، فإنّ مقتضىٰ الدليل الاول هو حرمة اكرامه ، ومقتضىٰ الدليل الثاني هو صحة تطبيق امـتثال الأمـر بـالطبيعة عليه ، فلو أكرم العالم المتّصف بالفسق لكان قد امتثل الأمر باكرام عالم .

فالإطلاق في الدليل الاول شمولي بمعنىٰ ان الحكم فيه بالحرمة ينحل الى حرمات بعدد أفراد طبيعة الفاسق، والإطلاق في الدليل الثاني بدلي، بمعنىٰ انَّ الأمر متعلّق بصرف الطبيعة، والمكلّف في سعة من جهة تطبيق الطبيعة على أيٍّ فرد من أفرادها، فالحكم واحد في مورد الاطلاق البدلي ومتعلّق بصرف طبيعة العالم.

وباتّضاح ذلك نقول: انَّ المعروف بينهم انَّ هذا المورد من صغريات التعارض البدوي والذي يمكن معه الجمع العرفي، وانَّ مقتضىٰ الجمع العرفي هو تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي. ومن هنا يكون المقدم في المثال ـ في مادة الإجتماع ـ هو حرمة اكرام الفاسق العالم، وبه لا يكون إكرامه امتثالاً للأمر بالطبيعة في الدليل الثاني.

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب الشيخ صاحب الكفاية ﵀ الى عدم وجود ما يُبرِّر التقديم بعد ان كان الإطلاق في كلا الدليلين مستفاداً من مقدمات الحكمة.

وقد ذكر المحقق النائيني ﵀ لصالح الدعوىٰ الاولىٰ ثلاثة وجوه نبيِّن واحداً منها:

انَّ تقديم الإطلاق البدلي معناه نفي الحكم المفاد بواسطة الاطلاق الشمولي عن الفرد الواقع في مادة الإجتماع بخلاف العكس، فإنَّ القول بتقديم الشمولي لا يلزم منه ذلك، وغاية ما يلزم هو تضييق دائرة الخيار للمكلَّف، بحيث لولا الإطلاق الشمولي لكانت دائرة التخيير للمكلّف أوسع، إذ يمكنه تطبيق امتثال الأمر بالطبيعة على الفرد الواقع في مادة الإجتماع.

وبيان ذلك: انَّ الإطلاق الشمولي ـ كما ذكرنا ـ يقتضي انحلال الحكم الى أحكام بعدد أفراد الطبيعة، فكلّ واحد من هذه الأحكام له طاعة ومعصية مستقلّة فلا يكون امتثال واحدٍ منها مجزياً عن امتثال الآخر، فلابدَّ من امتثال الآخر وما بعده وهكذا.

وأما الإطلاق البدلي فليس كذلك بل هو حكم واحد متعلقه صرف الوجود للطبيعة، غايته انَّ المكلف في سعة من جهة اختيار أيٍّ فرد من أفراد الطبيعة

لجعله مورداً لامتثال الأمر بالطبيعة ، وحينئذٍ لا يكون المنع عن تطبيق امتثال الأمر على فرد من أفراد الطبيعة موجباً لرفع اليد عن الحكم ، وهذا بخلاف المنع عن فرد من أفراد الطبيعة في الإطلاق الشمولي فإنَّه يعني رفع اليد عن الحكم الوارد على ذلك الفرد ، وذلك لما ذكرناه من انَّ لكلّ فرد حكم مستقل عن الأحكام الأُخرىٰ الثابتة لسائر أفراد الطبيعة ، فلو قدمنا الاطلاق البدلي للزم من ذلك رفع اليد عن حكم بلا مبرِّر لذلك بعد امكان التحفُّظ عليه والتحفُّظ على الحكم الوارد في الإطلاق البدلي .

تعارض الإطلاقين من وجه

وهو من الموارد التي وقع البحث عن انها من صغريات التعارض المستقر أو من صغريات التعارض البدوي والذي يمكن معه الجمع العرفي .

ومثاله : مالو ورد دليل لسانه « أكرم العلماء » ، وورد دليل آخر لسانه « لا تكرم الفساق » ، فإنَّه لو تمّ الإطلاق في الدليلين فإنَّه يحصل التنافي في مادة الإجتماع وهي العالم الفاسق ، فإنَّ مقتضىٰ الإطلاق الاول هو وجوب اكرامه ومقتضىٰ الإطلاق الثاني هو حرمة اكرامه الّا انَّ المعروف هو عدم تمامية الإطلاق في كلا الدليلين ، وذلك لأن الإطلاق ليس مستفاداً من الوضع ـ كما هو مبنىٰ البعض ـ بل هو مستفاد من قرينة الحكمة والتي لا تتصل بنفس اللفظ ، فالحكم انما هو مجعول على الطبيعة المهملة ، والاطلاق ـ وكذلك التقييد ـ انَّما يعرضها بواسطة دالٍ آخر ، فتقييد الطبيعة مستفاد من ذكر القيد ، وأما الإطلاق فيستفاد بواسطة مقدمات الحكمة والتي منها عدم نصب قرينة على عدم إرادة الاطلاق او عدم وجود ما يصلح للقرينية .

والمقام من موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على عدم إرادة الإطلاق ، وذلك لأنَّ إرادة الاطلاق في الدليل الاول منافية لإرادة الإطلاق في الدليل الثاني ، فالتعبُّد بكلا الإطلاقين تعبُّد بالمتناقضين ، والتعبُّد باطلاق أحدهما دون الآخر بلا مرجح ، فيتعين عدم انعقاد الإطلاق في كلا الدليلين .

فالاطلاق انّما هو مستفاد من حكم العقل وهو قرينة الحكمة ، والعقل لا يمكن ان يحكم بالاطلاق في كلا الدليلين أو في أحدهما المعيَّن ، فلا موجب لانعقاد الاطلاق فيتعيّن الاهمال في كلا الدليلين من جهة مادة الإجتماع وهي العالم الفاسق ، فلا محيص من الرجوع الى الاصول العمليّة لو لم يكن ثمة عمومات أو اطلاقات لبيان حكم العالم الفاسق .

وما ذكرناه مختصّ بالاطلاقين المتسانخين كأن يكون كلّ منهما اطلاقاً شمولياً أو بدلياً ، أما لو كان أحدهما شمولياً والآخر بدلياً فقد أفردنا لهذا الفرض عنواناً مستقلاً .

التعارض بين الأصلين وبين الأصل والامارة

والتعارض بين الأصلين هو مالو اتّفق ان كانت البراءة ـ مثلاً ـ المقتضية للإباحة جارية في موردٍ ، وكان الإستصحاب المقتضي للحرمة جارياً في نفس المورد .

وفي الواقع انَّ هذا النحو من التعارض ليس تعارضاً بين الأصلين وانّما هو تعارض بين دليلي حجيتهما ، إذ انَّ التعارض بين الأصلين غير معقول ، وذلك لأنَّ دور الأصل هو بيان ماهو الوظيفة المقرَّرة على المكلَّف ، وليس وراء الأصل منكشف يكشف عنه ، فالبراء لا تقتضي أكثر من التأمين والتعذير والإستصحاب لا يقتضي في المثال أكثر من التنجيز ، واذا كان كذلك فليس لأيٍّ واحدٍ نفي الآخر ، والذي هو قوام التعارض .

وهذا بخلاف دليلي حجيتهما فإنَّهما يكشفان عن واقع وراءهما ، وهو انَّ الشارع جعل الحجيَّة للبراءة مثلاً في هذا المورد دون غيرها من الاصول ، وجعل الحجيَّة للاستصحاب في هذا المورد دون غيره من الأُصول ، وعليه لابدَّ من ملاحظة دليلي الحجيّة لهما للتعرُّف على المتقدم منهما من المتأخر ، وبأيٍّ نحوٍ يكون ذلك التقدم أو للتعرُّف مثلاً على سقوطهما عن الحجيّة .

وأما التعارض بين الأمارة وبين الأصل العملي كما لو كان مفاد الأمارة

هو الحلية ومقتضىٰ الأصل وهو الإستصحاب مثلاً هو التنجيز ، فالتعارض هنا أيضاً يؤول الى التعارض بين دليلي حجيتهما ، وذلك لأنَّ الاستصحاب ليس له محكي يحكي عنه حتىٰ يكون صالحاً لنفي مفاد الأمارة .

ومن هنا لا يكون بين مقتضىٰ الأصل ومفاد الأمارة تعارض ، نعم دليل الأصل والقاضي بجريان الإستصحاب وبالتالي التنجُّز ينافي دليل حجيّة الامارة المقتضية للحليّة ، وذلك لأنّ دليل الحجيّة للاصل يثبت الإستصحاب المقتضي للتنجُّز ، وإثباته للحجيّة له معناه نفي الحجيّة عن الأمارة المقتضية للحليَّة ، وكذلك دليل الحجيَّة للأمارة فإنَّه في الوقت الذي يثبت الحجيّة لما تقتضيه الأمارة ينفيها عن الأصل المقتضي للتنجُّز .

والمتحصل انَّ التعارض لا يتصوَّر إلّا بين الأدلّة المحرزة المعبَّر عنها بالأدلّه الإجهاديّة ، وأمّا التعارض بين الاصول أو بين الاصول والأمارات فإنَّه يؤول روحاً الى التعارض بين الأدلّة المحرزة .

التعارض بين الإطلاق والعموم

من الواضح انَّ أحكام التعارض انَّما تجري في ظرف استحكامه ، أما مع امكان الجمع العرفي بالتخصيص أو الحكومة أو الورود أو غير ذلك فإنَّ أحكام التعارض من الرجوع الى المرجّحات أو التخيير أو التساقط لا تجري .

إلّا انَّه وقع البحث صغروياً في بعض الموارد ، وهل انها من حالات التعارض المستحكم أو انَّها من التعارض البدوي والذي يمكن معه الجمع العرفي . ومن هذه الموارد مالو وقع التعارض بين عامٍ ومطلق .

كما لو ورد عام مفاده يجب اكرام كلّ العلماء ، وورد مطلق مفاده يحرم اكرام الفساق ، فإنَّ مقتضىٰ العموم هو وجوب اكرام العلماء الفساق ، ومقتضىٰ الاطلاق هو حرمة اكرام العلماء الفساق ، فالتنافي بينهما في مادة الإجتماع .

والكلام هنا عن انَّه هل يمكن الجمع العرفي بين الدليلين بحيث ترتفع المنافاة بينهما أو انَّ التعارض بينهما

مستحكم، وعليه يكون المرجع هو أحكام باب التعارض.

والمعروف بين العلماء انَّ حالة من هذا القبيل تكون مورداً للتعارض البدوي الذي يكون علاجه بواسطة الجمع العرفي. وقد وُجِّهت هذه الدعوىٰ بما حاصله:

انَّ العموم لمَّا كانت دلالته على الإستيعاب والشمول وضعية فظهوره في ذلك يكون تنجيزياً، بمعنىٰ انَّه غير منوط بشيء آخر غير ما يقتضيه الوضع اللغوي لألفاظ العموم. وأما الاطلاق فظهوره في الإستيعاب والشمول منوط بتمامية مقدمات الحكمة، والتي منها عدم وجود قرينة صارفة للكلام عن الاطلاق، فظهوره إذن في الإطلاق تعليقي أي معلَّق على مقدمات الحكمة، وحينئذٍ يكون المقدم في المقام هو العموم، إذ انَّه قرينة علىٰ عدم إرادة الإطلاق جداً أو لا أقل ان العموم صالح للقرينيَّة على عدم إرادة الإطلاق، فتكون النتيجة هي وجوب اكرام العلماء حتى الفساق، ويكون مفاد الدليل الآخر «المطلق» هو حرمة اكرام الفساق من غير العلماء.

إلّا انَّ الشيخ صاحب الكفاية ﷺ لم يقبل بهذه الدعوىٰ وذهب الىٰ استحكام المعارضة في مادة الإجتماع، وقرَّب ذلك بأنَّ الاطلاق وان كان انعقاده معلَّقاً على تماميّة مقدمات الحكمة والتي منها عدم وجود ما يصلح للقرينية إلّا انَّ ذلك ليس للأبد وإلّا لم ينعقد اطلاق أصلاً، وذلك لاحتمال وجود قرينة لم يتم العثور عليها. والمتحصل انَّ الظهور في الاطلاق ينعقد بمجرَّد انتهاء المتكلم من كلامه مع عدم نصب قرينة على عدم إرادة الإطلاق جداً وعدم وجود قرينة لبيَّة محتفة بالكلام بحيث تصلح لأن يتكل عليها المتكلم في مقام البيان.

واجيب عن دعوىٰ صاحب الكفاية ﷺ بأن الظهور في الاطلاق وان كان ينعقد بمجرَّد انتهاء المتكلم من كلامه مع عدم وجود قرينة على عدم إرادة الاطلاق إلّا انَّ هذا الظهور في الاطلاق يسقط عن الحجيّة بعد ورود القرينة على الخلاف أو بعد ورود ما يصلح للقرينية، بمعنىٰ انَّ القرينة

المنفصلة لا تنفي الإرادة الإستعماليّة للإطلاق إلّا انّها تنفي الإرادة الجدّيّة والتي هي مناط الحجيّة، علىٰ انّه لا مانع من انعقاد الإطلاق لو جرت عادة المتكلّم ـ كما هو الحال في خطابات الشارع ـ على اعتماد القرائن المنفصلة، وحينئذٍ لابدَّ من الفحص قبل الإعتماد على الاطلاق، فمتىٰ ما تمّ العثور على القرينة فإنَّ ذلك يستوجب انكشاف عدم إرادة الإطلاق جدّاً وان كان الإطلاق مراداً استعمالاً لغرض في نفس المتكلم.

فالنتيجة انّه لا فرق بين القرينة المتّصلة والمنفصلة من حيث عدم صحة الإعتماد على الاطلاق، غايته انَّ القرينة المتصلة تمنع من انعقاد الظهور الإستعمالي للاطلاق، وأمّا القرينة المنفصلة فهي تهدم الظهور الجدّي للاطلاق، وبهذا يكون مقتضىٰ الجمع العرفي بين العموم والإطلاق المتنافيين هو العمل بمقتضىٰ العموم في مادة الاجتماع واختصاص الاطلاق بمادة الإفتراق.

التعارض بين الأدلّة

المراد من التعارض هو التنافي بين مؤدىٰ دليلين بنحو يُعلم بعدم واقعيّة أحدهما، وهذا التنافي قد يكون بنحو التناقض كما لو كان مفاد أحد الدليلين الإيجاب وكان مفاد الآخر عدم الإيجاب، وقد يكون بنحو التضاد كما لو كان مفاد أحدهما الإيجاب ومفاد الآخر الحرمة.

ومنشأ التنافي هو انَّ الاحكام متضادة فيما بينها، وذلك لنشوئها عن ملاكات في متعلقاتها، وحينئذٍ لا يتعقل ان يكون لفعل واحد من جهة واحدة حكمان متغايران، إذ انَّ ذلك معناه اشتمال الفعل على ملاكين يقتضي كل واحدٍ منهما غير ما يقتضيه الآخر.

ومن هنا يتّضح انَّ التعارض لا يختص بما لو كان مؤدى الدليلين حكمين إلزاميين متغايرين، إذ انَّ معنىٰ وجوب الفعل انَّه مشتمل على مصلحة تامة موجبة لايجابه، ومعنىٰ كراهة أو استحباب نفس الفعل انّه مشتمل علىٰ مفسدة مانعة عن ايجابه أو مشتمل على

مصلحة ليست بالغة حداً تستوجب جعل الوجوب عليه.

كما اتّضح أيضاً انَّ كلَّ حكم فهو يتحمل مدلولين ، الاول مطابقي والآخر التزامي ، فالوجوب مثلاً مدلوله المطابقي هو الإلزام وجعل العهدة على المكلَّف تجاه متعلقه وأما مدلوله الإلتزامي فهو نفي تمام الاحكام الأخرىٰ عن متعلقه . وواضح انَّه لولا انَّ الاحكام ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها لما كان لكل حكم مدلول التزامي ، إذ لا مانع حينئذٍ من ان يكون للفعل الواحد حكمان أو أكثر .

ويترتب على ماذكرناه ان التعارض دائماً يؤول الى التناقض ، فلو كان مفاد الدليل الاول هو الوجوب وكان مؤدى الدليل الثاني هو حرمة نفس الفعل الذي أثبت الدليل الاول وجوبه ، فهذا معناه التناقض بين مؤدى الدليلين ، إذ انَّ الدليل الاول في الوقت الذي يكشف عن الوجوب لمتعلقه ينفي الحرمة عنه كما ينفي سائر الأحكام ، والدليل الثاني يُثبت بواسطة مدلوله المطابقي الحرمة لمتعلقه وينفي بمدلوله الإلتزامي سائر الاحكام بما فيها الوجوب ، فالمدلول المطابقي لكلا الدليلين وان كانا متضادين إلّا انَّ مدلول أحدهما المطابقي يناقض مدلول الآخر الالتزامي .

وحتى يتبلور مركز التعارض بين الأدلّة نقول : انَّ التنافي المبحوث عنه في المقام انّما هو التنافي في مرحلة الجعل ، أي مرحلة انشاء الاحكام وجعلها على موضوعاتها المقدرة الوجود ، وذلك لما ذكرناه من انَّ الاحكام ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها ، وهذا معناه ان كلّ حكم يراد جعله على موضوع لابدَّ وان يتناسب مع نحو الملاك ومرتبته ، ومن هنا ينشأ التنافي بين الأحكام ، إذ ملاكاتها لها تقرَّر ووجود في نفس الأمر والواقع ، ومن المستحيل ان يكون المتعلّق واجداً للمصلحة التامَّة والمفسدة التامة ، واذا كان كذلك فالمتعلّق له حكم واحد متعيِّن واقعاً ويستحيل ان يثبت له حكم آخر غير الحكم المسبَّب عن الملاك المتقرِّر له في نفس الأمر والواقع .

هذا بحسب مقام الثبوت ، وأما مقام

الإثبات والذي هو الأدلة الإثباتية الحاكية عما عليه الواقع فلابدَّ وان تعبِّر عما عليه مقام الثبوت وهو انَّ المتعلَّق الواحد لا يكون له أكثر من حكم واحد يتناسب مع ملاكه ، فلو كانت الأدلّة الإثباتية والتي تتصدّى للكشف عن الجعل مقتضية لثبوت حكمين متغايرين لمتعلَّق واحد فإنَّه يحصل الجزم بعدم واقعيّة أحدهما ، إلّا انَّه لمَّا لم نكن مطلعين على الحكم المتعيّن ثبوته يحصل التردد في أيٍّ الحكمين هو المطابق للواقع .

فالتعارض إذن بين الأدلة المثبتة لحكمين متغايرين لمتعلّق واحد انّما هو باعتبار تصديها للكشف عن الاحكام الإنشائية المعبَّر عنها بالجعل ، وباعتبار انَّ الاحكام الإنشائية متقرّرة في نفس الأمر ويستحيل ان يثبت أكثر من حكم إنشائي لمتعلق واحد لأجل ذلك يحصل التنافي بين الأدلّة الإثباتيّة إذا كان مؤدىٰ أحدها يقتضي حكماً منافياً لما يقتضيه مؤدى الدليل الآخر رغم اتحاد المتعلَّق .

التعارض بين الدليل اللفظي والدليل العقلي

التعارض قد يكون بين دليلين لفظيين ، وقد يكون بين دليلين عقليين ، وقد يكون بين دليل عقلي ودليل لفظي ، وروايات العلاج سواء المفيد منها للترجيح بالمرجحات أو المفيد للتخيير أو التوقف والإرجاء كلها متصدية لمعالجة التعارض في الأدلّة اللفظية ، وهي خارجة هنا عن محل الكلام ، ونقتصر في المقام على الفرضين الآخرين .

أما الفرضية الاولى : وهي ما اذا كان التعارض بين دليلين عقليين فيمكن تصنيفها الى ثلاث حالات :

الاولى : مالو كان التعارض بين دليلين عقليين قطعيين ، وهذا ما لا يمكن اتفاقه ، وذلك لاستحالة ان يدرك العقل بنحو قطعي حكمين متغايرين لموضوع واحد ، إذ انَّ إدراك العقل القطعي لحكم معناه تصديه أولاً لتحديد موضوعه من تمام حيثياته بحيث لا يدع مجالاً للمرونة في الموضوع ، وبعد

ذلك يدرك الحكم المناسب له، وحينئذٍ لا يتعقل ان يكون له حكمان متغايران رغم اتحاد الموضوع، ولو توهّم وقوع التعارض في الفرض المذكور فإنّه بأدنىٰ التفات الى حدود الموضوع يرتفع التعارض ويتّضح امّا عدم إدراك العقل لأحد الحكمين أو انَّ موضوع كلّ واحدٍ منهما مباين لموضوع الآخر. ومن هنا لا يتعقل التعارض في الأحكام العقلية القطعية.

الثانية: مالو كان التعارض بين حكمين عقليين إلّا انّ أحدهما قطعي والآخر ظني، كما لو كان مقتضى الدليل العقلي القطعي هو الحرمة باعتبار انَّ متعلقه من الظلم القبيح، وكان مقتضىٰ الدليل العقلي الظني هو الجواز باعتبار انَّ ذلك هو المتناسب مع القياس ـ بناء على حجيته ـ، وهنا يكون المقدم هو الدليل العقلي القطعي، وذلك لوروده على الدليل الظني.

وورود الدليل العقلي القطعي انَّما هو بلحاظ مرحلة الحجيَّة للدليل الظني العقلي، بمعنىٰ انَّه تلاحظ علاقة الدليل العقلي القطعي مع دليل الحجيّة للدليل العقلي الظني فتكون النتيجة هي الورود باعتبار انَّ الحجيَّة الثابتة للدليل العقلي الظني انّما هو في حالة الشك في الحكم الواقعي، والدليل العقلي القطعي يلغي موضوع الحجيّة للدليل الظني حقيقة، أي انّه يلغي الشك في الحكم الواقعي والذي هو موضوع الدليل العقلي الظني، وهذا هو الورود.

وبتعبير آخر: الدليل العقلي الظني انّما هو حجّة في اثبات الجواز لو كان هناك شك في الحكم الواقعي، ومع قيام الدليل القطعي لا يكون هناك شك في الحكم الواقعي، ومن هنا يكون مآل التعارض بين الدليل العقلي القطعي والدليل العقلي الظني هو توهم اتحاد الموضوع في الحكمين، والواقع ليس كذلك، فمثلاً لو حكم العقل بنحو قطعي بانَّ التصرُّف في أموال الغير قبيح لأنه ظلم، وكان مقتضىٰ القياس هو جواز التصرُّف، فإن موضوع الحكم العقلي القطعي هو التصرُّف في أموال الغير وأما القياس فهو التصرف في الأموال باعتبار الشك مثلاً في مملوكيتها لمالك محترم، فموضوع كلّ واحدٍ من

الحكمين مباين لموضوع الآخر .

الثـالثة : مالو كان التعارض بين دليلين عقليين ظنيين كأن كان أحدهما يقتضي الايجاب والآخر عدمه ، فهنا يكون مآل التعارض الى التعارض بين دليلي حجيتهما ، فلابدَّ من ملاحظتهما لغرض العلاج بحسب ما تقتضيه الضوابط المقررة في باب التعارض ، فقد يكون دليلا الحجيَّة لفظيين ، وقد يكونان عقليين قطعيين ، وقد يكونان شرعيين غير لفظيين .

وأما الفرضية الثانية : وهي مالو كان أحد الدليلين عقلياً والآخر لفظياً فله ثلاث حالات أيضاً :

الاولىٰ : ان يكون الدليل العقلي قطعياً ويكون الدليل اللفظي ظنياً ، وحينئذٍ يكون الدليل العقلي القطعي وارداً على الدليل اللفظي الظني ، ووروده انما هو على دليل الحجيَّة للدليل اللفظي الظني بنفس البيان السابق .

الثانية : ان يفترض العكس ، وهنا يكون الدليل اللفظي القطعي وارداً على الدليل العقلي الظني بنفس البيان .

الثـالثة : ان يفترض كون الدليلين العقلي واللفظي ظنيين ، وهنا يكون مآل التعارض بينهما الى التعارض في دليلي الحجيّة فيأتي نفس البيان المذكور في الحالة الثالثة من الفرضيّة الاولىٰ .

وهنا أمر نبَّه عليه السيد الصدر ﵀ وهو انَّ التعارض الذي يكون أحد طرفيه أو كلاهما عقلياً لا يتصور فيه الجمع العرفي والذي تكون وظيفته الكشف عن المراد الجدِّي للشارع ، نعم يتصور الجمع العرفي ـ في مورده ـ بالورود فحسب في بعض حالات التعارض كما أوضحنا ذلك .

فالتعارض بين الدليلين العقليين الظنيين وكذلك العقلي الظني واللفظي الظني يؤول دائماً الى التعارض بين دليلي الحجيَّة لهما . وهذا بخلاف التعارض بين الدليلين اللفظيين فإنَّ من الممكن الجمع العرفي بينهما لغرض الكشف عن المراد الجدِّي للشارع ، وبذلك يزول التعارض ، ولا نحتاج عندئذٍ لملاحظة دليلي الحجيَّة للدليلين المتعارضين ، نعم تكون الحاجة للرجوع الى دليلي الحجيّة في الأدلة

اللفظية المتعارضة في حالة تعذر الجمع العــرفي ، إذ يكـون المـرجـع هـو أدلة العلاج والتي يكـون نـظرها الى دليـلي الحجيَّة ، فتقول مثلاً : انَّ خـبر الثـقة إذا منافياً للكتاب المـجيد أو كـان مـوافـقاً للعامة يكون ساقطاً عن الحجيّة بخلاف الخـبر المـوافـق للكـتاب أو المـخالف للــعامّة ، ولو لم يـمكن الإسـتفادة مـن روايات العـلاج فـإنَّ المـرجـع هـو مـا تــقتضيه القـاعدة مـن التسـاقط مـثلاً ، والمــلاحظ هــنا هــو دليــلاً الحـجيَّة للخبرين أيضاً .

التعارض بين العامين من وجه

التعارض قـد يكـون بـنحو التـباين التـام ، كـما لو دلَّ أحـد الخـبرين عـلى وجوب شيء ودلَّ الآخر على حـرمته ، فإنَّ مدلول الخبر الاول هو نفي الحرمة عن الشيء ومدلول الخبر الثاني هو نفي الوجوب عن ذلك الشيء ، فـليس ثـمة مورد في مؤدىٰ الدليل الثاني غير مـنفي بالاول وكذلك العكس .

وقد يكون التـعارض بـنحو التـباين الجزئي المعبَّر عنه بالتباين بنحو العموم والخصوص من وجه ، وهـو مـالو كـان التنافي بين مدلولي الدليلين فـي مـوردٍ دون مورد .

ومـثاله مـالو دلَّ الدليـل الاول عـلى وجوب اكرام كـلّ العـلماء ودلَّ الدليـل الآخر على حرمة اكرام كل الفسّاق ، فإنَّ مورد التنافي بين المدلولين انما هو في مادة الإجتماع وهي العالم الفاسق ، فـإنَّ مقتضىٰ الدليل الاول هو وجوب اكرامه ومقتضىٰ مدلول الدليل الثاني هو حرمة اكرامه ، وأما مورد الافتراق في كـلٍ مـن الدليــلين فـليس بـين المـدلولين مـن جهتهما أيُّ تناف .

وهنا وقع البحث فيما هو المرجع لو اتّــفقت هــذه الحــالة ، وهــل يـلتزم بالتبعيض في الحجيّة ، بـمعنىٰ الالتـزام بسقوط الحجيّة عن الدليلين في مـورد الإجتماع وبـقاء مـادتي الإفـتراق عـلى الحـجيَّة أو انَّ المـرجـع فـي مـثل هـذه الحـالة هــو المــرجـحات الجـهتية والمــضمونية دون المــرجـحات الصــدورية ، بــمعنىٰ مــلاحظة مـادة الافـتراق للـدليلين فـإن كـان أحـدهما موافقاً لمذهب العامة والآخر غير موافق

فإن الرجيح يكون لغير الموافق ، وهذا هو معنىٰ الرجوع للمرجح الجهتي ، ومعه يسقط الدليل الموافق للعامة في مادة الإجتماع . أو كان أحد الدليلين في مادة الاجتماع متحداً من حيث المضمون من أحد مضامين الكتاب المجيد ، أو كان الآخر مخالفاً للكتاب فإنَّ الترجيح حينئذٍ يكون مع الموافق أو غير المخالف ، وهذا هو المرجِّح المضموني .

وأما عدم الرجوع للمرجِّح الصدوري ـ كالترجيح بالصفات أو الشهرة ـ فلأنَّه يقتضي سقوط الدليل المرجوح من رأس ، وهذا وان كان له مبرِّر في مادة الإجتماع الّا انَّه لا مبرِّر لسقوطه عن الحجيَّة في مادة الإفتراق بعد ان لم تكن طرفاً في المعارضة إلّا ان يلتزم بالتبعيض في السند .

وقد أوضحنا كلّ ذلك تحت عنوان « التبعيض في الحجيَّة » .

التعارض العرضي

وهو في مقابل التعارض الذاتي الناشئ عن استحالة اشتمال متعلّقٍ واحد على حكمين متغايرين ، ومن هنا كان دليل كلّ واحدٍ من الحكمين مقتضياً لنفي مدلول الدليل الآخر ، بمعنىٰ انَّ وحدة المتعلَّق لمدلولي الدليلين هي التي نشأ عنها نفي مدلول الدليل الاول لمدلول الدليل الثاني وإلّا لو كان المتعلَّق متعدداً لما كان لمدلول الدليل الاول صلاحية النفي لمدلول الدليل الآخر وهكذا العكس ، فلو كان متعلّق الحرمة هو شرب الخمر ومتعلَّق الوجوب هو الصلاة فإن الاول لا يقتضي نفي الثاني ولا العكس .

والمتحصل انَّ التعارض الذاتي هو ما يكون فيه مؤدىٰ كلّ واحدٍ من الدليلين نافياً لمؤدىٰ الدليل الآخر بنفسه . أي انَّ ملاحظة كلا الدليلين بنفسهما تكون مفضية للجزم بعدم واقعية مؤدىٰ أحدهما .

وأما التعارض العرضي فهو التنافي بين مدلولي الدليلين الناشئ عن العلم الإجمالي الخارجي بعدم واقعية أحدهما وإلّا فلا تنافي بينهما لو قطع النظر عن العلم الإجمالي الخارجي ، وذلك لافتراض انَّ متعلَّق كل واحدٍ من

مدلولي الدليلين يختلف عن متعلَّق الآخر .

ومثاله : مالو كان مدلول الدليل الاول هو وجوب شيء وكان مدلول الدليل الآخر هو حرمة شيء آخر فإنَّه لا منافاة بين مدلولي الدليلين أصلاً ، إلّا انّه لو اتّفق ان علمنا بعدم واقعية أحدهما غير المعين فإنه يحصل التعارض ، وذلك لأن هذا العلم الإجمالي المستفاد من خارج الدليلين أوجب ان ينفي كل واحدٍ من مدلولي الدليلين مدلول الدليل الآخر بعد ان يثبت مدلول نفسه ، فالمدلول الاول يثبت الوجوب لمتعلقة وينفي الحرمة عن متعلق المدلول الآخر وكذلك العكس ، ومن هنا نشأ التنافي والتكاذب بين الدليلين .

التعبُّدي والتوصُّلي

المراد من الواجب التعبدي هو ما يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلَّف قصد القربة حين امتثاله كالصلاة والحج ، فلو لم يقصد المكلَّف التقرُّب للمولىٰ والامتثال لأمره لما كان ممتثلاً .

وأمّا الواجب التوصلي فيطلق على معانٍ أربعة :

المعنىٰ الاول : هو ما لا يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلَّف قصد القربة حين امتثاله بل يكفي الإتيان به ولو مجرداً عن قصد القربة والإمتثال لأمر المولىٰ جلَّ وعلا ، نعم يترتب على قصد القربة استحقاق المكلَّف للثواب إلّا انَّه ليس شرطاً في الإجزاء والسقوط عن العهدة .

ويمثل لذلك بدفن الميت والنفقة على الزوجة فإنَّ الأمر بهما يسقط بمجرَّد الإتيان بمتعلقه .

المعنىٰ الثاني : هو ما لا يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلَّف مباشرة الإمتثال بل يكفي في سقوطه قيام الغير به سواء بنحو الإستنابة أو التبرع .

ومثاله : الصلوات الفائتة عن الميت فإنَّها لازمة على وليِّه ، وهي تسقط عن عهدة الولي بقيام الغير بها سواء بنحو الإستنابة أو التبرع .

المعنىٰ الثالث : هو ما لا يعتبر فيه الإختيار والإلتفات بل يسقط بمجرَّد وقوعه خارجاً حتىٰ وان كان عن غير اختيار بل ولا التفات .

ومثاله : إزالة النجاسة عن المسجد ، فلو اتفق ان أزال المكلَّف النجاسة عنه من غير قصد للتطهير فإنَّ التكليف بإزالة النجاسة يسقط بذلك .

المعنىٰ الرابع : ما لا يعتبر في سقوطه عن العهدة امتثاله في ضمن فردٍ جائز ، كما لو أزال النجاسة عن المسجد بماءٍ مغصوب ، فإنَّ التكليف بوجوب الإزالة يسقط بذلك وان كان المكلَّف قد ارتكب محرماً بتصرُّفه في الماء المغصوب ، وكما لو أنقذ ذا مخمصة بطعام مغصوب وهكذا .

وتلاحظون انَّ النسب بين الواجب التعبُّدي وبين المعاني الأربعة للواجب التوصلي مختلفة .

فالنسبة بين الواجب التعبُّدي وبين المعنىٰ الاول للواجب التوصلي هي التباين ، اذ لا شيء من الواجبات التعبُّدية إلّا ويعتبر فيها قصد القربة ، ولا شيء من الواجبات التوصلية بالمعنىٰ الاول إلّا وهي غير مشروطة بقصد القربة ، وبهذا تكون النسبة بينهما هي التباين .

وأمّا النسبة بين الواجب التعبُّدي وبين المعنى الثاني للواجب التوصلي فهي العموم من وجه ، ومورد الإجتماع هو الواجبات التي يعتبر في سقوطها قصد القربة مع انَّه لا يعتبر فيها المباشرة ، فإنَّها واجبات تعبديَّة من جهة اعتبار قصد القربة في امتثالها وتوصلية من جهة عدم اعتبار المباشرة في موردها .

ومثاله : قضاء الصلوات عن الميت فإنّها واجبة على الولي ويعتبر في سقوطها قصد القربة إلّا انَّه لا يعتبر فيها المباشرة بل تسقط بالإستنابة وبالتبرع .

وأمّا النسبة بين الواجب التعبُّدي وبين المعنى الثالث فهو التباين ، وذلك لأنَّه لا يتعقل قصد القربة إلّا في ظرف الإختيار والإلتفات ، ومعه لا يكون ثمة واجب تعبُّدي إلّا ويعتبر فيه الاختيار والإلتفات ، نعم بناء على صحّة الإمتثال الإجمالي في التعبُّديات وكان الإلتفات بمعنىٰ الإلتفات الى انَّ ما يأتي به واجب ، بناء على ذلك يجتمع الواجب التعبُّدي مع الواجب التوصلي بالمعنىٰ الثالث ، إذ انَّ المكلَّف يكرِّر الفعل مثلاً لغرض امتثال الواجب الواقعي دون ان

يعلم أي الأفعال التي جاء بها هو الواجب الواقعي ، كمن صلّى الى الجهات الأربع ، فإنّه لا يعلم أي الصلوات هي المطلوبة واقعاً ، وحينئذٍ تكون العلاقة بين الواجب التعبُّدي والواجب التوصلي ـ بهذا المعنى ـ هي العموم المطلق ، ومورد الإتفاق هي الواجبات التعبُّديَّة التي يتم امتثالها اجمالاً ، ومورد الافتراق في الواجب التوصلي هي الواجبات التي لا يعتبر فيها قصد القربة كما لا يعتبر فيها الإختيار والإلتفات .

هذا بناء على صحة الامتثال الإجمالي مطلقاً حتى في ظرف القدرة على الإمتثال التفصلي وإلّا فلو بنينا على انَّ صحّة الإمتثال الاجمالي منوطة بعدم القدرة على الإمتثال التفصيلي فالعلاقة بينهما هي العموم من وجه ، ومورد الإجتماع هي الواجبات التعبُّدية التي يتم امتثالها اجمالاً لعدم القدرة على الامتثال التفصيلي ، ومورد الافتراق في الواجب التعبُّدي هي الواجبات التي يتمكن المكلف معها من الإمتثال التفصيلي ، كما انَّ مورد الإفتراق في الواجب التوصّلي هي الواجبات التي لا يعتبر فيها قصد القربة كما لا يعتبر فيها الإلتفات والإختيار .

وأمّا النسبة بين الواجب التعبُّدي وبين المعنىٰ الرابع للواجب التوصلي فهي العموم من وجه بناء على انَّ امتثال الواجب التعبُّدي في ضمن الفرد المحرّم في ظرف الجهل يكون مجزياً ، وأمّا بناء علىٰ عدم الإجزاء وانَّ الفرد المحرّم ليس مأموراً به مطلقاً فالنسبة بينهما التباين ، إذ لا شيء من التعبديات إلّا ويعتبر في امتثاله ان يقع في ضمن فرد محلّل ، فكل واجب يسقط بامتثاله في ضمن فرد محرّم فهو ليس واجباً تعبديًا .

وأمّا النسبة بين المعنىٰ الاول للواجب التوصلي والمعاني الثلاثة فالعموم من وجه ، فمورد الإجتماع بين المعنىٰ الاول والمعنىٰ الثاني هو الواجب الغير منوط بقصد القربة ولا يعتبر فيه المباشرة ، ومثاله : دفن الميت ـ بناء على وجوبه على وليِّ الميت ابتداء ـ فإنّه لا يعتبر فيه قصد القربة كما يسقط بالاستنابة والتبرع .

ومورد الافتراق من جهة المعنىٰ الاول وطئ الزوجة كلّ أربعة أشهر فإنَّه مشروط بالمباشرة ولا يعتبر فيه قصد القربة ، ومورد الافتراق من جهة المعنىٰ الثاني هو الصلاة على الميت بالنسبة للولي ، فإنَّه واجب توصلي باعتبار عدم اشتراطه بالمباشرة .

وأمّا النسبة بين المعنىٰ الاول والمعنىٰ الثالث فالعموم من وجه أيضاً ، ومورد الإجتماع هو الواجب الذي لا يعتبر فيه قصد القربة كما لا يعتبر فيه الإختيار والإلتفات ، كما في إزالة النجاسة عن المسجد ، ومورد الإفتراق من جهة المعنىٰ الاول هو رد السلام مثلاً إذ يعتبر فيه الإختيار لو كان بمعنى القصد لا ما اذا كان بمعنىً يقابل الاكراه ، ومورد الافتراق في المعنىٰ الثالث فهو الإمتثال الإجمالي في التعبديات فإنه يكون توصلياً بمعنى عدم اشتراطه بالإلتفات .

وأمّا النسبة بين المعنىٰ الأوّل والمعنىٰ الرابع فالعموم من وجه ، ومورد الإجتماع مثل إزالة النجاسة عن المسجد فإنَّه لا يعتبر فيه قصد القربة كما لا يعتبر في سقوطه امتثاله في ضمن فردٍ محلل .

ومورد الافتراق من جهة المعنى الاول هو مثل النفقة على الزوجة فإنَّه يعتبر فيه أن يكون بمالٍ محلل ، ومورد الإفتراق في المعنىٰ الرابع هو الصلاة في الارض المغصوبة في ظرف الجهل فإنّها مشروطة بقصد القربة إلّا انَّها وقعت في ضمن فردٍ محرم واقعاً ، فهي واجب توصلي بالمعنى الرابع .

وأمّا النسبة بين المعاني الأُخرى فيما بينها فتعرف بالتأمل . وباتضاح ماذكرناه نقول : انَّه لا كلام فيما لو أحرزنا طبيعة الواجب وانَّه من أيِّ الأقسام انّما الكلام فيما لو وقع الشك في ذلك ، وهذا ما سيتم الحديث عنه تحت عنوان « المرجع عند الشك في التعبديَّة والتوصّليّة » .

تعدُّد الدال والمدلول

المراد من الدال هو اللفظ وغيره المعبِّر عن المعنىٰ ، واما المراد من المدلول فهو المعنى المنكشف بواسطة الدال . كما انَّ المقصود من المدلول هو

خصوص المدلول المطابقي دون سائر المدلولات ، فحينما يقال « تعدد الدال والمدلول » يقصدون تعدد المدلولات المطابقية لتعدّد الدوال وهي الالفاظ مثلاً المفيدة والمعبِّرة عن المدلولات .

وبهذا تخرج المدلولات التضمنيّة وكذلك الالتزاميّة ، إذ انّ تعددها ليس منوطاً بتعدد الإلفاظ ، فقد يكون لفظ واحد له ـ بالاضافة الى المدلول المطابقي ـ مدلولات تضمنية ومدلولات التزاميّة متعددة .

فالمقصود من « تعدد الدال والمدلول » هو تعدّد المدلولات المطابقية بتعدّد الفاظها ، كما لو قيل « أكرم الرجل العالم » فإنّ لفظ الرجل دال ومدلوله الطبيعة بما هي ، ومن هنا لا يكون لفظ الرجل استعمل في غير ما وضع له وهو الحصة الخاصة والتي هي الرجل المتصف بالعالمية ، بل هو مستعمل في معناه الموضوع ، وهكذا الكلام في لفظ العالم فإنّه مستعمل في معناه الموضوع له وهو طبيعة العالم ، وعليه نكون قد استفدنا مدلولين بواسطة دالين .

هذا من جهة ماهو مستفاد من اللفظين ، وأمّا استفادة اختصاص موضوع الحكم بالحصّة الخاصّة وهي الرجل المتّصف بالعالميّة فهو ما يتم بواسطة النسبة الحاصلة عن اتّصاف الرجل بالعالميّة ، وهو اجنبي عمّا يدل عليه كلا اللفظين .

تعقُّب الإستثناء لجمل متعددة

والبحث في المقام عمّا لو وردت جمل متعدّدة في كلام متّصل ثمّ تعقّب هذه الجمل استثناء . فهل انّ هذا الإستثناء راجع الىٰ خصوص الجملة الاخيرة أو الى تمام الجمل فيقتضي بذلك تخصيصها به جميعاً ، أو انّ رجوع الإستثناء الى الجملة الأخيرة هو القدر المتيقّن وتكون الجمل الاولىٰ مجملة بسبب احتفافها بما يصلح للقرينيّة على تخصيصها .

والمثال المعروف لذلك هو قوله تعالىٰ ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً واولئك هم الفاسقون إلّا الذين**

تابوا ﴾ ، فإنَّ قوله تعالى : ﴿ **إلّا الذين تابوا** ﴾ تعقّب جملاً متعدّدة ، وهي الأمر بالجلد والنهي عن قبول شهادتهم والحكم بالفسق .

ومن هنا يقع البحث عن ان الإستثناء ، هل هو راجع الى الجملة الأخيرة وبذلك تكون الجملتان الأُوليان على اطلاقهما ولزوم امتثالهما حتى في ظرف التوبة . أو انَّ الاستثناء راجع الى جميع الجمل ، وعليه يلزم تخصيصها جميعاً بعدم التوبة . أو انَّ تخصيص الجملة الأخيرة هو القدر المتيقّن إلّا انَّ الجملتين الاوليين لا ظهور لهما في الإطلاق كما لا ظهور لهما في التقييد ، وذلك لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة والذي هو الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة ، وبهذا تكون الجمل غير الجملة الأخيرة مجملة من حيث إرادة الاطلاق أو التقييد .

وتحرير البحث ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﵀ يستدعي تصنيف مورد الإستثناء المتعقب للجمل المتعددة الى ثلاثة أنحاء :

النحو الاول : أن يكون الموضوع في الجمل متّحداً مع تعدد المحمولات ، وهذا النحو له صورتان :

الصورة الاولى : ان يكون ذكر الموضوع متحداً ، بمعنىٰ ذكره مرة واحدة في صدر الكلام كما في الآية الشريفة ، وكما لو قلنا « العلماء يجب اكرامهم واحترامهم واطاعتهم إلّا الفسّاق منهم » .

وفي هذه الصورة يكون الإستثناء ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﵀ ـ راجعاً الى تمام الجمل وبهذا يجب تقييدها جميعاً بما يقتضيه الإستثناء ، وذلك لأنّها ترجع روحاً الى جملة واحدة بحسب المتفاهم العرفي ، وتكرار المحمولات انّما هو لعدم جامع بينها ، وهذا ما أوجب ذكرها جميعاً بنحو التعاقب .

الصورة الثانية : ان يتكرر ذكر الموضوع ، بمعنىٰ ان يذكر الموضوع أكثر من مرة في الجمل المتعاقبة ، كما لو قال المتكلّم : « العلماء يجب اكرامهم واحترامهم والعلماء تجب طاعتهم إلّا الفسّاق منهم » .

وفي هذه الصورة لابدَّ من البناء على اختصاص الإستثناء بالجملة التي

اشتملت على ذكر الموضوع ووقع الاستثناء بعدها أو لو افترض تعدد المحمولات بعد ذكر الموضوع ثانياً فإنّ الاستثناء يكون مقيّداً أو مخصّصاً لخصوص المحمولات بعد الموضوع المذكور ثانياً، كما لو قال المتكلّم « العلماء يجب اكرامهم واحترامهم والعلماء تجب طاعتهم ومراعاة أقربائهم إلّا الفساق منهم » فإنّ الاستثناء يكون من الجملة الاولىٰ والثانية الواقعتين بعد ذكر العلماء ثانياً دون الجمل الاولىٰ الواقعة قبل ذكر العلماء ثانياً، وذلك لأنّ ذكر الموضوع ثانياً بعد ذكره في المرّة الاولىٰ لا يكون له مبرِّر بنظر العرف إلّا أن يكون غرض المتكلّم بيان خصوصيّة مفقودة في المحمولات الاولىٰ المذكورة عقيب ذكر الموضوع أولاً، وليس هنا من خصوصيّة سوىٰ إرادة تقييد المحمولات المذكورة بعد ذكر الموضوع ثانياً بما يقتضيه الاستثناء.

النحو الثاني: ان تتعدّد الموضوعات ويتّحد المحمول، ومثاله: ان يقول المتكلّم: « العلماء والزهاد والسادة يجب اكرامهم إلّا الفساق منهم »، وهنا يأتي التفصيل المذكور في النحو الاول بصورتيه.

النحو الثالث: ان تعدّد الموضوعات ويكون لكلّ واحد منها محمول مستقل، ومثاله: ان يقول المتكلم « أكرم العلماء وعاشر الصلحاء وتصدق على الفقراء إلّا الفساق منهم ».

وواضح هنا رجوع الإستثناء الى الجملة الاخيرة دون الجمل الاولىٰ، وذلك لأنّ كلّ جملة تعبِّر عن كلام مستأنف ومستقل، فتكون الجملة التي تعقبها الاستثناء هي التي يراد تقييدها بما يقتضيه الاستثناء، ولا مبرِّر لتقييد الجمل الاولىٰ بعد ان كانت جملاً مستقلّة، وتوهم سريان الاستثناء لها كان بسبب اتّصال الكلام وهو غير موجب لذلك، وكان على المتكلّم لو كان مريداً لتقييدها هي أيضاً أن يأتي بما يناسب إرادة التقييد. إذ انَّ تعقب الإستثناء لجملة مستقلة لا يناسب إرادة التقييد للجمل التي سبقتها، ومع الشك في إرادة الاطلاق أو العموم بسبب الاستثناء المتعقب للجملة الأخيرة يكون المرجع

هو أصالة الإطلاق و أصالة العموم ، وهما من الاصول اللفظية العقلائية التي يُلجأ اليها في ظرف الشك في المراد .

ودعوىٰ احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ليست تامة ، وذلك لأنَّ المراد من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة أن تكون هناك قرينة يمكن للمتكلم ان يتكل عليها لبيان مراده وهذا يستوجب ان يكون للقرينة ظهور لا ان تكون مجملة في نفسها كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ .

ثم انَّ هنا أمراً لابدَّ من التنبيه عليه وهو انَّ ماذكرناه في هذا البحث ليس مختصّاً بالإستثناء المتعقب للجمل المتعددة بل يشمل مطلق المقيدات والمخصصات والقرائن المتعقبة للجمل المتعددة .

تعقُّب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله

والبحث في المقام عما لو ورد حكم على موضوع عام ثم تعقب هذا العموم ضمير يرجع الى بعض أفراد العام ، فهل المرجع هو أصالة العموم أو انَّ المرجع هو أصالة عدم الإستخدام ؟

فلو التزمنا بأصالة العموم كانت النتيجة هي التمسّك بالعموم في غير الأفراد التي يعود إليها الضمير ، ولو التزمنا بأصالة عدم الإستخدام كانت النتيجة هي تخصيص تمام أفراد العموم بما يقتضيه الضمير ، إذ المراد من الإستخدام في المقام هو عود الضمير الى بعض أفراد العام دون البعض الآخر ، وهذا هو معنىٰ ماذكره علماء البديع من انَّ الاستخدام عبارة عن عود الضمير الى أحد معنيي اللفظ ويكون المراد من اللفظ هو المعنى الآخر . فاللفظ العام له معنيان ، الاول هو دلالته على استيعاب تمام الأفراد ، وهذا هو المدلول المطابقي والثاني هو دلالته على بعض أفراد العام ، وهذا هو المدلول التضمني .

فلفظ العام يدل على استيعاب أفراد العام والضمير يرجع الىٰ بعض أفراد العام ، وهذا هو أحَد مصاديق الإستخدام ، فلو بنينا على أصالة عدم الإستخدام كان اللازم هو البناء على عود الضمير الى تمام الأفراد كما هو الحال

في دلالة لفظ العموم على تمام الأفراد، أما لو بنينا على أصالة العموم فإنَّه لا بدَّ من الإلتزام بالإستخدام وانَّ العموم منحفظ في غير الأفراد التي يرجع اليها الضمير.

ويمكن التمثيل لذلك بقوله تعالى: ﴿ **والمطلّقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحلُّ لهن ان يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ إن كنَّ يؤمنَّ بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحقُّ بردّهنّ إن أرادوا بذلك اصلاحاً** ﴾(٦٣)، فالضمير في قوله تعالى: ﴿ **وبعولتهنّ أحقّ بردّهن** ﴾ يرجع الىٰ خصوص المطلّقات الرجعيّات والحال انَّ صدر الآية الشريفة يدلُّ على العموم الشامل للرجعيات والبائنات.

وهنا يقع البحث في انَّ المرجع هل هو أصالة العموم، وهذا ما يستوجب ترتب الأحكام المذكورة غير الحكم الأخير على عموم المطلقات ويكون حقّ الرجوع وهو الحكم الأخير مختصاً بالرجعيات وتكون النتيجة حينئذٍ هي الالتزام بالاستخدام في الضمير.

أو انَّ المرجع هو أصالة عدم الإستخدام، وعليه يلتزم بتخصيص تمام الأحكام بخصوص المطلّقات الرجعيات دون البائنات، وتكون النتيجة حينئذٍ هي استظهار عدم إرادة العموم في تمام الأحكام، وان اللاتي يتربّصن ثلاثة قروء واللاتي لا يحلّ لهنَّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن هو خصوص الرجعيات كما هو الحال في الحكم باستحقاق الزوج للرجوع في العدّة.

أو انَّ الصحيح هو عدم امكان الرجوع الى أصالة العموم وعدم امكان الرجوع الى أصالة عدم الاستخدام ؟

ذهب صاحب الكفاية ﷺ الى القول الثالث، وذلك لأنَّ الرجوع الى أصالة العموم متعذر بسبب احتفاف العام بما يصلح للقرينيّة على التخصيص وهو الضمير، إذ يحتمل قرينيّته على إرادة خصوص الرجعيّات من المطلقات في تمام الاحكام المذكورة في الآية الكريمة.

وأمّا عدم امكان الرجوع الى أصالة عدم الاستخدام فلأنّه أصل لفظي عقلائي يتمسّك به العقلاء في ظرف

الشك في المراد من اللفظ ، فهم يتمسّكون بأصالة عدم الإستخدام لإثبات انَّ الضمير راجع الىٰ عموم المطلّقات في المثال ، وأمّا إذا كان المراد معلوماً والشك انّما هو في كيفيّة إرادته فإنَّ العقلاء لا يتمسكون بالأصل اللفظي لإثبات كيفيّة الإرادة .

وبتعبير آخر : انَّه لا ريب في إرادة خصوص الرجعيّات من الضمير وانّما الإشكال في كيفيّة ذلك وانّ ذلك تمّ بواسطة الإستخدام أو لا ؟ فحينئذٍ لا يمكن التمسّك بأصالة عدم الإستخدام باعتباره أصلاً لفظياً لا يُلجأ اليه إلّا في حالة الشك فيما هو المراد ، والمراد من الضمير محرز ، غايته انَّ كيفيّة الإرادة هي الواقعة موقع الشك .

وذهب السيد الخوئي ﷺ الى تقديم أصالة عدم الإستخدام في موارد الدوران بينها وبين أصالة العموم ، وذلك لأنَّ هذا الدوران يؤول الى الشك فيما هو المراد من الضمير ، وهل اريد به بعض أفراد العام أو تمام أفراد العام ، وحينئذ يكون الظهور السياقي مقتضياً لعود الضمير الى تمام أفراد العموم ، وهذا هو معنىٰ عدم الإستخدام ، وقرينة ذلك هو الظهور السياقي ، فوحدة السياق مستوجبة لكون المراد من مرجع الضمير هو عين المعنىٰ المراد من اللفظ الواقع موقع المرجع للضمير .

وهذا هو المستأنس من المتفاهم العرفي ، إذ انَّ وحدة السياق تقتضي بحسب الفهم العرفي تقديم ما يظهر من مدلولها حتىٰ على المعنى الحقيقي . ومن هنا لابدَّ من صرف ظهور اللفظ عن العموم والبناء على انَّ المراد جدّاً من لفظ العموم هو الخاص وانَّ تمام الاحكام المحمولة على لفظ العام مختصة ببعض أفراده التي يقتضيها الضمير .

نظرية التعهُّد

وهي احدىٰ النظريات المتصدّية لتفسير العلاقة الواقعة بين اللفظ والمعنىٰ والموجبة لتصور المعنىٰ عند اطلاق اللفظ ، حيث وقع الخلاف بين الأعلام عما هو حقيقة الوضع ونشأ عن ذلك مجموعة من النظريات ، ونظريّة التعهّد هي احدىٰ هذه النظريّات ، وقد

تبنَّاها السيّد الخوئي ﷺ وأصرَّ على انَّها التفسير الوحيد لحقيقة الوضع وماهو واقع العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ .

وحاصل المراد من هذه النظريّة هو انَّ حقيقة الوضع عبارة عن التباني النفساني من كلّ متكلّم بأنْ يأتِ بلفظ مخصوص عندما يقصد تفهيم معنىً معين ، فالوضع إذن ـ بناء على هذه النظريّة ـ هو التعهّد والإلتزام والتباني النفساني على الإتيان بلفظ مخصوص عند قصد تفهيم معنىً معين ، وهذا التعهّد والتباني هو الذي نشأت عنه العلقة الوضعيّة بين اللفظ والمعنىٰ .

وبناء على هذه النظريّة تكون الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقيّة دائماً ، إذ انَّ صدور اللفظ من غير اللافظ العاقل الشاعر القاصد لتفهيم المعنىٰ المخصوص لا يكون فعلاً اختيارياً لمن صدر عنه اللفظ والحال انَّ الدلالة بناء على هذه النظريّة منوطة بالتعهُّد والإلتزام وهو لا يكون إلّا اختيارياً ، والإختيار متقوِّم بالقصد كما هو واضح .

فالدلالة الوضعيّة إذن لا تكون إلّا في حالة قصد المتكلّم تفهيم المعنىٰ من اللفظ ، وهذا هو معنىٰ الدلالة التصديقيّة ، وأمّا ما يتبادر من اللفظ عند صدوره من غير الشاعر فهو ناشئ عن أُنس السامع باللفظ والمعنى وهو ما يُعبَّر عنه بتداعي المعاني .

ثمّ انَّه يترتَّب على هذه النظريّة افتراض كلٍّ متكلّم واضع ، إذ انَّ الإلتزام والتعهد لو كان من واضع واحد لما كان الوضع بمعنىٰ التعهُّد ، إذ انَّ التعهُّد يستبطن معنىٰ الاختيار ولا يكون إلتزام الواضع اختيارياً لغيره إلّا أن نفترض قبول سائر المتكلمين بتعهد الواضع الاول ، وهذا معناه انَّ كلَّ متكلّم عندما يتلقىٰ تعهد الواضع الاول بالقبول يكون قد تعهّد والتزم بمثل ما تعهّد به الواضع الاول ، وهذا يرجع الى ماذكرناه أولاً من انَّ كلَّ متكلم واضع ، أي ملتزم ومتعهّد بأن لا يأتِ باللفظ المخصوص إلّا عند قصد تفهيم معنىً معين ، ولا فرق بين أن يكون المتكلّم قد ابتكر اللفظ الذي يريد الالتزام بإبرازه عند قصد تفهيم المعنىٰ وبين ان يقبل بتعهد متكلم آخر فيلتزم بما التزم به المتكلّم الآخر ، إذ في كلا الحالتين يكون فيهما كلّ متكلّم

واضع .

وبهذا يرتفع الاستيحاش عن دعوىٰ انَّ كلّ متكلِّم واضع ، إذ انَّ ذلك لا يعني أن يكون لكلِّ متكلِّم ألفاظ مخصوصة تعهد بأن يبرزها عند إرادة معانٍ معينة بل بمعينىٰ انَّ كلَّ متكلّم ملتزم بأنْ يأتِ باللفظ المخصوص عند إرادة تفهيم المعنىٰ وإن كان هذا الإلتزام ملتزم به عند الآخرين أيضاً ، وبهذا يتّضح السرُّ في ثبات الدلالات الوضعيّة رغم تعاقب الأجيال ، إذ انَّ كلَّ جيل يتعهَّد بعين ما تعهد به الجيل السابق وهكذا .

ثمّ انَّ التعهد الذي يلتزم به كلّ متكلِّم يكون بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنىٰ علىٰ نهج القضيّة الحقيقيّة ، بمعنىٰ انَّه يلاحظ طبيعي اللفظ وطبيعي المعنىٰ ويلتزم بأنَّه كلما أراد هذا المعنىٰ فإنَّه يبرزه بهذا اللفظ ، وعليه يكون المتكلّم في مقام الإسْتعمال ـ أي مقام تطبيق التزامه ـ يوجد فرداً من طبيعي اللفظ لغرض تفهيم المعنى ، وهكذا يبرز فرداً آخر من طبيعي اللفظ في استعمال آخر .

ومن هنا يندفع اشكال الدور الذي قد يدعىٰ وروده بناء علىٰ نظرية التعهد ، بأن يقال : انَّ الإلتزام بإبراز اللفظ عند إرادة تفهيم المعنىٰ يتوقف على العلم بالوضع أي بوضع هذا اللفظ للمعنىٰ ، فلو كان الوضع هو نفس الإلتزام والتعهّد للزم من ذلك الدور ، بمعنىٰ انَّ الإلتزام بالإتيان بشخص هذا اللفظ عند إرادة تفهيم هذا المعنىٰ متوقف على العلم بوضع هذا اللفظ لهذا المعنىٰ ولما كان الوضع بمعنىٰ التعهّد والالتزام فهذا معناه ان التعهّد والإلتزام متوقف على التعهّد والإلتزام ، وهذا هو الدور المحال .

ويتّضح الجواب ممّا ذكرناه ، إذ انَّ الإلتزام والتعهّد في مرحلة الوضع غير الإلتزام والتعهّد في مرحلة الإستعمال ، فالإلتزام في مرحلة الوضع عبارة عن التعهّد بإبراز طبيعي لفظ مخصوص عند إرادة طبيعي المعنىٰ ، وأمّا التعهّد في مرحلة الإستعمال فهو بمعنىٰ استعمال فرد من طبيعي اللفظ في المعنىٰ ، والذي يتوقّف على العلم بالوضع هو الثاني دون الأول .

وبهذا العرض الإجمالي اتّضح المراد من نظريّة التعهُّد وانَّ حقيقة

الوضع عبارة عن التزام كلّ متكلّم بإبراز لفظ مخصوص عند إرادة تفهيم معنىً معين.

التفويض

وهو مذهب المعتزلة، وحاصل المراد منه انَّ صدور الأفعال الإختياريّة للإنسان معلولة ـ بنحو الإستقلال التام ـ للإنسان نفسه دون أن يكون لله جلَّ وعلا أيُّ دخل، فهي مخلوقة للإنسان أولاً وبالذات.

ومنشأ التعبير عن هذه النظريّة بالتفويض هي ماذكروه من الله جلَّ وعلا حين خلق العباد ففوضهم فيما يصدر عنهم من أفعال، فكلُّ ما يصدر عنهم فهو بمحض إرادتهم وسلطنتهم دون أن يكون وراء هذه السلطنة سلطنة اخرىٰ، فكلّ ما يفعلونه من خير أو شرّ فهو مخلوق لهم وناشئ عن محض إرادتهم.

وهذه النظريّة قد توسّلوا بها لنفي ما يلزم من مذهب الأشاعرة من نسبة الأفعال القبيحة الصادرة عن العباد لله جلَّ وعلا والذي يستوجب نسبة الظلم اليه تعالىٰ ونفي صفة العدالة عنه، وهم وان كانوا قد تفصوا عن هذه المشكلة إلّا انّهم وقعوا فيما هو أشكل منها وهو نفي السلطنة المطلقة عن الله جلَّ وعلا واثبات الشريك لله عز وجل، وهو أحّد أنحاء الشرك الأفعالي، حيث انَّ العباد يشتركون معه في الخلق والايجاد، فدعوا هم تُشبه دعوىٰ المجوس القائلين بوجود الهين أحدهما للخير والآخر للشر وانَّ الاول يصدر عنه كلما هو خير ويصدر عن الآخر كلّما هو شر، ولهذا عبَّرت الروايات عنهم بمجوس هذه الأمة. وقد تعرضنا بشيء من التفصيل عن هذه النظريّة في بحث «الأمر بين الأمرين» وهي نظريّة الاماميّة «أعزّهم الله تعالى».

التقليد

وهو بحسب المتفاهم اللغوي يعني تطويق القلادة على العنق أو على جزء آخر من الجسم على أن يكون العنق مشمولاً للتطويق كما في تقلُّد الرجل بحمائل سيفه، والمقلَّد ـ بصيغة المفعول ـ هو المطوَّق، والمقلِّد ـ بصيغة الفاعل ـ هو الذي يقوم بجعل الطوق أو

القلادة في العنق ، فتقليد المرأة هو جعل القلادة في عنقها ، وتقليد الهدي بمعنىٰ تطويقه بحبل مشتمل على نعالٍ قد صلّىٰ فيه .

ثم استعير هذا المعنىٰ لإفادة معنىٰ المسئوليّة ، ووجه المناسبة بين هذا المعنىٰ وبين المعنىٰ الوضعي واضحة ، إذ انَّ المسئولية تعني تقيد المسئول وانحباسه وعدم تمكنه من التفصّي عما هو مسئول عنه ، وهو يناسب تطويق العنق ، إذ معه تسهل قيادة المطوَّق ومعه يكون مضطراً للتحرُّك باتجاه الجهة المرادة لماسك الطوق ، فتطويق العنق أسهل وسيلة لجرِّ المطوَّق نحو الجهة المرادة .

وهذا هو السرّ في التعبير عن جعل السلطان الولاية على عملٍ من الأعمال لأحَد الرعية بالتقليد ، إذ معه يكون العامل مطوقاً من قبل السلطان بذلك العمل .

ثمّ انَّ التقليد بالمعنىٰ المصطلح لا يبتعد كثيراً عن المعنىٰ الإستعاري ، إذ انَّ المقلِّد ـ بصيغة الفاعل ـ يجعل عمله قلادة وطوقاً في عنق المجتهد أي يُلقي عليه مسئولية وتبعات العمل الذي يمارسه في اطار التعبُّد للمولىٰ جلَّ وعلا ، ومن هنا جاء في بعض الأخبار أنَّ الامام عليه‌السلام خاطب اعرابياً كان قد سأل ربيعة الرأي عن مسألة فلما أفتاه ، سأله الإعرابي أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة الرأي ، فقال أبو عبد الله الصادق عليه‌السلام : « هو في عنقه قال أو لم يقل ، وكل مفتٍ ضامن »(٦٤) .

وكيف كان فقد ذكرت للتقليد مجموعة من التعريفات يرجع بعض منها لبعض روحاً ، ونحن هنا نذكر تعريفين :

التعريف الاول : ماذكره صاحب العروة رحمه‌الله : وهو « الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معين وان لم يعمل بعدُ بل ولم يأخذ بفتواه ، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفىٰ في تحقّق التقليد » .

وهذا التعريف يعبِّر عن انَّ التقليد لا يتقوّم بأكثر من القصد ، فمتىٰ ما قصد المكلَّف تقليد مجتهد معين وعقد العزم على ذلك فإنَّه قد تحقّق التقليد منه ، وتترتب بذلك آثاره ، والتي منها كما ذكر جمع من الأعلام انَّه لو اتّفق موت

المجتهد بعدئذٍ فإنَّ المكلَّف ملزم بالبقاء على تقليده أو لا أقل يجوز له البقاء على تقليده ، ولا يكون الرجوع اليه من التقليد الإبتدائي بل هو من الإستمرار على التقليد ، إذ انَّه كما هو الفرض قد تحقق منه التقليد في حياة المجتهد ، وذلك لافتراض إلتزام المكلَّف بالرجوع اليه في حياته وان كان لم يعمل بفتاواه في حياته .

كما انَّ من آثاره ـ كما هو مدعىٰ جمع من الأعلام ـ عدم جواز العدول عنه حال حياته الىٰ غيره من الأحياء ، إذ انَّه بالتزامه يكون قد تحقّق التقليد في حقّه ، ومعه لا يصحّ له العدول إلّا أن ينكشف له أعلميّة الآخر . إلّا انَّ السيّد الخوئي ﴿رحمه‌الله﴾ لم يقبل بهاتين الثمرتين .

أمّا الثمرة الاولىٰ فلأنَّ تقليد الميت لم يرد بعنوانه في الخطابات الشرعيّة حتىٰ يترتب على تحديده هذه الثمرة بل انَّ المرجع في هذه المسألة هو الأدلّه التي استدلّ بها علىٰ جواز تقليد الميّت أو عدم الجواز ، فلو كان الدليل هو الإستصحاب فهذا معناه جواز البقاء ، إذ انَّ حجيّة قول المجتهد حال حياته لم تكن منوطة بالإستناد الىٰ فتواه بل يكفي في حجيّة فتواه توفره على الشرائط المعتبرة مثل الأعلميّة والحياة ، واذا توفّر على ذلك لزم تقليده ، فلو مات بعد ذلك كانت الحجيَّة ثابتة لفتواه على كلّ من كان مسئولاً في حياته عن العمل بفتواه حتىٰ وان لم يعمل بها غفلة أو عصياناً وذلك بالإستصحاب .

وأمّا لو كان الدليل هو السيرة والإطلاقات القاضية بلزوم تقليد المجتهد الواجد للشرائط فكذلك يلزم المكلَّف تقليده بعد موته حتىٰ ولو لم يعمل بفتواه في حياته ، إذ انَّ قول أهل الذكر ووجوب قبول إنذار المنذر غير منوط بالعمل ولا بالإلتزام ، فسواء عمل أو لم يعمل التزم أو لم يلتزم فهو مسئول عن العمل بانذار المنذر وبقول أهل الذكر . وأمّا الثمرة الثانية فيتّضح جوابها ممّا هو مذكور في الجواب عن الثمرة الاولىٰ .

التعريف الثاني : هو انَّ التقلد عبارة عن « العمل المستند الى فتوىٰ المجتهد » ، وقد تبنّىٰ هذا التعريف جمع من الأعلام منهم السيد الخوئي ﴿رحمه‌الله﴾

وقال انّه المناسب للمعنى اللغوي وكذلك الأخبار .

أمّا مناسبته للمعنىٰ اللغوي فباعتبار انّ التقليد يعني جعل القلادة في العنق ، فتقليد المكلَّف للمجتهد أشبه بجعل عمله قلادة في عنق المجتهد ، وعندها يكون المجتهد مسئولاً عن عمل المكلَّف ، وهذا لا يناسب غير العمل ، إذ لا مسئولية على المجتهد تجاه التكاليف الملقاة على المكلَّف بمجرَّد التزام المكلَّف بفتوىٰ المجتهد حتى ولو لم يعمل بها .

وأمّا مناسبته للأخبار فلأنّ الرواية التي ذكرناها والتي أكَّد الامام عليه السلام فيها بأن فتوىٰ المجتهد طوق في عنقه لا يمكن التزامه بمجرَّد إلقائه للفتوىٰ وإن لم يعمل بها الإعرابي ، إذ انّ تبعات الفتوىٰ للأعرابي لا تكون إلّا بعمل الإعرابي بالفتوىٰ ، فلو لم يعمل بها لا يكون المجتهد مسئولاً عنها إلّا من جهة أصل الإفتاء ، وهذا أجنبي عن المقام ، إذ انّها تبعة اخرىٰ لا ترتبط بالتقليد بل هي مرتبطة باسناد الفتوى الى الشارع .

التقيَّة

التقيّة من الوقاية وهي التحفّظ عن الوقوع في المحذور ، وصيانة النفس ـ أو ما يتّصل بها ـ عن الضرر ، والتدرُّع بأسباب الحماية عن كلّ ماهو مخوف . ومن هنا تكون التقيّة شاملة لموارد الحيطة والحذر من الطوارئ التكوينيّة ، هذا بحسب المتفاهم العرفي لعنوان التقيّة وقد استعملت في الآيات والروايات بهذا المعنىٰ .

وأمّا التقيّة المبحوث عنها في المقام فقد استعملت في كلمات الفقهاء وتبعاً لكثير من الروايات وبعض الآيات في معنيين :

المعنى الاول : التقيّة بالمعنىٰ الأعم : وهي التحفُّظ عن كلّ ما يوجب عدم التحفّظ عنه الوقوع في الضرر يقيناً أو احتمالاً عقلائياً سواء كان هذا الضرر المخوف مرتبطاً بالحوادث الكونيّة ، كالجلوس تحت جدار يُريد أن ينقضّ أو تناول السموم ، فإنّ التقيّة عن الحوادث الكونيّة يكون بالتحفّظ عن تعريض النفس ـ أو ما يتّصل بها ـ

لمضاعفات هذه الحوادث ، أو كان الضرر المخوف مرتبطاً بالانسان كالسلطان الجائر أو القوي الأحمق بقطع النظر عن متبنياته ودينه ومذهبه ، فإنَّ التقيّة من هؤلاء يكون بالتحفّظ عن الإسائة إليهم .

ثمَّ انَّ الضرر المخوف قد يكون من قبيل الضرر المتّصل بالنفس وقد يكون متصلاً بما يتعلّق بالنفس من المال والعرض ، وقد يتّصل بالقرابة القريبة ، وقد يرتبط بالمؤمنين ، كما قد يكون الضرر المخوف مرتبطاً ببيضة الإسلام أو كيان المسلمين أو مقدّراتهم أو مقدّساتهم .

المعنى الثاني : التقيّة بالمعنىٰ الأخص وهي التقيّة من أبناء العامة ، وذلك بواسطة العمل على وفق ما تقتضيه متبنّياتهم ، والقول بمقالتهم ، والتقيّة بهذا المعنىٰ لا تتحقق إلّا في حالة تكون تلك المتبنيات والأقوال منافية للواقع ، وأمّا موافقتهم لاتّفاق مطابقة ما يبنون عليه للواقع فليس هذا من التقيّة .

وهل التقيّة بهذا المعنىٰ متقوّمة بخوف الضرر كما هو الحال في التقيّة بالمعنىٰ الأعم ، الظاهر من كلمات الفقهاء عدم تقومها بذلك ، ولو كانت متقوّمة بالضرر فهو مسمىٰ الضرر والذي يتحمّل عادة أو يكون احتمال وقوعه ضعيفاً أو كان احتمال وقوعه قوياً ولكن على المدىٰ البعيد ، ففي تمام هذه الموارد يكون اظهار الموافقة من التقيّة بالمعنىٰ الأخصّ .

التقيّة المداراتيّة

وهي من أقسام التقيّة بالمعنىٰ الأخص ، والمراد منها مسايرة العامة في أقوالهم ومتبنّياتهم رغم عدم ترتب الضرر على المخالفة .

ومنشأ التعبير عن هذا النحو من التقيّة بالمداراتية هو انَّ الحكمة من تشريعها هو مداراة العامة وتألّفهم وتوحيد الصف الإسلامي وبيان ما عليه الشيعة من الخلق الرفيع والسماحة في التعامل المعبِّرة عن الروح الأخويّة التي ينعم بها المذهب الشيعي « أعزّه الله تعالى » .

وقد دلَّ على مشروعيّة التقيّة

المداراتيّة مجموعة من الروايات ، منها معتبرة هشام بن الحكم ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه‌السلام يقول : « ايّاكم ان تعملوا عملاً نعيَّر به ، فإنَّ ولد السوء يُعيَّر والده بعمله ، كونوا لمن انقطعتم اليه زيناً ، ولا تكونوا علينا شيناً ، صلّوا في عشائرهم ، وعودوا مرضاهم ، واشهدوا جنائزهم ، ولا يسبقونكم الى شيء من الخير ، فأنتم أولىٰ به منهم ، واللهِ ما عبد الله بشيء أحبّ اليه من الخباء » قلت : وما الخباء ؟ قال عليه‌السلام : « التقيّة »(٦٥) .

وهذه الرواية تعبِّر عن انَّ الإختلاف الفكري والعقيدي بيننا وبين سائر المذاهب لا ينبغي أن يحول دون معاشرتهم بالمعروف ومسايرتهم في ترك ما يأنفون فعله أو فعل ما يستمجُّون تركه ، وهذا النحو من التقيّة لا يختصّ بحالات الخوف من الضرر المحتمل وقوعه عند المخالفة والمنافرة ، وذلك لاطلاق بعض الروايات واشتمال البعض الآخر على حكمة التشريع لهذا النحو من التقيّة ، ومن هنا فرَّع السيد الخوئي رحمه‌الله على ذلك مشروعيّة هذا النحو من التقيّة حتى في حالات ضعف العامّة وذهاب شوكتهم ، وذلك في مقابل دعوىٰ الفقيه الهمداني رحمه‌الله حيث ذهب الى اختصاص مشروعيّة التقيّة بحالات اقتدار العامّة وقدرتهم على ايقاع الضرر .

ثم انَّ هنا تنبيه اتّضح ممّا ذكرناه وهو انَّ التقيّة المداراتيّة لا دليل على مشروعيتها مع غير العامة كما في المجتمعات الكافرة أو مع السلطان الذي يتبنىٰ التشيع مذهباً له إلّا أن يكون عدم التقيّة موجباً للوقوع في الضرر ، وحينئذٍ لا تكون من التقيّة المداراتيّة وانما هي من التقيّة الإضطراريّة أو الإكراهيّة .

ثمّ انَّ التقيّة المداراتية لا تستوجب اباحة الفعل المحرم كشرب الخمر أو قتل النفس المحترمة أو غيرهما من المحرّمات ، كما لا تسوِّغ ترك الواجب مثل الصوم أو حج بيت الله الحرام ، نعم هي مسوِّغة لمراعاة ما يعتبرونه شرطاً في الصلاة مثلاً أو ترك ما يعتبرونه مانعاً . ثمّ انَّ الفعل المأتي به لأجل التقيّة المداراتيّة هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي أو لا ؟ وقع الخلاف في

ذلك ولعلّنا نشير اليه فيما بعد .

التكليف

التكليف هو تحميل الغير بشيء فيه مشقّة وتعب ، ومن هنا ناسب أن يطلق عنوان التكليف على الأحكام الإلزاميّة وان كانت تستتبع مصلحة أو تندفع بها مفسدة ، إذ انَّ عنوان التكليف لم يؤخذ فيه لغة خلو مافيه كلفة ومشقّة عن المصلحة بل يصدق حتىٰ في موارد ترتب المصلحة على المكلَّف به أو التوسّل به لدفع مفسدة ، كما انّ التكليف لا يختصّ بموارد الحمل علىٰ الفعل الشاق بل يشمل موارد الحمل على ترك فعل يكون في تركه عناية ومؤنة زائدة لولاه لكان المكلَّف في سعة من جهة فعله وتركه .

ومن هنا يصدق التكليف على التحريم ، إذ انَّه يستوجب حرمان المكلَّف ، وهذا ما يستبطن تقييده وحبسه المساوق للكلفة ، فالتحريم كالايجاب يمنع المكلَّف عن الإسترسال مع مشتهيات النفس ، فهو ينافي السعة ويناسب المشقّة ولو النفسيّة .

وبهذا البيان يتّضح انَّ التكليف لا يشمل المستحبّات والمكروهات ، لأنَّ المكلَّف في سعة من جهتها إلّا انَّه قد يقال بصدق المعنىٰ اللغوي عليها ، وذلك لأنَّ التكليف ـ كما قلنا ـ هو تحميل الغير بما فيه مشقّة وتعب ، فالمناط في صدق التكليف هو متعلّقه ، فإن كان فيه كلفة زائدة فهو تكليف بقطع النظر عن لزوم الإلتزام به أو عدم لزومه ، إذ لم يؤخذ في مفهوم التكليف لغة قيد الإلزام بل يكفي في صدق التكليف ان الإلتزام به ولو من غير ملزم موجب لتحمُّل الكلفة والمشقّة ، ولهذا يصحّ أن يقال : انَّ زيداً قد تكلَّف صوم يوم مستحبّ أو الإنفاق على جيرانه وان كان لا ملزم له بالقيام بذلك .

هذا كلّه بحسب المدلول اللغوي لعنوان التكليف ، وأمّا بحسب الإصطلاح فإنَّ التكليف يطلق ويراد منه الأحكام الشرعيّة المتّصلة بفعل المكلَّف ابتداء ، فهي امّا ان تعني اعتبار الفعل على عهدة المكلَّف وديناً ، وهذا هو المستحب ، وامّا اعتباره مرجوحاً

دون اعتبار المكلَّف محروماً منه ، وهذا هو المكروه . وتارة يعتبر الفعل غير مترجّح من حيث ارتكابه وعدمه ، وهذا هو الإباحة بالمعنى الأخصّ .

وبهذا تكون الأحكام التكليفيّة اعتبارات شرعيّة متّصلة بفعل المكلّف ، ولمزيد من التوضيح راجع الحكم التكليفي والحكم الوضعي .

تمايز العلوم

راجع عنوان « موضوع العلم » .

التنجيز والتعذير

التنجيز والتعذير هو المراد من الحجيّة الاصوليّة ، والمراد من التنجيز المقابل للتعذير هو ثبوت المسئوليّة على المكلَّف ، فحينما يقال انَّ هذا الحكم منجَّز على المكلَّف فمعناه انَّ المكلَّف مسئول عن امتثاله .

والتنجيز تارة يثبت بواسطة الجعل الشرعي وتارة لا يكون كذلك بل يكون ثبوته بواسطة الجعل الشرعي مستحيلاً .

أمّا ما يثبت بواسطة الجعل الشرعي فهو الحكم الواصل بطريق الظنّ المعتبر ، فلولا اعتبار الشارع للظن وجعل الحجيّة له لما كان الحكم الواصل بواسطته منجزاً ، أي مثبتاً للمسئوليّة على المكلّف تجاهه .

والواقع انَّ الجعل هنا لا يقع على التنجيز ابتداء بل انَّ الجعل الشرعي واقع على الطريق الظني ، وبجعل الحجيّة للطريق الظني يتنقح موضوع التنجيز ، فموضوع التنجيز هو الحكم الصادر عن المولىٰ جلَّ وعلا ، والظن ليست له صلاحيّة اثبات ذلك إلّا بواسطة الجعل الشرعي ، فمتىٰ ما تحقق الجعل الشرعي للطريق الظني اكتسب صلاحية الكشف عن الحكم الشرعي والذي هو موضوع التنجيز .

فتنجُّز الحكم الشرعي حكم عقلي مدرك بواسطة العقل العملي ، وهذا المدرك هو المعبَّر عنه بحقّ الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا .

وأمّا ماذكره صاحب الكفاية ﵀ من انَّ المجعول في الامارات هو المنجزية والمعذرية فمعناه انَّ الشارع جعل الحجيّة للأمارات وعندها تنقح موضوع الحكم العقلي والذي هو المنجزيَّة

والمعذريَّة ، وسيأتي ايضاح ذلك تحت عنوان « المنجزيّة والمعذريّة » .

وأمّا التنجيز الذي يثبت بغير الجعل الشرعي فهو التنجيز الثابت بواسطة القطع . والقطع هنا أيضاً ليس علة في ثبوت التنجيز للحكم المقطوع ، نعم هو ينقِّح موضوع تنجيز الحكم الشرعي ، والفرق بين القطع والطريق الظني هو انَّ صلاحية القطع لتنقيح موضوع التنجيز ليست منوطة بالجعل الشرعي كما هو الحال في الطريق الظني ، فالقطع بنفسه ينقِّح الموضوع بخلاف الطريق الظني كما اتّضح ممّا سبق .

وهناك حالة ثالثة ادعي ثبوت التنجيز في موردها بغير واسطة الجعل الشرعي للظن ، وهذه الحالة هي المعبَّر عنها بالإحتياط العقلي في الشبهات البدويّة ، حيث تبنَّى السيد الصدر ﷺ انَّ الحكم الواصل بواسطة الظنّ غير المعتبر بل وكذلك الإحتمال منجَّز عقلاً ، وذلك بدعوىٰ انَّ حقّ الطاعة يتّسع ليشمل الاحكام المظنونة والمحتملة ، فالظن والإحتمال ينقِّحان موضوع التنجيز وعندها يُدرك العقل ـ بواسطة إدراكه لحقّ الطاعة المطلقة ـ لزوم الاحتياط والذي هو التنجيز .

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب المشهور الى عدم صلاحيّة الظن غير المعتبر وكذلك الإحتمال لتنقيح موضوع التنجيز ، وذلك لأنَّ ما يُدرك بالعقل في حالات الظنّ والإحتمال هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، نعم يكون الظنّ والإحتمال منقِّحين لموضوع التنجيز لو جعل الشارع الحجيّة للظنّ والاحتمال كما هو في الشبهات التحريميّة عند الإخباريين ، وكما هو في الدماء والفروج عند البعض .

وأمّا التعذير فالمقصود منه نفي المسئوليّة عن المكلَّف تجاه الحكم الواقعي ، وهذا أيضاً من الأحكام العقليّة التي قد يثبت موضوعها بواسطة الجعل الشرعي للظنّ ، كما في موارد جعل الحجيّة للأمارات النافية للتكليف ، وكما في موارد البراءة الشرعيّة ، وقد يتنقّح موضوع التعذير بواسطة ما يدركه العقل كما موارد القطع وكذلك الشبهات البدويّة بناء على تماميّة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وبما بيناه يتّضح السرّ في تعريف الحجيّة بالمنجِّزية والمعذرية ، وسيتّضح ذلك أكثر في تعريف الحجيّة ان شاء الله تعالى .

التنجيز والتعليق

يُطلق التنجيز المقابل للتعليق ويراد منه الإطلاق وعدم الإناطة بشيء ، وهو يقع تارة وصفاً للحكم واخرىٰ يكون وصفاً لمتعلَّق الحكم . والاول يعبَّر عنه بالحكم التنجيزي ، وهو الذي يكون ثبوته لموضوعه غير معلَّق ولا منوط بشيء ، كثبوت الحرمة للخمر أو يكون ثبوته لموضوعه غير معلَّق على الجهة المنظورة ، كوجوب الصلاة بالنسبة للطهارة أو القبلة فإنَّ ثبوته غير معلَّق على تحقّق الطهارة واحراز القبلة .

والثاني يُعبَّر عنه بالواجب المنجَّز ، وهو الذي لاتناط صحّة الإتيان به بوقت متأخّر عن زمان الوجوب ، ومثاله الصلاة فإنَّ وجوبها يثبت عند دخول الوقت وكذلك الإتيان بها فإنَّه يصحّ من حين دخول الوقت ، فالتعبير عن الصلاة بالواجب المنجَّز منشاؤه انَّ صحّة الإتيان بها ليست معلَّقة على زمن متأخّر عن زمان تحقّق الفعليّة للوجوب .

ويطلق التنجيز على القضيّة الحملية وذلك في مقابل القضيّة الشرطيّة التقديريّة ، ومنشأ التعبير عن القضايا الحمليّة بالقضايا التنجيزيّة هو انَّ ثبوت محمولها لموضوعها لا يناط بشيء بل يثبت المحمول للموضوع في موردها ابتداء .

كما قد يُطلق التنجيز على الحكم البالغ مرحلة الفعليّة ، وذلك في مقابل الحكم الإنشائي . وبلوغ الحكم مرحلة الفعليّة والتنجُّز يكون بتحقّق موضوعه وشرائطه التي انيط تحقّق الفعليّة للحكم بتحقّقها خارجاً .

وأمّا التعليق فيراد منه التوقيف والربط ، وهو أيضاً تارة يقع وصفاً للحكم واخرىٰ يكون وصفاً لمتعلَّق الحكم ، والاول يعبَّر عنه بالحكم التعليقي أو الحكم المشروط ، وهو ما يكون الحكم فيه منوطاً بشرط ، ويُعبَّر عن هذا الشرط بالمقدّمة الوجوبيّة .

وأمّا ما يكون وصفاً لمتعلَّق الحكم فهو المعبَّر عنه بالواجب المعلَّق ، وهو

ما يكون معه الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، أي منوطاً بوقت متأخّر عن زمان الفعليّة للوجوب ، ويمثل له بالصوم حيث يكون ثبوت الوجوب له من حين رؤية الهلال وأمّا زمان الواجب « الصوم » فهو من طلوع الفجر . وسيأتي ايضاح كلّ ذلك في مباحث أقسام الوجوب والواجب ان شاء الله تعالى .

تنزيل الأمارة منزلة القطع

ويراد من هذا العنوان الإشارة الى أحد المباني فيما هو المجعول في الأمارات . وحاصل المراد من هذا المبنىٰ هو :

انَّ أدلّة الحجيَّة للأمارات قد نزلت الأمارة منزلة العلم من حيث لزوم العمل بمؤداها ، فالتنزيل هنا بلحاظ الأثر التكويني للقطع وهو المنجزية والمعذريّة .

والمتحصّل انَّ الكيفيّة التي تمَّ بها جعل الحجيّة للأمارة عبارة عن التصرّف في عقد الوضع وهو العلم وذلك بواسطة التوسيع من دائرة العلم واعتبار الأمارة فرداً منه ادعاء على طريقة المجاز السكّاكي ، فهو نظير قوله عليه‌السلام « الفقّاع خمرة استصغرها الناس » ، إذ انَّ واقع الفقّاع مباين لواقع الخمرة إلّا انَّ الشارع نزّله منزلتها لغرض ترتيب الآثار الثابتة للخمرة على الفقاع .

وقد أورد على هذا المبنىٰ بأنَّ المنجزيّة والمعذرية من الآثار العقليّة للقطع ، وعندئذٍ لا يكون للشارع بما هو شارع التصرُّف في المنزَّل عليه ـ وهو القطع ـ وتوسيع دائرته لغرض تعدية آثاره العقليّة للمنزل وهي الأمارة .

وبتعبير آخر : انَّ الشارع بما هو شارع ليس له شأنيّة التصرُّف في الآثار التكوينيّة، إذ انَّها تابعة لاسبابها الواقعيّة، فهي غير قابلة للتصرُّف ، وهذا ما يُعبِّر عن انَّ المنجزيّة والمعذرية لو كانت ثابتة للأمارة ، فهي ثابتة بواسطة الاعتبار الشرعي ابتداء نتيجة مبررات نشأ عنها الإعتبار ، ومن هنا لو كان دليل الحجيَّة ظاهراً في التنزيل فلابدَّ من التصرُّف فيه بما يتناسب مع هذا المحذور .

تنزيل المؤدىٰ منزلة الواقع

ويراد من هذا العنوان الإشارة الى

أحَد المباني فيما هو المجعول في الامارات والاصول ، فقد ذهب البعض أو جرىٰ على لسانه انَّ أدلّة الحجيّة للأمارات والاصول تقتضي تنزيل مؤديات الأمارات والاصول منزلة الواقع ، بمعنىٰ انَّ الشارع قد نزَّل الحكم المفاد بواسطة الأمارة أو الاصل منزلة الواقع ، فكأنَّ قيام الأمارة يحقّق موضوعاً لنوشوء حكم واقعي مطابق لمفادها ، وكذلك الحال عند قيام الأصل .

مثلاً عندما يرد خبر مفاده حرمة أكل لحم الأرنب فإنَّ ورود الخبر ينقح موضوعاً لنشوء حكم واقعي مطابق لمؤدى الخبر وهو حرمة أكل لحم الأرنب ، وهكذا الكلام لو أجرينا أصالة الطهارة فيما هو مشكوك الطهارة ، فإنَّ جريان هذا الأصل يوجب تحقّق حكم واقعي هو طهارة المشكوك .

وقد أورد السيّد الخوئي ﷺ على هذا المبنىٰ بأنّه يستلزم التصويب . والمراد من التصويب هنا امّا التصويب المعتزلي والذي يعني تبدل الواقع عما هو عليه وانقلابه الى ما يتناسب مع مؤدىٰ الأمارة أو الأصل ، أو بمعنىٰ انخلاق واقع جديد بسبب قيام الأمارة أو الأصل ، والظاهر انَّ المعنىٰ الثاني هو الأنسب ، وذلك لإلتزام صاحب هذا المبنىٰ بانحفاظ الواقع .

والايراد الآخر انَّه لا شيء من أدلّة الحجيّة للأمارات تصلح لإثبات تنزيل مؤديات الأمارات منزلة الواقع .

تنقيح المناط

التنقيح هو التنقية والتهذيب والتمييز ، ويقال نقَّحت الشيء ، أي خلَّصته من الشوائب ، ونقَّحت الحنطة ، أي خلَّصت جيدها من رديئها .

والمناط اسم لموضع التعليق ، فيقال ناطه نوطاً ، أي علَّقه ، ونياط القربة عروتها ، وشجرة ذات أنواط أي ذات أغصان يمكن ان تُعلَّق عليها الثياب والسيوف بواسطة حمائلها .

ولهذا يطلق لفظ المناط ويراد منه العلة ، وذلك لإناطة الشارع الحكم بها ، وعليه يكون معنىٰ تنقيح المناط هو تمييز علة الحكم عن سائر الاوصاف والحيثيّات المذكورة في الخطاب ، ومع

تــميُّزها تكــون النــتيجة هــي امكــان الإستفادة من العلّة لإثبات نفس الحكم لمــوضوعات اخرىٰ غير المـوضوع المنصوص عليه في الخـطاب ، بـمعنىٰ امكان تعدية الحكـم مـن مـورد النـصّ الذي اكتنف بمجموعة مـن الاوصـاف والحــيثيّات الى مــوارد اخـرىٰ ليست واجدة لتلك الاوصـاف والحـيثيّات مـا عدىٰ العلّة المنقّحة .

ومن هنا قالوا انَّ تنقيح المناط يتقوّم بعمليتين يعالج بهما المـجتهد النـص ، العمليّة الاولىٰ هي الحذف ، أي حـذف الاوصاف والحيثيّات الغير دخـيلة فـي ثــبوت الحكـم لمـوضوعه ، والعـمليّة الثانية هي التعيين ، وهي تـعني السـعي للــوقوف عــلى عــلة ثـبوت الحكـم لموضوعه من نفس النص .

وعرِّف تنقيح المناط بتعريف آخر لا يبتعد كثيراً عن التـعريف الاول وهـو « إرجــاع الفــرع الى الأصـل » ويـحتمل معنيين ولعلّهما جميعاً مرادان :

الإحتمال الأول : أن يكــون المـراد من الإرجاع هو التعيين الذي ذكـر فـي التــعريف الاول ، والذي يـعني تـمييز العلّة ـ التي ترتَّب عليها ثـبوت الفـرع ـ عــن ســائر الأوصـاف المـذكورة فـي الخــطاب ، فــالإرجـاع يـعني تـحديد المرجـع الذي نشأ عـنه ثـبوت الحكـم لموضوعه المنصوص .

الإحــتمال الثــاني : انَّ المـراد مـن الإرجاع هو إرجـاع فـروع اخـرىٰ غـير مــنصوصة للــعلّة المــنصوصة فــي الخطاب ، بمعنى التـعرُّف عـلى حكـم فروع اخرىٰ بواسطة العلّة المـنصوصة في الخطاب .

وباتّضاح المراد مـن تـنقيح المـناط نقول : انَّ تنقيح المناط تارة يكون قطعياً واخرىٰ يكون ظنيّاً ، ولا إشكال في عدم جواز ترتيب الأثر الشرعي على تـنقيح المناط الظني ، وذلك لعدم قيام الدليـل القطعي على حجيّته ، فـيكون مشـمولاً لأدلة المـنع عـن العـمل بـالظنّ كـقوله تعالى ﴿ **انَّ الظنّ لا يـغني مـن الحـقّ شيئاً** ﴾[٦٦] . وأمّا تنقيح المناط القـطعي فهو حجّة لحجيّة القطع بلا إشكال ، نعم الإشكال في تـحديد صـغريات تـنقيح المناط القطعي .

ولكي يتّضح المراد من تنقيح المناط

أكثر نذكر هذا المثال :

لو ورد دليل بهذا اللسان « سألت الامام عليه السلام عن الدم يسقط في هذا العصير من الرمان فيقول الامام عليه السلام لا تشربه » فإنّ من المقطوع به انّ العلّة من ثبوت الحرمة لعصير الرمان هو سقوط الدم فيه ، واحتمال ان تكون الحرمة مسبّبة عن سقوط الدم بالإضافة الى كونه عصير رمان منفيٌ قطعاً ، كما انّ احتمال أن يكون لشخص العصير المسئول عنه خصوصيّة اقتضت ثبوت الحرمة منفي أيضاً ، كما انّ احتمال انّ لاتّخاذ ماء الرمّان من العصر خصوصيّة منفي كذلك ، وبهذا يتنقح انّ لا علّة لثبوت الحرمة سوى سقوط الدم في العصير .

ومن هنا يمكن الإستفادة من العلّة المنقّحة لإثبات الحرمة لفرد آخر من عصير الرمان ، وذلك لانتفاء الإحتمال الثاني ، كما يمكن الإستفادة من العلّة لإثبات الحرمة لمطلق ما يعتصر من الاجسام حين سقوط الدم فيه ، وذلك لانتفاء الإحتمال الاول ، كما يمكن تعدية الحرمة لمطلق الماء المضاف حتى وان كانت الإضافة بسبب الإمتزاج لا الاعتصار ، وذلك لانتفاء الإحتمال الثالث .

وتلاحظون انّنا مارسنا هنا عمليتين ، الاولىٰ هي التعيين ، حيث عينّا بعد ملاحظة الدليل العلّة الموجبة لثبوت الحكم لموضوعه ،والعمليّة الثانية هي الحذف ، أي حذف الاوصاف والحيثيّات المكتنفة بموضوع الحكم المذكور في الخطاب ، فحذفنا خصوصيّة الفرد المسئول عنه ، كما حذفنا خصوصيّة الرمان ، وحذفنا أيضاً خصوصيّة الإعتصار ، وليكن هذا من تنقيح المناط القطعي .

وأمّا تنقيح المناط الظنّي فهو ان نقول : انَّ العلة من ثبوت الحرمة لعصير الرمان هو سقوط النجاسة ، فنلغي خصوصيّة الدم ونفترض العلّة هي مطلق النجاسة ، كما نلغي خصوصيّة العصير ونجعل الموضوع مطلق السائل الشامل للماء المطلق .

وليكن هذا من تنقيح المناط الظنّي ، والذي قلنا بعدم حجيّته .

التواتر

يُعرّف التواتر عادة باخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كما يمتنع اتّفاق خطئهم واشتباههم.

وهذا التعريف ـ كما أفاد السيّد الصدر ﷺ يستبطن قياساً منطقياً مكوناً من صغرىٰ وكبرىٰ، أما الصغرىٰ فهي تكثُّر عدد المخبرين للخبر، وأمّا الكبرىٰ فهي انَّ هذه الكثرة من المخبرين يمتنع تواطؤهم على الكذب واتفاق اشتباههم.

وهذه الكبرىٰ قضيّة عقليّة أوليَّة، ومن هنا اعتبروا المتواترات من القضايا الضروريّة الست، والتي تؤدي الى قطعية النتيجة المستفادة عن القياس المشتمل على احدىٰ هذه القضايا الست، واذا كان هناك خلل فهو من الصغرىٰ، إذ وقع الخلاف فيما هي حدود الكثرة التي تقع صغرى لكبرى امتناع التواطئ على الكذب.

فقطعية الخبر المتواتر إذن ناشئ عن يقينيّة الكبرى التي يتألّف منها القياس المنطقي وعن تكثر عدد المخبرين، فهو إذن عين الوسيلة التي يتوسّل بها المناطقة لإثبات يقينيّة القضايا التجريبيّة، وهي أيضاً من القضايا العقليّة الاوليّة الست من قضايا البرهان، حيث يعتمد المناطقة لإثبات يقينيّة القضايا التجريبيّة على تأليف قياس منطقي صغراه اقتران حادثة باخرىٰ في حالات متعدّدة وكثيرة، وكبراه هي انَّ الصدفة لا تكون أكثريّة ودائميّة، إذ انَّ اتِّفاق الإقتران بين الحادثتين قد يكون صدفة في المرّة الاولىٰ والثانية إلّا انَّه الصدفة لا تتثنىٰ ولا تتكرّر الى حد الكثرة، ومن هنا يكون الإقتران الدائمي أو الأكثري بين الحادثتين يعبِّر عن علاقة العليّة والمعلوليّة بين الحادثتين أو علاقة التلازم.

ولو لاحظتم لوجدتم انَّ الكبرىٰ التي تعتمدها القضايا المتواترة في الوصول للنتيجة القطعيّة هي عينها التي تعتمدها القضايا التجريبيّة في الوصول الى النتيجة القطعيّة، وذلك لأنّ افتراض كذب المخبر لمصلحة شخصيّة دعته لذلك أو اشتباهه لظرف خاص قد يتفق إلّا انَّ هذا الإتفاق لا يكون أكثرياً، لأنَّ

معناه ان تقترن مصلحة المخبر الاول مع مصلحة المخبر الثاني وهكذا الثالث والرابع صدفه، بحيث تكون تلك المصالح الشخصيّة مجتمعة صدفة على نقل خبر ذي مضمون واحد بالرغم من تفاوت الظروف والمشارب والأحوال، وبهذا تثبت قطعية القضايا التجريبيّة والمتواترة.

هذا حاصل ما قرَّب به المناطقة ـ أمثال ابن سنيا ـ كيفيّة إثبات قطعيّة القضايا المتواترة والتجريبيّة إلّا انَّ السيد الصدر ﷺ لم يرتضِ هذه الطريقة، وتبنّىٰ وسيلة اخرىٰ لإثبات قطعيّة القضايا المتواترة وعبَّر عنها باليقين الموضوعي الإستقرائي الناتج عن حساب الإحتمالات، والذي هو عبارة عن تراكم القرائن الإحتماليّة لدرجة ينشأ عن هذا التراكم اليقين الإستقرائي، والذي هو في مقابل اليقين الرياضي، إذ لا يبقىٰ مع اليقين الرياضي احتمال منافاة الواقع مهما كان هذا الإحتمال ضئيلاً بخلاف اليقين الإستقرائي فإنّه لا يتمكن من إلغاء احتمال المنافاة للواقع، نعم هو يتمكن من تحجيمه وايصاله الى مستوىً لا يحتفظ معه العقل البشري، وهذا هو مبرِّر اطلاق اليقين على ما ينتج من حساب الإحتمالات.

وحاصل ما أفاده السيد الصدر ﷺ في ذلك:

انَّ مسار الوصول للنتيجة القطعيّة في القضايا المتواترة ينشأ عن تراكم الإحتمالات الحاصلة من كلٍّ خبر، إذ انَّ كل خبر فهو يحتمل المطابقة للواقع كما يحتمل المنافاة مع الواقع بسبب انَّ اخبار المخبر قد يكون بدافع الكذب لمصلحة شخصيّة دعته لذلك أو بسبب الإشتباه إلّا انَّ احتمال الكذب والإشتباه يبدأ في التضاؤل كلّما تعدّد المخبرون للخبر، ومعه ترتفع نسبة احتمال الصدق والمطابقة، إذ انَّ العلاقة بين الإحتمالين المتعاكسين طرديّة، فكلّما تضاءل احتمال الكذب والإشتباه كلّما تصاعد احتمال الصدق والمطابقة، وهذا هو معنىٰ تراكم القرائن الإحتماليّة للصدق والمطابقة.

فتضاؤل احتمال الكذب والإشتباه ينشأ عن ضرب القيم الاحتماليّة

للكذب والإشتباه في بعضها ، فلو كان احتمال الكذب والإشتباه في الخبر الاول هو ٥٠٪ واحتمال الكذب والإشتباه في الخبر الثاني ـ المتّحد مضموناً مع الخبر الاول ـ هو ٥٠٪ أيضاً لكان قيمة الإحتمال في الخبر الاول تساوي الكسر $\frac{١}{٢}$ وكذلك الخبر الثاني فإنَّ قيمة احتماله تساوي الكسر $\frac{١}{٢}$ ، فلو ضربنا قيمة كلٍّ من الإحتمالين في الآخر لوجدنا انَّ مستوىٰ الإحتمال للكذب والإشتباه يتضاءل هكذا $\frac{١}{٢} \times \frac{١}{٢} = \frac{١}{٤}$ فإنَّ نسبة الكسر $\frac{١}{٤}$ الى الواحد أقلّ كما هو واضح من نسبة الكسر $\frac{١}{٢}$ الى الواحد ، وهكذا ينخفض احتمال عدم المطابقة ويرتفع معه مستوىٰ احتمال مطابقة الخبر للواقع ، إذ انَّ العلاقة بين الإحتمالين ـ كما قلنا ـ طرديّة .

ولو تعدّد الخبر ذو المضمون الواحد الى أكثر من الإثنين فإنَّ القيم الإحتماليّة الناشئة عن الإخبارات المتعدّدة تضرب في بعضها ، وسنجد انَّ مستوى الإحتمال لعدم المطابقة يتضاءل أكثر كلما كان العدد أكبر ، فإذا بلغ العدد حداً يكون احتمال عدم المطابقة ضئيلاً جداً بحيث لا يحتفظ العقل بهذا المستوىٰ من الإحتمال لعدم المطابقة فعندئذٍ يكون الخبر قد بلغ حدَّ التواتر .

والذي يعبِّر عن انَّ يقينيّة الخبر المتواتر تنشأ عن تراكم القيم الإحتماليّة ما نجده من تفاوت الحالات في الأخبار المتواترة ، بمعنىٰ انَّه لا ضابط في الخبر المتواتر من جهة عدد المخبرين ، فقد يحصل اليقين من عدد قليل من المخبرين ، وقد لا يحصل من عدد أكبر ، وما ذلك إلّا لأنَّ القيمة الإحتماليّة للصدق والمطابقة في الحالة الاولىٰ كبيرة بخلاف في الحالة الثانية ، إذ انَّه عندما تكون القيم الإحتماليّة لكلّ خبر كبيرة فإنَّ حصول اليقين من تراكم الإحتمالات أسرع منه عندما تكون القيمة الاحتماليّة لكلّ خبر ضعيفة .

وبتعبير آخر : عندما تكون القيم الإحتماليّة لعدم المطابقة لكلّ خبر ضئيلة فإنَّ الوصول الىٰ اليقين الاستقرائي سريعة بخلافه عندما تكون القيم الإحتماليّة لعدم المطابقة لكلّ خبر كبيرة فإنَّ الوصول الى اليقين يكون

أبطأ ، ولهذا نحتاج الى عدد أكبر من المخبرين .

فلو كانت قيمة الإحتمال لعدم المطابقة في كلّ خبر من الأخبار الثلاثة مثلاً هي قيمة الكسر $\frac{١}{١٠٠}$ فإنَّ ضرب كلّ قيمة من هذه القيم الثلاثة في بعضها ينتج ضئالة الإحتمال الى حدٍّ لا يعتدُّ العقلاء بمثل هذا المستوىٰ من الإحتمال ، وهذا بخلاف مالو كانت قيمة الإحتمال هي الكسر $\frac{١}{٢}$ فإنَّ ضربها في مثلها ثلاث مرات يساوي الكسر $\frac{١}{٨}$ ، ومن الواضح انَّ مستوىٰ الإحتمال الناتج عن الكسر $\frac{١}{٨}$ مما يعتني العقلاء بمثله ، فلذلك نحتاج في تكوين التواتر الى عدد أكبر من المخبرين .

والتفاوت في القيم الإحتماليّة من حيث الضعف والقوة يخضع لمجموعة من المبرِّرات تتصل تارة بحالة كلّ مخبر ، فقد يكون المخبر ثقة وقد لا يكون كذلك ، وقد يكون ضبطاً وقد لا يكون كذلک . وتتّصل تارة اخرىٰ بمضمون الخبر ، فقد يكون غريباً وقد يكون مألوفاً . ويتّصل كذلك بالصياغة اللفظيّة للخبر ، فقد تكون الإخبارات متّحدة لفظاً وقد تتفاوت الألفاظ مع اتّحاد المضمون وقد تكون المضامين متفاوتة إلّا انّها متّحدة من حيث اشتمالها على خصوصيّة مشتركة .

فلو كان المخبر ثقة ضبطاً وكان مضمون الخبر مألوفاً ومتوقعاً وكان منافياً لمذهب المخبر وكانت صياغته متحدة لفظاً مع خبر المخبر الآخر فإنَّ القيمة الإحتماليّة لعدم المطابقة تكون ضعيفة ، فيكون العدد الذي يحتاجه لتكوين التواتر أقل ، ويكون الوصول الى مرحلة اليقين معه أسرع .

والمتحصل ممّا ذكرناه انَّ تفاوت القيم الإحتماليّة التي ينشأ عنها التفاوت في مقدار الكثرة التي نحتاجها لتكوين التواتر ناتج عن عوامل نوعيّة تتّصل تارة بالمخبر واخرىٰ بمضمون الخبر وثالثة بصياغته .

هذا حاصل ما أفاده السيد الصدر ﷺ ، وقد أجملناه خشية الإطالة على القارئ الكريم .

التواتر الإجمالي

وقد ذكر للتواتر الإجمالي معانٍ

ثلاثة :

المعنىٰ الاول : هو اشتراك الإخبارات الكثيرة في المدلول التضمني أو الإلتزامي دون المدلول المطابقي ، وهذا التعريف هو عينه التعريف الثاني للتواتر المعنوي .

المعنىٰ الثاني : هو ان تتصدّىٰ مجموعة كبيرة من الإخبارات لبيان موضوع واحد إلّا انّها تتفاوت من حيث السعة والضيق ، فيكون القدر المتيقّن من مجموع الإخبارات متواتراً اجمالاً .

ومثاله : الإخبارات الكثيرة المتصدّية لبيان موضوع الحجيَّة لخبر الواحد ، فإنَّ مفاد بعضها حجيّة خبر العدل الامامي ، ومفاد البعض الآخر انَّ موضوع الحجيَّة هو خبر الثقة ، كما انَّ مفاد بعض الأخبار هو حجيّة الخبر الموثوق ، وبملاحظة مجموع هذه الأخبار يحصل القطع بصدور بعضها اجمالاً دون القدرة على الجزم بما هو الصادر منها من غير الصادر ، إلّا انَّ لهذه الاخبار قدراً متيقناً يمكن الجزم بثبوته ، وهذا القدر المتيقّن هو حجيّة خبر العدل الموثوق .

المعنى الثالث : هو عبارة عن اقتطاع مجموعة كبيرة من الإخبارات بشكل عشوائي بحيث لا يكون لهذه الإخبارات مصبٌ واحد تحكي عنه أو قدر متيقّن تتفق عليه ، وحينئذٍ لا يكون للمضعف الكيفي وجود ظاهر ، وان كان يمكن اْلتماس جهة مشتركة من بين هذه الإخبارات بنحو الدقّة ، كأن تكون جميع هذه الإخبارات متصدّية لأحكام الفروع أو تكون الجهة المشتركة هو جامع الخبرية .

وكيف كان فالوثوق بصدور بعضها غير المعين ينشأ عن المضعف الكمي فحسب ، وذلك بواسطة ضرب القيم الاحتماليّة لعدم الصدور ـ لكلّ خبر ـ في بعضها فإنَّ ذلك سينتج تضاؤل القيم الإحتماليّة الى حدٍّ يحصل معه الإطمئنان بصدور بعضها غير المعين .

وهذا التعريف للتواتر الإجمالي ذكره السيد الصدر ﷺ في دورته التي حضرها السيد الحائري ، وقد ذكر انَّ السيّد الصدر ﷺ قد عدل عن ذلك وقال بعدم كفاية المضعف الكمي في تحقّق التواتر .

وعلّق السيّد الحائري « حفظه الله » على التواتر الإجمالي بالمعنىٰ الأخير بأنَّه غريب لا يقول به الاصحاب ، إذ لابدَّ لحصول التواتر في الخبر ان يكون لمجموع الاخبارات مصبّ واحد ثم نقل وجه العدول وحاصله :

انَّه لو لم يكن للإخبارات المقتطعة عشوائياً مصب واحد فإنَّه حينئذٍ لن يكون سوىٰ المضعف الكمي ، وهو وان كان يوجب ضئالة احتمال عدم المطابقة لبعضها غير المعيّن بواسطة ضرب القيم الإحتماليّة لكلّ في خبر في بعضها إلّا انَّ ذلك لا يُنتج زوال الإحتمال من النفس ، إذ انَّ هذه الإخبارات الكثيرة المقتطعة عشوائياً معارضة دائماً بمقدارها من الإخبارات التي يعلم اجمالاً بكذبها .

وبتعبير آخر : اننا نعلم اجمالاً بكذب مائة من الأخبار الواصلة لنا ، فلو كانت الاخبار المقتطعة عشوائياً بمقدار مائة فإنَّ من المحتمل ان تكون المائة المعلوم كذبها اجمالاً هي التي اقتطعناها من الأخبار ولا موجب لنفي هذا الإحتمال ، إذ انَّ كلّ مائة من الأخبار يحتمل أن تكون هي منطبق المعلوم بالإجمال .

ودعوىٰ انَّ هذه المائة المقتطعة ليست هي منطبق المعلوم بالإجمال بلا مبرِّر بعد ان كانت طرفاً للعلم الإجمالي ، نعم لو كان لهذه الأخبار مصبّ واحد لكان في البين مضعف كيفي يمكن ان يعالج به محذور الترجيح بلا مرجِّح ، بمعنىٰ انَّ المضعف الكيفي يوجب الإطمئنان أو القطع بخروج المائة عن أطراف العلم الإجمالي .

التواتر اللفظي

وهو ان تتحد الإخبارات ـ المتكثرة ـ لفظاً ، كما في حديث الثقلين ، وحصول التواتر من هذا النحو من الإخبارات يكون أسرع ، وذلك لاشتماله ـ بالاضافة الى المضعِّف الكمي وهو كثرة عدد المخبرين للخبر ، على المضعِّف الكيفي ، إذ انَّ احتمال اتفاق أن تكون مصلحة كلّ واحد من المخبرين منوطة بالتحفظ على لفظ واحد بعيد جداً .

وعرَّف السيد الصدر ﷺ التواتر اللفظي بتعريف أوسع من التعريف

المذكور واعتبر ماذكرناه أكمل مراتب التواتر اللفظي . وأفاد انَّ التواتر اللفظي هو ما تكون معه الإخبارات متّحدة من حيث المدلول المطابقي .

وهنا مراتب للتواتر اللفظي بهذا المعنىٰ ، إذ قد تشترك تمام الإخبارات في التفاصيل ، وعندها يكون المضعف الكيفي أشدّ منه عندما لا تكون التفاصيل مذكورة في تمام الاخبارات ، ومنشأ الأشدِّية واضحة ، إذ كلما كانت التفاصيل متّحدة في تمام الاخبارات أو متقاربة فإنَّ القيمة الإحتماليّة لعدم المطابقة تكون أضعف بسبب استبعاد اتِّفاق اقتضاء المصالح الشخصيّة لكلّ مخبر للتحفّظ على تفاصيل الخبر .

التواتر المعنوي

ويراد منه اتّحاد الإخبارات ـ المتكثرة ـ في المضمون دون الإلفاظ ، وبناء على هذا التعريف يكون التواتر المعنوي أحد مراتب التواتر اللفظي بحسب تعريف السيّد الصدر ﷺ في الحلقة الثالثة ، حيث عرَّف التواتر اللفظي باتّحاد الإخبارات في المدلول المطابقي بقطع النظر عن الإتّحاد اللفظي ، واعتبر الاتحاد اللفظي بين الاخبارات المتكثرة أكمل مراتب التواتر اللفظي .

وهناك تعريف آخر للتواتر المعنوي ذكره السيد الصدر ﷺ وذكره بعض آخر من الأعلام ، وهو اتحاد الاخبارات ـ المتكثّرة ـ في المدلول التضمني أو الالتزامي دون أن يكون بينها اتحاد في المدلول المطابقي .

ويمكن التمثيل لذلك بالإخبارات الكثيرة التي تحدثت عن بطولات الإمام علي عليه السلام ، فإنّها مختلفة المضامين ، وكلّ واحد منها يحكي موقفاً بطولياً مغايراً لما يحكيه الخبر الآخر إلّا انَّها تشترك جميعاً في مدلول تضمني أو التزامي واحد وهو شجاعة علي ابن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه .

توقف الوضع علىٰ تصوُّر المعنى واللفظ

من الواضح انَّه لا يتأتىٰ الحكم على شيء إلّا بعد تصوُّره ، إذ انَّ إثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في عالمه ،

ولما كان وعاء الحكم هو الذهن فحينئذ لابدَّ من تصوُّر موضوعه في رتبة سابقة عن جعل الحكم عليه .

وباتضاح هذه المقدمة نقول : انَّ الوضع عبارة عن جعل لفظ دالاً على معنى ، فالوضع بهذا حكم على المعنى كما هو حكم على اللفظ ، أي انَّ المعنى واللفظ كلّ منهما يمثل جزء موضوع لقضيّة يكون المحمول فيها هو الوضع ، فكأنّما الواضع يشكل قضيّة هذه صورتها « اللفظ والمعنى يدلُّ الاول منهما على الثاني » ، فاللفظ والمعنىٰ يمثلان موضوع القضيّة و « يدلُّ الاول منهما على الثاني » هو محمول القضيّة وهو عينه الوضع كما هو واضح .

فإذا كان الوضع هو الحكم على اللفظ والمعنىٰ فهذا يقتضي ان يتصوّر الواضع اللفظ والمعنىٰ في رتبة سابقة على جعل الحكم أي جعل الوضع ، وذلك لاستحالة جعل الاحكام قبل تقرُّر موضوعاتها .

وبهذا البيان اتّضح المراد من توقّف الوضع على تصوُّر المعنىٰ واللفظ ، وبعد ذلك نقول انَّ تصوُّر المعنى الذي يتوقّف عليه الوضع على نحوين :

النحو الاول : ان نتصور المعنى ـ الذي نريد جعل اللفظ دالاً عليه ـ بنفسه ، بحيث نستحضره في ذهننا كاملاً ومن تمام حيثياته وبماله من سعة أو ضيق ، وذلك مثل ان نستحضر ونتصوَّر معنىٰ « زيد » بماله من مشخصات ثمّ نضع اللفظ بإزاء هذا المعنىٰ المتشخّص والمحدد ، وكذلك مثل ان نتصور معنى « الإنسان » ـ بماله من حيثيات تميِّزه عن سائر المعاني ، وبماله من سعة بحيث يقبل الصدق على أفراده ـ ثمّ نضع اللفظ بإزاء هذا المعنىٰ المحدَّد .

النحو الثاني : ان نستحضر ونتصوّر المعنىٰ ولكن ليس بنفسه وانَّما بعنوانه المنطبق عليه ، فيكون هذا العنوان مشيراً ومنوهاً بالمعنىٰ الذي يُراد جعل اللفظ دالاً عليه ، وذلك مثل ان نتصور معنىٰ زيد ولكن ليس بنفسه وبمشخصاته الخاصةِ به وانّما بعنوان هذا العنوان صالح لأن ينطبق عليه ، وهو مثلاً عنوان الإنسان أو الرجل ، فهنا نكون قد تصوّرنا معنىٰ زيد بعنوان كلي صالح للإنطباق عليه .

ومع اتّضاح هذين النحوين من تصوُّر المعنىٰ نكون قد توفرنا على الشرط المصحّح للوضع ، إذ قلنا انَّ الوضع لا يمكن إلّا بعد تصوّر الموضوع ، والمعنىٰ أحد جزئي الموضوع كما اتّضح ممّا تقدم .

ثمّ انَّ الوضع بلحاظ المعنىٰ المتصوّر منقسم الى ثلاثة أقسام وهي الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والوضع الخاص والموضوع له العام ، وهذا ما سيأتي ايضاحه تحت عنوانه .

وأمّا الوضع بلحاظ تصوّر اللفظ فهو منقسم الى قسمين :

الاول يُعبَّر عنه بالوضع الشخصي ، والثاني يعبَّر عنه بالوضع النوعي وايضاحهما تحت عنوانيهما .

حَرْفُ ٱلثَّاءِ

حرف الثاء

أصالة الثبات

وهي من الاصول العقلائية المقتضية للبناء على ثبات المعنىٰ اللغوي المتبادر في زمن الشك ، بمعنىٰ انّه لو كان المتبادر من لفظٍ معنىً معين إلّا انّه وقع الشك في انَّ هذا المعنىٰ هل هو المتبادر من اللفظ في زمن النصّ أو انَّ المتبادر منه معنىً آخر إلّا انّه وبتمادي الزمن هُجر المعنىٰ الاول الموضوع له اللفظ وصار المعنىٰ الثاني المتبادر فعلاً هو المعنىٰ المنسبق عند اطلاق اللفظ .

وهنا يأتي دور الاصل العقلائي ـ المعبَّر عنه بأصالة الثبات في اللغة ـ لإثبات انَّ المعنىٰ المنسبق فعلاً من اللفظ هو المعنىٰ المتبادر في عصر النص ، ولعلّ المنشأ لهذا الأصل العقلائي هو غلبة بقاء اللغة على ماهي عليه حين نشأتها ، وانَّ المداليل اللغوية هي آخر ما يمكن ان يطرأ عليه التغيير بسبب تمادي العصور .

ويعبَّر عن أصالة الثبات في اللغة بالإستصحاب القهقرائي ، إذ انّه على خلاف طبع الاستصحاب من حيث انَّ المعهود من الإستصحاب هو تأخر زمان الشك عن زمان اليقين والمقام ليس كذلك ، إذ يكون اليقين معه فعلياً والشك يكون في حدوث المتيقّن في الزمان المتقدّم ، ولذلك أفاد جمع من الأعلام بأنّ الأدلّة قاصرة عن اثبات الحجيّة للإستصحاب القهقرائي في غير اللغة ، وانَّ ثبوت الحجيَّة له في خصوص اللغة مستفاد من السيرة العقلائيّة المقتضية لثبات اللغة .

وقد ذكرنا ما يتّصل بهذا البحث تحت عنوان « التبادر » وعنوان « الإستصحاب القهقرائي » فراجع .

حَرْفُ ٱلجِيم

« حرف الجيم »

نظريّة الجبر

وهي النظريّة المنسوبة للاشاعرة ، وحاصلها :

هو نفي قانون العلّية والمعلولية بين الممكنات ، وانّه لا شيء في عالم الممكنات إلّا وهو معلول مباشرة لله جلّ وعلا ، فليس ثمّة ممكن من الممكنات له تأثير استقلالي او تبعي على ممكنٍ آخر ، فلا النار علة للإحراق ولا الشمس سبب للإنارة كما انّ البرودة ليست أثراً للثلج ولا الحلاوة أثر من آثار العسل .

وكلّ ما نشاهده من تلازم خارجي بين النار والإحراق والشمس والإنارة نشأ عن انّه قد جرت عادة الله جلّ وعلا ان يُفيض النور مثلاً عندما يوجد الشمس وان يخلق الحلاوة عندما يخلق العسل ، وإلّا فليس بين الشمس والنور علاقة علّية ومعلولية وهكذا الكلام في سائر الممكنات التي توهّم انّ بينها علاقة علّية ومعلولية .

هذا وقد ترقىٰ بعضهم وادعىٰ ان حصول العلم بالنتيجة من القياس ليس ناشئاً واقعاً عن مقدمتي القياس بل لأنّ عادة الله جلّ وعلا قد جرت على إحداث العلم بالنتيجة بعد تأليف القياس وإلّا فلا علاقة بين النتيجة وبين مقدمتي القياس ، فكما انّ قضيّة « الكلّ أعظم من الجزء » لا تنتج « زوجية الاربعة » فكذلك قضيتا « العالم متغيّر » « وكلّ متغيّر حادث » لا ينتجان « ان العالم حادث » .

ومن هذه النظريّة نشأ القول بالجبر وانّ الأفعال الصادرة عن الإنسان معلولة مباشرة لله جلّ وعلا وليس للإنسان أيّ

نحو من أنحاء الدخل في حدوثها ، فكلامه وصلاته وظلمه وعدله وكذبه وصدقه وايمانه وكفره كلها أفعال معلولة لله جلّ وعلا أولاً وآخراً ومباشرة واستقلالاً .

هذا هو حاصل المراد من نظريّة الجبر ، وهي منافية للبراهين العقليّة ومباينة للأدلة الشرعية القطعيّة ، وبيان ذلك خارج عن المقصود إلّا انّه قد أوضحنا ماهو المذهب الحقّ في هذه المسألة تحت عنوان « الأمر بين الأمرين » .

الجزء

الجزء من المفاهيم النسبيّة الإضافيّة والتي ينتزعها الذهن بواسطة ملاحظة شيء بالإضافة الى شيء آخر ، كملاحظة السورة بالإضافة الى الصلاة ، فإنَّ العقل ينتزع من ذلك جزئية السورة للصلاة .

وكون الجزء من المفاهيم الإنتزاعيّة لا يعني انَّ معنونه ممّا ليس له ما بإزاء في الخارج بل انَّ هذا المعنون تارة يلحظ بنفسه فيأخذ عنوانه الذي هو عليه واقعاً وفي نفس الأمر ، واخرىٰ يُلحظ بالإضافة الى شيء آخر وحينئذٍ ينتزع العقل له عنواناً بواسطة هذا اللحاظ الإضافي إذا صحّ التعبير .

الجزء الخارجي

وهو الذي اذا انضمّ اليه غيره خارجاً تشكل عن مجموعهما مركب واحد ويكون انفصاله عنه موجباً لنقص المركب أو انعدامه أو تبدل صورته الى صورة مركب آخر ، ومن هنا كان الجزء مقوم لحقيقة المركب ، بمعنىٰ استحالة ان يحتفظ المركّب بواقعه ـ الذي هو عليه مع الجزء ـ حينما لا يكون الجزء موجوداً مع سائر أجزاء المركب .

ومن هنا وقع الكلام في الأجزاء المستحبّة في المركب ، وهل هي جزء حقيقي للمركب أو لا ؟ .

فالنافون لجزئية الجزء الإستحبابي يتمسّكون بدعوىٰ انّ جزئية الجزء لمركّب منوطة بتقوُّم المركب بذلك الجزء ، وهذه الضابطة غير منطبقة على الجزء الإستحبابي باعتبار انَّ المركب لا يتقوّم به ، وافتراض تقوّمه به خلْف

افـتراض اسـتحبابه ، إذ انَّ اسـتحباب الجزء يعني عدم تأثر المركب بانعدامه ، وقد قلنا انَّ انعدام الجزء يعني نقص أو انعدام أو تبدُّل صورة المركب ، وهذا ما يُعبِّر عن انَّ المستحبّ ليس أكـثر مـن فعلٍ ظرفُ مطلوبيته هو المركب .

الجزء الذهني التحليلي

وهو الذي تكون دخالته في المركب بنحو الشرطيّة ، بمعنىٰ ان يكون خارجاً عن ذات المركّب إلّا انَّ المركّب يكـون متقيّداً به . ومن الواضح انَّ التقيُّد ليس له ما بإزاء في الخارج بل انَّ موطنه الذهن ، فذات المركب خارجاً لا يختلف الحال فيه بين تقيُّده بالشرط وعدم تقيُّده بـه ، بمعنىٰ انَّ ذات المركّب المتقيّد بالشرط ليس فيه شيء زائد يمكن ان يشـار اليـه خارجاً إلّا انَّه فـي صـقع الذهـن مـباين لذات المركب الفاقد للتقيُّد بالشرط .

وهذاهو مـنشأ التـعبير عـنه بـالجزء الذهـني ، فـالفرق بـين الجـزء الذهـني والجزء الخارجي انَّ الجـزء الخـارجـي يمكن أن يشار اليـه ، فـيقال هـذا جـزء المـركب ، وأمـا الجـزء الذهـني فـليس كذلك بل انَّ جزئيته الذهنيّة ناشئة عـن تحليل العقل للمركب وانَّه مـركّب مـن ذات المركب والتقيُّد بـالشرط ، ولهـذا قالوا انَّ الأمر عندما يجعل على المركب فإنَّه يـنحل عـلى أجـزائـه الخـارجـيّة ، بمعنىٰ انَّ الأمر بالمركب أمر بأجزائه ، إلّا انَّه لا ينبسط على شرائطه وقيوده بل انَّها خارجة عن المأمور بـه ، والداخـل فـي المأمور به انَّما هو التقيُّد بها ، بمعنىٰ انَّ المأمور به انَّما هو الحصّة المتقيّدة بهذه القيود ، فالقيود خارجة والتقيُّد بها داخل في المأمور به .

فـالطهارة مـثلاً وكـذلك السـاتر والإستقبال ليست داخلة في المأمور به وهي الصلاة ، المتقيّدة بالطهارة .

وبهذا يـتّضح انَّ مـنشأ التـعبير عـن الجزء الذهني بالقيد هو انَّه يوجب تقيُّد المأمور بـه ، وذلك فـي مـقابل اطـلاقه وإرساله ، وعـلى هـذا الأسـاس يكـون الجزء الذهني شـاملاً للـقيد الوجـودي مثل الطهارة وللقيد العدمي المعبَّر عـنه بالمانع مثل الغـصبيّة ، إذ انَّ كـلّا مـنهما يوجب تقيُّد المأمور به ، فالاول يوجب تـقيُّد الصـلاة مـثلاً بـالطهارة ، والثـاني

يوجب تقيُّد الصلاة بعدم الغصب .

الجزء الصوري

قد أوضحنا المراد منه تحت عنوان « القاطع والمانع » .

أصالة الجِد

وهي من الاصول اللفظيّة العقلائية المقتضية للبناء على جدِّيّة ما أخطره المتكلّم . وقد أوضحنا المراد من هذا الأصل وما هو منشأ حجيَّته في بحث « أصالة الجهة » .

الجعل البسيط

والمراد من الجعل البسيط هو جعل الشيء ، أي ايجاده بمفاد كان التامة .

ويعرف الجعل البسيط بواسطة ان فعل « جَعَلَ » لا يتعدَّىٰ في مورده إلّا لمفعول واحد ، كأن تقول « جعل الله الانسان » أي أوجده .

ثمّ انَّ الجعل البسيط يختصّ بايجاد أو بافاضة الذات والذاتيات ، فايجاد الإنسان أو ايجاد الحيوانيّة أو الناطقيّة للإنسان يكون من الجعل البسيط ، وذلك لأن جعل الإنسان من جعل الشيء ، لا من جعل شيء شيئاً أو من جعل شيء لشيء ، فإنَّ من غير المعقول ان تنفك الإنسانيّة عن الإنسان حتى يصحّ جعل الإنسانيّة له ، فجعل الإنسانيّة للإنسان يكون من جعل الشيء لنفسه ، وهو مستحيل ، نعم إذا كان جعل الإنسانيّة للإنسان بمعنى جعل الإنسان أي ايجاده فهذا صحيح ، وعنده يكون جعلاً بسيطاً .

وهكذا الكلام في جعل مقوِّم الإنسانيّة للإنسان كجعل الحيوانيّة أو الناطقيّة له فإنَّه لا يكون إلّا بنحو الجعل البسيط وإلّا لزم جعل الشيء لنفسه ، إذ انَّه حينما لا تكون الناطقيّة مجعولة فهذا معناه عدم جعل الإنسان ، ولذلك لا يكون جعل الناطقيّة للإنسان من جعل شيء لشيء بل هو من جعل الشيء .

وهنا معنىً ثان للجعل البسيط يذكره الفلاسفة كصاحب المنظومة ﵀ ، ويقول الشيخ المطهري ﵀ انَّ أول من نقَّحه هو المير الداماد ﵀ وهو ان الجعل البسيط هو جعل الوجود النفسي ، وذلك في مقابل الجعل المركّب فهو بمعنى جعل

الوجود الرابط ، ولمَّا لم يكن هذا المعنىٰ هو المراد من كلمات الاصوليين فإننا لن نتعرض لبيانه .

الجعل التأليفي « المركب »

والمراد منه جعل الشيء شيئاً آخر أو جعل شيء لشيء بمفاد كان الناقصة ، فالمعلول عندما يكون موجوداً وتأتي العلّة لتجعل له وجوداً زائداً على أصل وجوده يكون هذا النحو من الجعل جعلاً مركباً ، كما في جعل التراب طيناً ، فإنَّ الجاعل قد أفاض على التراب وجوداً زائداً على أصل وجوده وهي صفة الطينية والتي كان التراب فاقداً لها قبل الجعل .

ويُعرف الجعل المركب بواسطة ملاحظة فعل « جَعَلَ » فإن كان متعدياً لمفعولين فهو من الجعل المركّب .

ثمّ انَّ هذا النحو من الجعل يختص بالصفات والأعراض الأعم من اللازمة والمفارقة . ومرادنا من الجعل هنا هو خصوص الجعل التكويني الحقيقي وإلّا فالجعل الاعتباري كالجعولات الشرعيّة لا يتعقّل معها جعل اللوازم الذاتيّة .

ولهذا قالوا بأن جعل الحجيّة واعتبارها للقطع غير ممكن لا بنحو الجعل البسيط كما هو واضح ولا بنحو الجعل المركّب ، وذلك لأنّه الحجيّة لازم ذاتي للقطع ، فجعل الحجيّة له من تحصيل الحاصل .

الجعل الشرعي

والمراد منه تمام الأحكام المجعولة على موضوعاتها المقدرة الوجود .

وبيان ذلك : انَّ الحكم قبل أن يصل لمرتبة الجعل يمرُّ بمراحل يُعبَّر عنها بعلل الحكم أو قل بمبادئ الحكم والتي هي الملاك والإرادة كما سنوضح ذلك في محلّه ، فحينما يتوفر فعل من الأفعال على مصلحة أو مفسدة تنشأ عن ذلك إرادة أو مبغوضيّة تتناسبان مع مستوىٰ المصلحة والمفسدة ، ويترتّب على ذلك اعتبار مولوي ينسجم بنظر المولىٰ مع نحو الملاك ومرتبته ، وحينها يُبرز المولىٰ هذا الإعتبار بوسيلة من وسائل الإبراز فيكون ذلك الإعتبار المبرز هو الجعل الشرعي ، وعادة ما يتمّ ذلك بواسطة جعل الحكم واعتباره علىٰ

الموضوع المقدّر الوجود ، أي انَّ الجعولات الشرعيّة عادة ما تكون مصوغة على نهج القضايا الحقيقيّة .

ومن هنا لا يناط الجعل الشرعي بتحقّق موضوعه خارجاً فقد لا يتّفق تحقّقه خارجاً ، وقد يكون اتّفاق تحقّقه نادراً إلّا انَّ ذلك لا يؤثر على أصل الجعل ، إذ لا صلة للجعل بتحقّق الموضوع خارجاً بل هو منوط ـ كما ذكرنا ـ بمبادئه وملاكاته ، والمفروض انّها متقرّرة في نفس الأمر والواقع .

فالفقير في نفس الأمر والواقع واجد لملاك استحقاقه للزكاة وان لم يكن ثمّة فقير خارجاً ، فمبرّر جعل الاستحقاق انّما هو واجديّة الفقير لملاك الجعل لو اتّفق وجوده خارجاً .

الجمع التبرعي

وهو الجمع بين مدلولات الأدلّة المتعارضة بنحو لا يتناسب مع الضوابط المقرّرة عند العرف ، ومن هنا يكون هذا النحو من الجمع ساقطاً عن الحجيّة لعدم استناده الىٰ الظهورات العرفيّة والتي هي موضوع أدلّة الحجيّة .

وغالباً ما يكون هذا الجمع مستنداً الى قاعدة انَّ الجمع مهما أمكن فهو أولىٰ من الطرح ، وقد يكون المنشأ لهذا الجمع هو الغفلة عن الضوابط العرفيّة للجمع وإلّا فكبرىٰ سقوط الجمع التبرعي عن الحجيّة مسلَّمة عند الأكثر .

الجمع العرفي

والمراد منه الجمع بين مدلولات الأدلّة المتعارضة بنحو التعارض البدْوي ، على أن يكون ذلك الجمع متناسباً مع الضوابط المقرّرة عند أهل المحاورة ،ولهذا عُبِّر عنه بالجمع العرفي لتناسبه مع المتفاهم العرفي ، وذلك في مقابل الجمع التبرعي .

ومن هذا التعريف تتّضح امور يتشكّل من مجموعها المراد من الجمع العرفي :

الأمر الاول : انَّ الجمع العرفي انّما يكون بين مدلولات الأدلّة ولا صلة له باسنادها ، ومن هنا لابدَّ من الفراغ عن صدور الأدلّة التي يُراد الجمع بين مفاداتها ، ولذلك يُعبَّر عن الجمع العرفي بالجمع الدلالي .

الأمر الثاني :انَّ مورد الجمع العرفي هـو الأدلّـة المتعارضة بـدْواً ، وبـذلك تخرج الأدلّة المتعارضة بنحو التعارض بنحو التعارض المستقر ، ويخرج أيضاً الدليـل المشـتمل عـلى قـرينة متّصلة مـنافية لظـهوره التـصوري ، وذلك لأنَّ اشتمال الدليل على قرينة متّصلة يـمنع عن انعقاد الظهور التصديقي للدليل من أوّل الأمر ، ويكون الظهور التصديقي مع ما تقتضيه القرينة .

وبهذا يتمحَّض مورد الجمع العرفي بالدليلين اللذين يكون أحـدهما قـرينة عـلى مـاهو المـراد النـهائي لمـجموع الدليلين ، فـالدليل الذي يـمثل القـرينة على ماهو المراد من الدليـل الآخـر وان كان لا يهدم الظهور التـصديقي للـدليل الآخر إلّا انَّه يـنفي حـجيّته ، بـمعنىٰ انَّ الحجيّة تثبت لما ينتج عن الجـمع بـين القرينة وذي القرينة .

الأمر الثالث :انَّ منشأ ثبوت الحجيّة للجمع العرفي هـو انَّـه مـن صـغريات الظهور التـصديقي الثـاني المـعبَّر عـنه بـالمراد الجـدي والنـهائي ، والظـهور التصديقي هو موضوع الحجيَّة كما هـو واضح .

وتـقريب دعـوىٰ صـغروية الجـمع العرفي للظهور التصديقي هو انَّ الجمع العرفي يستند الى ما يُعدُّه المتكلم مـن قرائن لغـرض بـيان مـراده الجـدِّي من كلامه امَّـا بـنحو الإعـداد الشـخصي أو بنحو الإعداد النوعي ، وواضـح انَّ هـذا المستند هو الوسيلة العقلائيّة المعتمدة لبيان المراد ، كما هـو الوسـيلة للـتعرُّف عـلى مـاهو مـراد المـتكلّم . ولهـذه لا يُلتفت الى ما يظهر بدْواً من كلامه الاول بـعدما تـصدّى لبـيان مـراده الجـدِّي والنهائي .

والمراد من الإعـداد الشـخصي هـو القرينة الخاصة التي يـتصدّىٰ المـتكلّم نفسه لإبـرازهـا لغـرض تـفسير كـلامه الاوّل ، كأنْ يُبرز المتكلّم قرينة على انَّه نـاظر لكـلامه الاول لغـرض شـرحـه وتفسيره ، ويُعبَّر عن الدليـل المشـتمل على قرينة النظر بالدليل الحاكم ويكون الدليـل الآخـر مـحكوماً ، ويـعبَّر عـن الجمع العرفي عندما يكون منشاؤه هذا النحو من القرائن بالحكومة .

والمــراد مـن الإعـداد النـوعي هـو

القرينة النوعيّة التي أعدّها العرف لغرض التوسّل بها لتحديد المراد ، وعندما يستعمل المتكلّم هذا النحو من القرائن يستظهر العرف جريانه على وفق ماهو مقرّر عندهم . ومنشأ هذا الإستظهار هو أصالة متابعة كلّ متكلّم ماهو مقرَّر عند من يتكلّم بلغتهم ، إذ هم المقصودون بالافهام فلابدَّ من جريه على وفق الطريقة التي يفهمون بواسطتها مراداته وإلّا كان ناقضاً لغرضه ، وهو خُلْف الحكمة المفترضة للمتكلّم .

ومثال القرائن النوعيّة التي يعتمدها المتكلّم لبيان مراده هو قرينة الأظهر على الظاهر والخاص على العام والمطلق على المقيّد .

ثمّ انَّ الوسيلة التي يعتمدها العرف غالباً ـ كما أفاد المحقّق النائيني ـ للتعرُّف على صلاحية الدليلين لأنْ يجمع بينهما جمعاً عرفياً هي افتراض الدليلين كلاماً واحداً متصلاً ، وعندئذٍ ان احتفظ كلٌّ من الكلامين بظهوره التصديقي الثابت قبل افتراض اتّصالهما فهذا معناه ان لا أحد من الدليلين قرينة علىٰ الآخر ، بمعنىٰ انَّ هذين الدليلين لا يصلحان لأن يجمع بينهما جمعاً عرفياً ، وذلك لأن القرينة المتّصلة تمنع من انعقاد الظهور التصديقي للدليل الآخر وتحوِّل ظهوره البدوي الى ما يتناسب مع مقتضاها ، ومن هنا قلنا حين انحفاظ كلٍ من الدليلين بظهوره التصديقي بعد افتراض اتّصالهما قلنا بأنْ لا أحد منهما قرينة على الآخر وإلّا لمنع عن استقرار ظهوره .

وأمّا إذا لم يحتفظ أحد الدليلين بظهوره التصديقي ـ الثابت قبل افتراض الإتّصال ـ وتحوَّلَ ظهوره بعد افتراض الإتّصال الى ظهور آخر يتناسب مع ظهور الدليل الآخر فإنَّ هذا يعبِّر عن انَّ الظهور الآخر يمثل قرينة على الدليل الاول . وعلى اساس قرينيّة الدليل الآخر المستكشفة بواسطة افتراض اتّصالهما على هذا الاساس يتمّ الجمع العرفي .

وبما بينّاه تتّضح معالم الجمع العرفي . ثمّ انّه لابدَّ من توفّر الجمع العرفي على مجموعة من الشروط يتّضح بعضها بالتأمّل فيما ذكرناه .

منها : أن يكون الكلامان صادرين

من متكلّم واحد أو من جهة واحدة ، كالروايات الصادرة عن الأئمّة عليهم‌السلام ، فانّهم عليهم‌السلام يمثّلون بمجموعهم جهة واحدة هي الشريعة المقدّسة .

ومنها : احراز صدور الدليلين اللذين يُراد الجمع بينهما وإلّا فلو علمنا اجمالاً بعدم صدور أحدهما فإنَّ التعارض هنا يكون بين السندين ، وقد قلنا انَّ الجمع العرفي جمع دلالي لا صلة له بالسند .

ومنها : ما قيل من لزوم إحراز جهة الصدور بمعنىٰ ـ ظاهراً ـ ان لا نعلم اجمالاً أو تفصيلاً بأنَّ أحد الدليلين صادر لغير بيان الحكم الواقعي ، كأن يكون صادراً تقيّة .

ومنها : أن لا يكون الجمع مقتضياً لإلغاء الدليل المغلوب رأساً .

الجمع مهما أمكن أولىٰ من الطرح

وهي من القواعد المشتهرة بين قدماء الاصوليّين ، وقد ادّعىٰ الميرزا حبيب الله الرشتي رحمه‌الله ـ في بدايع الافكار ـ اجمال المراد من هذه القاعدة ، والذي يظهر من بعض كلمات العلّامة الحلّي رحمه‌الله انَّ المراد من الجمع هو الجمع الدلالي ، أمّا ما يظهر من بعض كلمات الشهيد رحمه‌الله في تمهيد القواعد فهو انَّ المراد من الجمع هو الجمع العملي ، أي التبعيض في العمل بالدليلين .

ولكي يتّضح المراد من هذه القاعدة نصنِّف البحث الى ثلاثة جهات ، وقبل بيان ذلك نقول : انَّ مورد القاعدة هل هو الأخبار المتعارضة مطلقاً ، أي سواء كان التعارض مستقراً ومستحكماً أو كان تعارضاً بدوياً ، أو انَّ مورد القاعدة هو خصوص التعارض البدوي ، كالتعارض بين الاطلاق والتقييد ؟

المستظهر من كلمات بعض الأعلام هو الاول وان مورد القاعدة هو مطلق التعارض ، ويترتب على كلٍ من الاحتمالين ثمرات مهمّة تتّصل بفهم القاعدة ، وهذا ما سيتّضح من مطاوي الحديث عن الجهات الثلاث التي نرجوا بواسطتها اتّضاح المراد من القاعدة :

الجهة الاولىٰ : ويقع البحث فيها عمّا هو المراد من الجمع ، وهل هو

الجمع الدلالي أو هو الجمع العملي ؟

والمقصود من الجمع الدلالي أحد احتمالات ثلاثة :

الإحتمال الاول : هو التوفيق بين مدلولي الخبرين المتعارضين بتأويل أحدهما أو كلاهما بنحو ينتفي معه التعارض الواقع بينهما بحسب الظهور الاولي قبل الجمع .

كما لو ورد « انَّ ثمن العذرة سحت » وورد « انَّه لا بأس ببيع العذرة » فنحمل العذرة في الرواية الاولىٰ على عذرة الإنسان وفي الرواية الثانية على عذرة الحيوان .

الإحتمال الثاني : هو التحفّظ على مدلولي الدليلين والتعبُّد بهما معاً ولكن بنحو التخيير ، إمّا التخيير الإستمراري أو التخيير الابتدائي .

الإحتمال الثالث : الجمع بين مدلولي الدليلين بنحو يتناسب مع الضوابط العرفيّة ، بمعنىٰ انَّه لو ألقينا هذين الدليلين الى العرف لفهم من مجموعهما المعنىٰ الذي حصّلناه من الجمع بينهما ، ومثاله حمل الأظهر علىٰ الظاهر والمقيّد على المطلق .

وأمّا المقصود من الجمع العملي فهو أحّد احتمالات .

الاحتمال الاول : هو التبعيض العملي للخبرين بمعنىٰ ان نعمل ببعض مدلول الخبر الاول وببعض مدلول الخبر الثاني .

الاحتمال الثاني : تبعيض العمل بمدلول أحد الخبرين مع العمل بتمام مدلول الخبر الآخر ، ومثاله المطلق والمقيّد ، أمّا المقيّد فنعمل بتمام مدلوله ، وأمّا المطلق فنعمل بالمقدار الذي لا يتنافىٰ مع المقيّد .

الإحتمال الثالث : التبعيض العملي بنحو الترديد ، أي ان نعمل تارة بتمام مدلول الخبر الاول ، ونعمل تارة اخرىٰ بتمام مدلول الخبر الثاني .

وبملاحظة مجموع احتمالات المراد من الجمع الدلالي واحتمالات المراد من الجمع العملي ينقدح في الذهن احتمال عدم الفرق بينهما ، إذ لو كان المراد من الجمع الدلالي هو الاحتمال الثالث وكان المراد من الجمع العملي هو الاحتمال الثاني لكان المراد من الجمعين واحداً والإختلاف انّما هو

في التعبير ، بل لو كان المراد من الجمع الدلالي هو الإحتمال الاول وكان المراد من الجمع العملي هو الإحتمال الاول لكان من الممكن القول باتّحاد المراد منهما بأن يقال انَّ التوفيق بين مدلولي الخبرين يلازم دائماً العمل ببعض مدلول الخبر الاول وببعض مدلول الخبر الثاني ، ففي المثال الذي ذكرناه للاحتمال الاول من الجمع الدلالي عندما حملنا العذرة في الرواية الاولىٰ على عذرة الإنسان نكون قد عملنا ببعض مدلول الخبر الاول ، وهو اجتناب بيع عذرة الإنسان وان كنا لم نعمل باطلاقه المقتضي لترك بيع مطلق العذرة ، وعملنا أيضاً ببعض مدلول الخبر الثاني من حيث التزامنا بصحَّة بيع عذرة الحيوان ، ولو كنّا واطلاق الرواية الثانية لجاز لنا بيع عذرة الإنسان أيضاً .

نعم بناء على انَّ المراد من الجمع الدلالي هو الإحتمال الثاني وانَّ المراد من الجمع العملي هو الاحتمال الثالث أو الثاني أو الاول لكان الفرق بينهما بيِّناً ، إذ انَّ الاحتمال الثالث للجمع العملي يقتضي العمل بكلا الخبرين ولكن بنحو الطوليّة في حين انَّ الإحتمال الثاني للجمع الدلالي ـ بناء على التخيير الابتدائي ـ لا يصحّ للمكلّف العمل بالخبر الثاني لو اختار أولاً العمل بالخبر الاول وهكذا العكس . وأمّا بناء على التخيير الإستمراري فإنَّ المكلَّف لا يكون معه ملزماً بالعمل بالخبر الثاني لو اختار الاول ، نعم له ان يعمل بالثاني بعد العمل بالاول إلّا انَّ ذلك غير ملزم وهذا بخلاف الإحتمال الثالث للجمع العملي ، نعم لو اخترنا في معنىٰ الأولويّة انَّ المراد منها الراجحيّة لكان من الممكن التوفيق بين الإحتمال الثاني للجمع الدلالي ـ بناء على التخيير الإستمراري ـ والإحتمال الثاني للجمع العملي .

وبهذا الطريقة يُعرف الفرق بين سائر احتمالات الجمعين .

الجهة الثانية : ويقع البحث فيها عمّا هو المراد من الإمكان في القاعدة ، وهل هو الإمكان العقلي أو هو الإمكان العرفي ؟

نسب الميرزا الرشتي ﷺ الى كتاب غوالي اللئالي وغيره من الكتب انَّ المراد

من الإمكان في القاعدة هو الإمكان العقلي ثمّ ادّعىٰ انَّ القول بأنَّ المراد من الإمكان هو الإمكان العرفي هو من الخلط والإشتباه ، ثمّ أفاد بأن أول من تبنّىٰ القول بأن المراد من الإمكان هو الإمكان العرفي هو الاستاذ الوحيد البهبهاني ﷺ .

وكيف كان فالمقصود من الإمكان العقلي هو الإمكان الوقوعي ، وهو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال ، أي انَّ وجوده لو اتّفق لا يكون مستلزماً لأحد المحاذير العقليّة كاجتماع النقيضين .

وبناء علىٰ هذا المعنىٰ يكون المصحّح للجمع بين الروايات هو ان لا يلزم من نتيجة الجمع محذور عقلي ، فلو كان يلزم من نتيجة الجمع بين الروايتين نسبة الظلم الى الله تعالىٰ فهذا الجمع غير ممكن فلا يكون أولىٰ من الطرح ، وهكذا لو كان يلزم من نتيجة الجمع التعبُّد بالمتناقضين أو بالضدّين فإنَّ الجمع غير ممكن فلا يكون أولىٰ من الطرح .

ومن هنا لو وردت روايتان ، إحداهما تحرِّم أكل لحم الأرنب والأُخرىٰ تحلِّله فإنَّ الجمع بين هاتين الروايتين بالقول انَّ لحم الأرنب حرام شرعاً وحلال شرعاً غير ممكن ، نعم لو جمعنا بينهما بحمل الاولىٰ على الكراهة والأُخرى على الاباحة فإنَّ هذا الجمع لا يلزم منه محذور عقلي ، ولذلك يكون أولىٰ من الطرح .

ومن هنا قالوا في مقام الجواب علىٰ الجمع العملي بناء على الإحتمال الاول وهو العمل ببعض مدلول الخبر الاول والعمل ببعض مدلول الخبر الثاني بأنّه مستحيل ، وذلك لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعيّة ، والترخيص في المخالفة القطعيّة مستحيل وقوعاً .

فلو قال المولىٰ « أكرم كلّ العلماء » وقال : « لا تكرم كلّ العلماء » وكان مقتضىٰ الجمع هو العمل ببعض مدلول الخبر الاول وببعض مدلول الخبر الثاني لكان ذلك معناه الترخيص في المخالفة القطعيّة ، وذلك لأنّ الواقع لا يخلو إمّا أن يكون مدلول الخبر الاول أو يكون مدلول الخبر الثاني ، وعلى كلّ تقدير تحصل المخالفة لجزء الواقع .

هذا ما يمكن ان يُقرَّب به إشكال

القائلين بالجمع الدلالي علىٰ الجمع العملي ، وهو مخدوش كما هو واضح إلّا انَّه يعزِّز دعوانا من ان المراد من الإمكان العقلي هو الإمكان الوقوعي .

وأمّا المقصود من الإمكان العرفي فيحتمل معنيين :

المعنى الاول : انّ المراد من الإمكان العرفي هو الإمكان العقلائي ، بمعنى ان لا تتنافىٰ نتيجة الجمع مع المتبنّيات العقلائيّة وان كان متنافياً مع الضوابط المقرّرة عند أهل المحاورة ، وبهذا تكون دائرة الجمع الممكن بناء علىٰ هذا المعنىٰ أضيق من دائرة الجمع الممكن بناء على انّ المراد من الإمكان هو الإمكان العقلي ، إذ ليس كلّ ممكن وقوعاً يتناسب مع المتبنّيات العقلائيّة .

مثلاً : لو ورد خبر مفاده « لا تعمل بخبر الكاذب » وورد خبر آخر مفاده « أعمل بخبر الكاذب » وجمعنا بينهما بهذا الجمع وهو جواز العمل بخبر الكاذب ، فإنَّ هذا الجمع وان كان ممكناً وقوعاً اذ لا يترتّب من تبنيه محذور عقلي إلّا انَّه غير متناسب مع المتبنيات العقلائيّة كما هو واضح .

المعنىٰ الثاني : انَّ المراد من الإمكان العرفي هو التناسب مع الضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة ، فمتىٰ ما كان الجمع متناسباً مع هذه الضوابط كان ممكناً ، وعندئذٍ يكون أولىٰ من الطرح ، ومتىٰ كان الجمع منافياً لما عليه أهل المحاورة فهو غير ممكن ، فلا يكون أولىٰ من الطرح .

والظاهر انَّ هذا هو المراد من الإمكان العرفي بنظر الوحيد البهبهاني ﷺ ، إذ هو المتناسب مع النقوضات التي نقض بها على مسلك الإمكان العقلي ، من قبيل استلزامه فقهاً جديداً واستلزامه اطراح روايات العلاج للاخبار المتعارضة والقاضية بالتخيير أو الترجيح ، إذ لو كان مراده من الإمكان العرفي هو الإمكان العقلائي لكان ما نقض به علىٰ مبنىٰ الامكان العقلي صالحاً لأن يكون نقضاً على مبناه أيضاً .

إذ من الواضح انّ الجمع على أساس الإمكان العقلائي يستلزم أيضاً اطراح روايات العلاج كما يستلزم أيضاً استحداث فقه جديد ، لوضوح انَّ كثيراً من الجموعات المفترضة لا تتنافىٰ مع

المتبنّيات العقلائيّة، بمعنىٰ عدم استيحاشهم من افتراضها إلّا انّها تتنافىٰ مع روايات العلاج، ومستلزمة لاستحداث فقه جديد.

مثلاً: لو ورد انَّ الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الظهر، وورد خبر آخر مفاده انَّ الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة، وجمعنا بين هذين الخبرين بالقول انَّ الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة والظهر معاً. فإنَّ هذا الجمع لا يكون متنافياً مع الإمكان العقلائي، إذ لا يستوحش العقلاء من ايجاب المولىٰ علىٰ عبيده صلاتين في ظهر يوم الجمعة إلّا انَّ هذا الجمع منافياً لروايات العلاج والتي تقتضي في حالات التعارض المتسقرّ ـ كما في المثال ـ إمّا التخيير أو الترجيح بمرجحات باب التعارض، كما انَّ هذا النحو من الجمع يستلزم استحداث فقهٍ جديد.

ومن هنا استظهرنا انَّ مراد الوحيد البهبهاني ﵀ من الإمكان العرفي هو تناسب الجمع مع الضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة، وواضح انَّ هذه الضوابط تقتضي عدم امكان الجمع في حالات التعارض المستقرّ.

إلّا انَّ ما أفاده الوحيد البهبهاني ليس تفسيراً للإمكان في القاعدة، بمعنىٰ انَّه لا يدعي انَّ مراد العلماء من الإمكان في القاعدة هو الإمكان العرفي، بل انَّ غرضه بيان ماهو مقتضىٰ التحقيق بنظره وانَّه يستوجب حمل الإمكان في القاعدة على الإمكان العرفي لا العقلي بل ولا العقلائي كما أوضحنا ذلك. وإلّا فمراد المشهور من الإمكان في القاعدة هو الإمكان العقلي كما وقع التصريح بذلك في بعض كلماتهم وكما يُشعر به النقض الذي نقض به الوحيد ﵀ عليهم.

الجهة الثالثة: ويقع البحث فيها عما هو المراد من الاولويّة في القاعدة. فنقول: انَّ للمراد من الاولويّة مجموعة من الاحتمالات:

الإحتمال الاول: انَّ المراد من الاولويّة هو اللزوم، بمعنىٰ انَّه إذا دار الأمر بين الطرح وبين الجمع الممكن فإنَّه يلزم تقديم الجمع الممكن علىٰ الطرح، فلا يسوغ للفقيه طرح الروايتين أو احداهما إذا كان الجمع ممكناً.

الإحتمال الثاني : انَّ المراد من الاولوية هو الراجحيّة ، بمعنىٰ انَّه اذا دار الأمر بين الطرح وبين الجمع الممكن فإنَّ الفقيه مخيّر بينهما إلّا انَّ الراجح له هو اختيار الجمع الممكن .

الإحتمال الثالث : انَّ الجمع اذا كان ممكناً بالإمكان العرفي فالاولوية بمعنىٰ اللزوم ، وإذا كان ممكناً بالإمكان العقلي فالاولويّة بمعنىٰ الرجحان .

الإحتمال الرابع : انَّه اذا دار الأمر بين طرح كلا الروايتين وبين الجمع الممكن فالأولوية بمعنىٰ اللزوم ، أمّا اذا دار الأمر بين طرح احدىٰ الروايتين وبين الجمع الممكن بينهما فالأولويّة بمعنىٰ الرجحان .

والإحتمال الاول هو المتناسب مع مبنىٰ الوحيد ﷺ بعد بنائه على انَّ المراد من الإمكان هو الإمكان العرفي بالمعنى الثاني ، وهو لا يكون إلّا في حالات التعارض البدوي والذي يكون معه الجمع عرفياً ، وقد قلنا بحجيّته أي بمنجزيته باعتباره الوسيلة الوحيدة لتنقيح الظهور التصديقي والذي هو موضوع الحجيّة ، فلا مناص للفقيه من اعتماده لتشخيص المراد من الخطابات الشرعيّة المتعارضة بنحو التعارض البدوي .

ومن هنا كان المراد من الاولويّة ـ بناء على هذا المبنىٰ ـ هو اللزوم وان كان ذلك منافياً للمدلول اللغوي للفظ الاولويّة إلّا انَّه لا مشاحة في الاصطلاح بعد معرفة المراد ، وبهذا يتّضح انَّ المراد من الجمع بناء على هذا المسلك هو الجمع الدلالي بنحو الاحتمال الثالث ، ويمكن أن يراد الجمع العملي ولكن بنحو الإحتمال الثاني .

وأمّا بناء على مسلك المشهور وانَّ المراد من الإمكان هو الإمكان العقلي فيحتمل انَّ المراد من الاولوية هو اللزوم أيضاً بل انَّ ذلك هو المستوحىٰ من طريقتهم وكذلك استيحاشهم من طرح الروايات المتعارضة .

كما يحتمل إرادة المعنىٰ الثالث للأولويّة وهي اللزوم في حالات الإمكان العرفي بالمعنى الثاني والراجحيّة في حالات الإمكان العقلي ، وهذا ما تشعره بعض كلماتهم إلّا انّهم قالوا انَّه في حالات الامكان العرفي لا

تكون الروايات متعارضة أصلاً لا بنحو التعارض المستقر ولا بنحو التعارض البدوي .

وعليه يكون الإحتمال الثاني هو المتّبع عملياً إلّا انّه مختصّ بحالات التعارض المستقرّ ، فكلّما كان الجمع ممكناً بالإمكان العقلي فلا غضاضة على الفقيه في تقديمه على الطرح بل انّ ذلك هو الراجح خصوصاً إذا دار الأمر بين طرح كلا الروايتين وبين الجمع بينهما جمعاً ممكناً .

هذا تمام الكلام في شرح مفردات القاعدة . ثمّ انّ المتحصّل ممّا ذكرناه هو :

انّه لو كان المراد من الجمع هو الجمع الدلالي وان المتعين من احتمالاته هو الاوّل ، وانّ المراد من الامكان هو الإمكان العقلي ، وانّ الأولويّة بمعنىٰ اللزوم يكون حاصل المراد من القاعدة هو لزوم التوفيق بين الروايات المتعارضة مطلقاً بنحو لا يلزم من ذلك التوفيق محذور عقلي ، وانّ الطرح حينئذٍ لا يكون سائغاً ، وحينئذٍ تكون القاعدة في عرض روايات العلاج ومنافية لها ، كما انّها منافية للأصل الأولي للتعارض والذي هو التساقط أو التخيير ، كما انّها مستلزمة لاستحداث فقه جديد ، علىٰ انّها منافية لما عليه البناء العقلائي والعرفي في علاج الأدلّة المتعارضة ، وهذا ما يوجب سقوط هذه القاعدة عن الحجيّة لو كان هذا هو المراد منها .

وهكذا لو كان المراد من الجمع هو الجمع العملي ، وكان المتعيّن هو الإحتمال الاوّل ، وكان المراد من الإمكان هو الإمكان العقلي ، وكانت الاولويّة بمعنىٰ اللزوم أو حتى بمعنىٰ الراجحيّة ـ في هذه الصورة والتي سبقتها .

وبهذه الطريقة يمكن التعرُّف على ماهو حاصل المراد من القاعدة ، وماهي قيمتها العلميّة ، وحتى لا يتبرَّم الطالب الكريم من الإطالة نوكل ذلك الى نباهته ونكتفي ببيان ماهو مناسب لمتبنيات الاصوليين فعلاً .

فنقول : انَّ الذي ينبغي أن يكون المراد من الجمع هو الجمع الدلالي ، والمتعيّن من احتمالاته هو الإحتمال الثالث ، وانَّ المراد من الاولويّة هو

اللـــزوم ، فـــيكون حـاصل المـراد مـن القاعدة هو لزوم التـوفيق بـين مـدلولي الخـبرين المـتعارضين تـعارضاً بـذوياً بنحو يكـون ذلك التـوفيق مـتناسباً مـع الضوابط المقرّرة عند أهـل المـحاورة ، وبـهذا يكـون التـعبير « بـمهما أمكـن » احترازاً عن حالات التعارض المستقرّ والذي لا يـمكن مـعه الجـمع بـحسب الضوابط المعتمدة عند العرف ، ومن هنا تكون القاعدة مساوقة لقـاعدة الجـمع العرفي .

الجملة الإنشائيّة

اختلف الأعلام فيما هو المـراد مـن الإنشاء ، فذهب المشهور الىٰ انَّ الإنشاء معناه ايجاد المعنىٰ الإعتباري ـ بـاللفظ في عالم الإعتبار العقلائي .

وبيان ذلك : انَّ للعقلاء مجموعة من الإعــتبارات والمــتبنّيات نشأت عــن مــبرِّرات عــقلائيّة مــرتبطة بشئونهم الحـــياتيّة ســـواء مــنها الفـرديّة أو الإجتماعيّة ، وكذلك ما تقتضيه علاقتهم مع الكون والدين ، على أساس كلّ ذلك نشأت الإعتبارات العقلائيّة ، كـالزوجيّة والملكيّة والولاية والوجوب والحـرمة والإستفهام والتمنّي والترجي وهكذا .

ودور الجملة الإنشائية انَّما هو خلق فــرد حــقيقي لنـحو مـن أنـحاء هـذه الإعــتبارات ، فــقول البـائع « بـعت » والمشتري « قبلت » ايجاد لفرد حقيقي ـ بواسطة هـذه الألفـاظ ـ لمـا هـو مـعتبر عقلائياً ، فالعقلاء اعتبروا ـ وقبل صدور هذه الألفاظ من أحد ـ التمليك والتملُّك كلّما صدر هـذا القـول مـن شـخصين ، ومــن أجـل هـذا يـنخلق فـرد حـقيقي للتمليك والتملّك بمجرَّد صـدور هـذا القول من شخصين .

ومن هنا قالوا انَّ الإنشاء هـو ايـجاد المعنىٰ الاعتباري حقيقة بواسطة اللفظ إلّا انَّ وعــاء ذلك الوجــود هــو عـالم الاعتبار العقلائي .

ويــترتّب عــلىٰ ذلك انَّ الجــملة الإنشائيّة لا تكـون انشـائيّة لو لم يكـن لمضمونها منطبق في عالم الإعتبار ، فلو قال شخص « ملكت كلّ شيء على هذه الأرض » فإنَّ هذا القول لا يترتّب عـليه الملكيّة في عالم الإعتبار لعـدم وجـود اعـتبار عـقلائي قـاضٍ بأنّـه كـلّما قـال

شخص ذلك تحقّقت الملكيّة الإعتباريّة ، ومن هنا لا تكون هذه الجملة انشائيّة ، لعدم وجود منطبق لها في عالم الاعتبار وعندئذٍ لا ينوجد بها فرد حقيقي لما هو معتبر عقلائياً .

والمتحصّل انَّ الجملة الإنشائية ـ بنظر المشهور ـ هي كلّ جملة يتحقّق بواسطة ألفاظها فرد حقيقي للإعتبار العقلائي ، فقول القائل « صلِّ » ايجاد لفرد حقيقي للطلب أي ايجاده في عالم الإعتبار .

وأمّا بنظر السيّد الخوئي ﵀ فالجملة الإنشائيّة موضوعة لإبراز أمرٍ نفساني لا يتّصل بقصد الحكاية ، وهذا ما يميّزها عن الجملة الخبريّة ، فالواضع ـ والذي هو المتعهد بنظره ـ التزم بأنّه كلّما أراد ابراز أمر نفساني كاعتبار الملكيّة أو الزوجيّة فإنّه يبرزه بواسطة الجملة الإنشائيّة .

فالجملة الإنشائيّة هي ما يبرز بها المتكلّم مقاصده على أن لا يكون منها قصد الحكاية ، فليس للجملة الإنشائيّة دور الإيجاد للمعنىٰ ، بل هو دور الإبراز لما انوجد في النفس .

وهناك مبانٍ اخرىٰ ذكرت لما هو المراد من الجملة الإنشائيّة ، أعرضنا عن ذكرها خشية الإطالة .

الجملة التامة والجملة الناقصة

لا إشكال في انَّ هناك فرقاً بين الجمل التامّة والجمل الناقصة ، وذلك لأنّنا نرىٰ وبالوجدان انَّ الجمل التامة توجب الإكتفاء بمدلولها والإستغناء به عن الإستزادة من المتكلّم ، فالسامع لا ينتظر معها شيئاً آخر ، وهذا بخلاف الجمل الناقصة ، فإنَّ السامع يبقىٰ معها منتظراً للمزيد .

ومن هنا اتّجه البحث عمّا هو السرّ في هذا الفارق الوجداني بين الجملتين ، ونذكر لذلك اتّجاهين :

الإتّجاه الأوّل : وهو انَّ منشأ الفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامّة هو الوضع ، بمعنىٰ انَّ الواضع وضع الجملة الناقصة للتحصيص أي لتضييق دائرة المفهوم الإسمي ، وذلك لأنَّ المفهوم الإسمي قابل للصدق على حصصه على حدٍ سواء ، فمتىٰ ما أراد المتكلّم تفهيم ذات المعنىٰ جاء بالمفهوم الاسمي

مطلقاً عن كلّ قيد ، ومتىٰ ما أراد حصّة خاصّة منه فإنَّ عليه أن يأتي بدالٍ آخر يُعبِّر عن إرادته للحصّة الخاصّة ، فحمل الصفة على الموصوف والمضاف اليه علىٰ المضاف يكون بغرض تفهيم إرادة حصّة خاصة من المفهوم الإسمي « الموصوف ـ المضاف » .

وبهذا اتّضح انَّ الجملة الناقصة تدلُّ على تحصيص المعنىٰ الإسمي بنحو تعدّد الدال والمدلول ، ومن هنا كانت الجملة الناقصة موضوعة للمدلول الإستعمالي ، إذ انّها لا تعدو عن كونها دالّة على قصد المتكلّم لإخطار المفهوم الإسمي المتحصص بحصّة خاصّة ، ولا يتعقّل في موردها أن تكون موضوعة للمدلول التصديقي الجدي ، إذ انَّ المدلول التصديقي الجدِّي متقوّم بقصد الحكاية ، والجملة الناقصة لا تصلح لذلك كما هو واضح .

وأمّا انّها موضوعة للدلالة الإستعماليّة ـ أي التصديقيّة الأولىٰ ـ وليس للدلالة التصوريّة فلأنَّ الدلالة الوضعيّة دائماً تكون تصديقيّة كما هو مقتضىٰ مسلك التعهّد في الوضع .

وأمّا المعنىٰ الموضوع بإزاء الجملة التامّة فهو قصد الحكاية ، أو قل انَّ الجملة التامّة موضوعة لإبراز أمر نفساني ، وهذا المبرز إمّا هو قصد الحكاية أو هو قصد أمر لا يتّصل بالخارج ، وعلى أيّ تقدير فالجملة التامّة موضوعة للدلالة التصديقيّة الجدِّيّة .

هذا هو حاصل مبنىٰ السيد الخوئي ﷺ في الفرق بين الجملتين .

الإتّجاه الثاني : انَّ المبرِّر للفرق بين الجملتين هو انَّ النسبة في الجملة التامّة تكون في صقع الذهن واقعيّة ، بمعنىٰ انّها متوفّرة في صقع الذهن على ما ينبغي ان تتوفر عليه النسبة من وجود طرفين تكون النسبة موجبة للربط بينهما . فالجملة التامة عندما تأتي للذهن تكون بهذا النحو ، إذ انَّ الذي يحضر في الذهن من سماع الجملة التامّة هو مجموع الطرفين والنسبة ، ولهذا قلنا انَّ النسبة في الجملة التامة تكون في صقع الذهن واقعيّة .

وأمّا الجملة الناقصة فهي تحضر في الذهن على انّها مفهوم أفرادي ، ولهذا

فهو يحتاج الى طرف آخر ينتسب اليه ، غايته انَّ الذهن هو الذي يحلّل هذا المفهوم الأفرادي .

وبتعبير آخر : انَّ الجملة الناقصة مثل « غلام زيد » تحضر في الذهن على انَّها مفهوم واحد ، فلا نسبة حقيقيّة له ، إذ انَّ النسبة الحقيقيّة متقوّمة بطرفين والحال انَّه لم يحضر في الذهن إلّا بوصفه مفهوماً أفرادياً ، غايته انَّ الذهن بعد ذلك يحلّل هذا المفهوم الأفرادي فإذا صحّ ان نسمّي هذا نسبةً فهو نسبة تحليليّة .

ومن هنا يتّضح الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة وانَّ النسبة في الجملة التامة تكون في الذهن واقعيّة وأمّا في الجملة الناقصة فالنسبة في الذهن تحليليّة اندماجيّة ، بمعنىٰ انَّ المضاف والمضاف إليه يُعبِّران عن مفهوم افرادي .

فإذن الفرق بينهما انَّما هو في كيفيّة حضورهما في الذهن وإلّا فالنسبة في الواقع الخارجي واحدة ، إذ لا فرق خارجاً بين « زيد عالم » و « زيد العالم » من حيث تماميّة النسبة خارجاً .

هذا حاصل ما أفاده السيّد الصدر ﷺ ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « النسبة » .

الجملة الخبريّة

اختلف الاعلام في المعنىٰ الموضوع له الجملة الخبريّة ، ونقتصر في المقام علىٰ ذكر اتّجاهين :

الإتّجاه الأوّل : وهو المنسوب للمشهور ، وحاصله : انَّ الجملة الخبريّة موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة بين ـ الموضوع والمحمول ـ في الواقع أو عدم ثبوتها لهما في الواقع ، ففي الحالة الاولىٰ تكون الجملة الخبريّة ايجابية وفي الحالة الثانية تكون سلبيّة ، فقولنا « زيد قائم » تدلّ على ثبوت النسبة بين زيد والقيام في الخارج ، وقولنا « زيد ليس بقائم » تدلّ على نفي النسبة بينهما في الخارج .

الإتّجاه الثاني : انَّ الجملة الخبريّة وضعت للدلالة على قصد الإخبار والحكاية عن ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثبوتها ، ففي الواقع لا فرق بين الجملة الإنشائيّة والجملة الخبريّة في

مرحلة الدلالة الوضعيّة من حيث انَّ كلاً منهما موضوع للدلالة على أمر نفساني، فهما يشتركان في أصل الإبراز للأمر النفساني، غايته انَّ المبرَز في الجملة الخبريّة هو قصد الحكاية والذي هو أمر نفساني، وأما المبرز في الجملة الإنشائية فهو كلّ أمر نفساني لا يتّصل بالخارج.

ومن هنا لا تتّصف الجملة الخبريّة ـ كما هو الشأن في الجملة الإنشائيّة ـ بالصدق والكذب فسواء كانت النسبة مطابقة للواقع أو لم تكن مطابقة فإنَّ الجملة الخبريّة قد استعملت في المعنىٰ الموضوعة له وهو قصد الحكاية عن الواقع، نعم المتصّف بالصدق والكذب انّما هو مدلول الجملة الخبريّة، فمدلولها متىٰ ما طابق الواقع فهو صادق وإلّا فهو كاذب، واتّصاف الجملة الخبريّة بالصدق والكذب انّما هو بتبع اتّصاف مدلولها بذلك.

وببيان آخر: انَّ الوضع ـ بنظر السيّد الخوئي ﷺ ـ تعهد والتزام من المتكلم على انّه متىٰ ما جاء بلفظ معيّن فإنّه يقصد معنىً معيّن، وإذا كان كذلك فالدلالة الوضعيّة دائماً تكون اختياريّة، ومن الواضح انَّ ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها ليس اختيارياً للمتكلّم، ومن هنا لابدَّ من البناء على انَّ الذي وضعت له الجملة الخبريّة هو قصد الحكاية عن ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها فهو الذي يكون اختيارياً للمتكلّم، وإذا كانت الجملة الخبريّة موضوعة لقصد الحكاية فلا يصحّ اتّصافها بالصدق والكذب، إذ انَّ قصد الحكاية هو مدلول الجملة بقطع النظر عن ثبوت النسبة واقعاً أو عدم ثبوتها، نعم نعم المحكي بواسطة الجملة تارة يكون مطابقاً للواقع وتارة لا يكون كذلك إلّا انَّ هذا لا يتّصل بالمعنى الذي وضعت له الجملة الخبريّة بعد افتراض انّها وضعت لقصد الحكاية، وواضح انَّ قصد الحكاية والذي هو المعنىٰ الموضوع له الجملة الخبريّة لا يتّصف بالصدق والكذب بسبب انَّ النسبة متطابقة مع الواقع أو غير متطابقة، فالموضوع له الجملة الخبريّة ليس أكثر من إبراز أمر نفساني كما هو الحال في الجملة الإنشائيّة، فكما انَّ ابراز الإعتبار لا يتّصف بالصدق

والكذب فكذلك ابراز قصد الحكاية ، غايته انَّ مدلول الجملة الخبريّة يصلح لأن يوصف بالصدق والكذب وهذا بخلاف مدلول الجملة الإنشائيّة .

هذا حاصل ما أفاده السيّد الخوئي في معنى الجملة الخبريّة .

أصالة الجهة

وهو من الاصول العقلائيّة أو قل هو من الاصول اللفظيّة المستفادة من البناء العقلائي ، كما سيتّضح .

ومورد هذا الاصل هو الشك في الإرادة الجديّة للمتكلّم من حيث انَّ الكلام هل صدر عنه تقيّة أو لبيان الواقع ، ففي مثل هذه الحالة يتمسّك بأصالة الجهة لإثبات انَّ المتكلّم جاد فيما أفاده وقاصد لبيان الواقع ، فأصالة الجهة تنفي أن تكون جهة الصدور هي التقيّة ، إلّا انَّ دورها لا ينحصر بهذه المهمّة بل يتّسع ليشمل نفي تمام الجهات التي يحتمل أن يكون الكلام قد صدر عنها كاحتمال أن تكون جهة الصدور هي الهزل أو الإمتحان ، فكلّ جهة لا تتّصل ببيان الواقع فهي منفيّة بأصالة الجهة ، نعم غالباً ما يستفاد من هذا الأصل لنفي صدور الكلام تقيّة .

وبما بينّاه اتّضح منشأ التعبير عن هذا الأصل بأصالة الجهة ، وبقي الكلام عمّا هو منشأ الحجيّة لهذا الأصل ، فنقول : انَّ منشأ الحجيّة لهذا الأصل هو انَّه من موارد قاعدة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدِّي ، وهذه القاعدة هي المنقّحة لظهور حال المتكلّم في انَّ ما أراد إخطاره من معنىً هو مراده الجدي واقعاً ، ومن هنا تثبت الحجيّة لأصالة الجهة باعتبارها من صغريات الظهور الذي قام الدليل القطعي على حجيّته .

وأمّا دعوىٰ انَّ أصالة الجهة من موارد أصالة التطابق بين المراد الإستعمالي والمراد الجدّي فلأنَّ أصالة الجهة تعبير آخر عن أصالة الجدّ والتي تعني انَّ كلّ متكلّم أراد من كلامه اخطار معنىً معيّن فإنَّه إن لم ينصب قرينة على انَّ ما أراد إخطاره لا يُريده جداً فإنَّ الظاهر من حاله هو إرادة ما أخطره بنحو الإرادة الجديّة ، وهذا هو الذي عليه البناء العقلائي في مقام التفهيم والتفهّم .

وببيان آخر : انَّ أصالة الجدّ ترتكز على أصلين عقلائيين :

الأوّل : هو أصالة التطابق والتي تعني تباني العقلاء على انَّ كلّ متكلّم أراد من كلامه معنىً غير المعنىٰ الذي أخطره بواسطة الألفاظ فإنَّه ملزم بنصب قرينة علىٰ ذلك ، ومع عدم نصب القرينة رغم عدم إرادته الجديّة لما أخطره يكون ناقضاً لغرضه ، لأنَّ العقلاء سيحملون ما أخطره من معنى على الجديَّة .

الثاني : أصالة متابعة كلّ متكلّم ماهو مقرّر عند من يخاطبهم ، إذ هم المقصودون بالافهام ، فلابدَّ من جريه على وفق الطريقة التي يفهمون بواسطتها مراداته .

وحينئذٍ نقول : انَّه قد تنقح بواسطة الأصل الأوّل انَّ الطريقة المتّبعة عند العقلاء هي انَّ المتكلّم عندما لا يكون مريداً جداً لما أخطره فإنَّ عليه ان ينصب قرينة على ذلك ، وأمّا مع عدم نصبه للقرينة فإنَّ ما أخطره سيحمل على الجد ، وباعتبار انَّ كلّ متكلّم ـ بحكم كونه عاقلاً ـ متحفّظ على أغراضه فإنَّه يجري على وفق الطريقة التي يفهمون بواسطتها مراداته .

وبهذا يثبت المطلوب وهو ظهور حال كلّ متكلّم انَّه مريد جداً لما أخطره عند عدم نصب القرينة على خلاف ذلك ، فعندما نحتمل انَّ جهة صدور الكلام من المتكلِّم هي التقيَة فإنَّ علينا ان نلاحظ ان كان لهذا الإحتمال ما يُبرِّره وإلّا فلابدَّ من نفي هذا الاحتمال وحمل كلام المتكلّم على الجد وبيان الواقع ، بمعنىٰ البناء على انَّ ما أخطره بكلامه هو ما يُريده واقعاً .

حَرْفُ ٱلحاءِ

حرف الحاء

الحال

ذكر صاحب الكفاية في مقام بيان تحرير محلّ النزاع في بحث المشتق « انَّه اختلفوا في انَّ المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه أو ما انقضىٰ عنه على أقوال ».

والذي يهمّنا هو بيان المراد من الحال المأخوذ في عنوان تحرير المسألة ، فنقول : انَّ هنا احتمالين للمراد من الحال :

الإحتمال الاول : هو حال النطق ، أي انَّه يعتبر في صدق المشتقّ تلبُّس الذات بالمبدأ حال الإطلاق والنطق بالإسناد ، فحينما نُسند عنوان العالم الى زيد لابدَّ وان يكون زيد متلبساً بالعالميّة حين اطلاق الإسناد وحين حمل العالميّة عليه بقطع النظر عن الحيثيّة المأخوذة في الإسناد وانَّ اسناد العالميّة له في الزمان الفعلي أو الزمان الماضي أو الإستقبالي أو انَّه لم تؤخذ حيثيّة زمانية حين الإسناد كأنْ كان الإسناد مطلقاً من هذه الجهة .

فحينما يقال زيد عالم فعلاً أو غداً أو أمس أو يقال زيد عالم ، ففي تمام هذه الأمثلة يعتبر في صدق عنوان العالم علىٰ زيد ـ وان المشتقّ « العالم » حقيقة في زيد ـ يعتبر في الصدق أن يكون زيد عالماً حين النطق بهذه الأمثلة ، أي حين النطق باسناد العالميّة لزيد ، فعليه لو لم يكن زيد عالماً حين قولنا « زيد عالم أمس » يكون اطلاق العالميَّة على زيد مجازياً وان كان عالماً حقيقة أمس .

الإحتمال الثاني : انَّ المراد من الحال هو فعليّة التلبّس بالمبدأ حين الجري والإسناد لا حال النطق به ، فلو

كـان الجـري والإسـناد بـلحاظ الزمـان الماضي فلابدَّ أن تكـون الذات مـتلبّسة بالمبدأ فـي الزمـان المـاضي ، وحـينما يكون الإسناد والجـري بـلحاظ الزمـان الإسـتقبالي فـلابدَّ وان يكـون تـلبّس الذات بالمبدأ فـي الزمـان الإسـتقبالي ، وعليه لو كان الحال مـعتبراً فـي صـدق المشتق فـهذا مـعناه انَّ المشـتقّ يكـون حـقيقة عـندما تكـون الذات مـتلبّسة بالمبدأ في الزمان الماضي وكان الإسناد بلحاظ الزمان الماضي حتى ولو لم تكن الذات مـتلبّسة بـالمبدأ حـين النـطق بالإسناد والجري .

فعندما يقال « زيد عـالم أمس » فـإنَّ المشتقّ وهو « عالم » حقيقة في زيد اذا كـان مـتلبّساً بـالعالميّة أمس ـ أي حـال الجـري والإسـناد ـ وان كـان زيـد قـد انقضىٰ عنه التبس بالعالميّة حال النـطق بالإسناد وهو اليوم مثلاً . وهكذا لو كان الجـــري والإسـناد بـلحاظ الزمـان الإستقبالي فإنَّ الصدق وعدمه يـدوران مدار فعليّة تلبّسه بالمبدأ حـين الجـري والإسناد وعدم تلبّسه بها ، فحينما يكون متلبساً بالمبدأ في الزمان الإستقبالي فإنَّ المشتقّ حقيقة فيه وان كان حال النـطق غير متلبّس بالمبدأ .

والمتحصّل انَّ المراد من الحال فـي الإحتمال الثاني هو فعليّة التلبّس حـال الجري والإسناد لا حال النطق بـالجري والاسناد .

والمتعيّن من الاحتمالين ـ كما ذهب لذلك صـاحب الكـفاية ﷺ وغـيره مـن الأعلام ـ هـو الإحـتمال الثـاني ، وذلك لأنَّه لا خلاف في انَّ اسناد المشـتقّ الىٰ الذات يكون حقيقياً لو كان تلبّس الذات بـالمبدأ فـعلياً بـلحاظ حـال الإسـناد والجري ، فلو قال المتكلّم « زيد عـالم أمس أو غداً » وكان زيد متلبّساً بالعالميّة في ظرف الإسناد وهو أمس في المـثال الاول وغداً في المثال الثاني فإنَّه لا ريب في صدق المشـتقّ حـقيقة عـلى الذات حتى لو لم تكن الذات مـتلبّسة بـالمبدأ حين النطق بالإسناد ، نعم لو استظهرنا ـ ولو بواسطة الاطلاق ـ انَّ اتّصاف الذات بالمبدأ انّـما هـو حـين النـطق بـالجري والإسناد وكان التلبّس بالمبدأ في الزمان الماضي أو المستقبل كما لو دلَّت القرينة على ذلك فإنَّ صدق المشتقّ على الذات

يكون مجازياً.

فلو قال المتكلّم «زيد ضارب غداً» وعلمنا انّ مراد المتكلّم هو فعليّة اتّصاف الذات بالضاربية رغم انّه انّما سيتلبّس بها غداً فإنّ اطلاق الضاربيّة على زيد يكون مجازياً بلا إشكال، إلّا انّ ذلك ناشئ عن انّ التلبّس بالمبدأ استقبالي والإسناد حالي، وهو خارج عن محلّ الكلام، إذ انّ الدعوىٰ هو ان الإسناد والتلبّس إذا كانا متّحدين زماناً فإنّ المشتقّ يكون حقيقة في الذات بقطع النظر عن حال النطق، فقد يكون التلبّس والإسناد متّحدين مع حال النطق، وقد يكون التلبّس والإسناد متأخّرين أو متقدّمين على حال النطق، فالمدار في صدق المشتقّ على الذات وعدم صدقه هو اتّحاد التلبّس والإسناد وعدم اتّحادهما، فمتىٰ ما اتّحدا كان المشتقّ حقيقة في الذات، ومتى ما اختلفا كان اسناد المشتقّ للذات مجازياً.

الحجّة

الحجّة في اللغة بمعنىٰ الغلبة وبمعنىٰ الدليل والبرهان، والظاهر انّ اطلاق الحجّة على البرهان والدليل من باب اطلاق السبب وإرادة مسبّبه، إذ انّ البرهان يكون سبباً للغلبة على الخصم، فالحجّة هي الغلبة، والدليل والبرهان هما السبب لوقوع الغلبة والظفر، فيكون اطلاق الحجّة في اللغة على ما يحتجّ به على الخصم وعلى ما يوجب الظفر عند الخصومة اطلاقاً مجازياً بنحو المجاز المرسل، وذلك بعلاقة السببيّة، بمعنىٰ انّ ما يحتجّ به يكون سبباً للغلبة والتي هي المعنىٰ الحقيقي للفظ الحجّة في اللغة.

إلّا انّه في مقابل هذه الدعوىٰ قد يقال انّ المعنىٰ الحقيقي للفظ الحجّة هو نفس الدليل والبرهان ومطلق ما يحتجّ به عند الخصومة، وذلك لأنّ الحجّة مشتقّة من الحجّ والذي هو القصد، وحينئذٍ تكون الحجّة أقرب للوسيلة منها الى الغاية، فالغاية هي الغلبة والوسيلة هي البرهان والدليل، وحينئذٍ يكون اطلاق لفظ الحجّة علىٰ البرهان والدليل اطلاقاً حقيقيّاً، ويكون اطلاق الحجّة على الغلبة مجازياً بعلاقة المسببيّة، إذ انّ الغلبة تكون مسبّبة عن الحجّة والتي هي

البرهان والدليل.

هذا بحسب المدلول اللغوي للفظ الحجّة، وأمّا بحسب اصطلاح المناطقة فهي كلّ معلوم تصديقي يصلح لإثبات مجهول تصديقي.

وبقيد الصلاحية لإثبات المجهول التصديقي تخرج المعلومات التصديقيّة التي لا صلاحيّة لها للدلالة على المجهول التصديقي إمّا لأنّها أجنبيّة عن مقام الإحتجاج وامّا انّها لم ترتّب بكيفيّة تصلح معه للإحتجاج ولإثبات المطلوب والذي هو المجهول التصديقي.

ومن هنا لا تكون القضيّة التصديقيّة حجّة مالم تؤطر في شكل من أشكال القياس مثلاً، فتكون الكبرىٰ في ذلك القياس، إذ مع عدم ترتيبها بهذه الكيفيّة لا تكون منتجة للمطلوب، فلا تكون صالحة لأن يُطلق عليها عنوان الحجّة.

وهناك تعريف آخر للحجّة ذكره بعض المناطقة، وهو انّ الحجّة عبارة عن تأليف قضايا ينتج عنها المطلوب.

وبناء عليه تكون الحجّة المنطقيّة هي مجموع القضايا المؤلّفة بشكل خاص وينتج عن مجموعها المطلوب، فكيون القياس بصغراه وكبراه وكذلك الإستقراء بتمام مقدّماته وهكذا التمثيل وغيرهم مصاديق الحجّة المنطقيّة.

وهناك تعريف ثالث للحجّة المنطقيّة، وحاصله: انَّ الحجَّة هو الحدّ الاوسط الذي يكون طريقاً للكشف عن ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر في القياس المنطقي، بقطع النظر عن كون الحدّ الأوسط علّة لوجود الأكبر أو معلولاً له أو كان بينهما تلازم ناشئ عن كونهما معلولين لعلّة ثالثة.

والمراد من الحدّ الاوسط هو الحدّ المشترك والمتكرّر في مقدمتي القياس «الصغرى ـ والكبرى» ويُعبَّر عنه بالواسطة في الإثبات باعتبار طريقيّته لإثبات الحدّ الأكبر للأصغر، أي لإثبات الحكم في نتيجة القياس والذي هو الأكبر لموضوعه وهو الأصغر.

ولغرض توضيح المطلب نشكّل قياساً نتعرَّف بواسطته على الحدّ الاوسط والذي هو الحجّة بحسب هذا التعريف.

العالم متغيِّر

وكلّ متغيّر حادث

.. العالم حادث

فالحد الأوسط في هذا القياس هو عنوان « متغيّر » فهو الحدّ المشترك والمتكرّر في المقدّمتين « الصغرى والكبرى » وبواسطته ثبت لنا انَّ « العالم حادث » فهو واسطة في الكشف عن ثبوت الحدّ الأكبر ـ والذي هو محمول النتيجة ـ للحدّ الأصغر وهو موضوع النتيجة ، فلولا اشتراك العالم وكلّ حادث في التغير لما أمكن اثبات الحدوث للعالم .

وبما ذكرناه يتّضح المراد من قول المناطقة انَّ الحجَّة هي الوسطية في الإثبات ، فمرادهم من ذلك هو الحدّ الأوسط الذي يتوسّل به للتعرّف على ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر .

الحجيّة الأُصوليّة

المراد من الحجيّة الأُصوليّة هو الأدلة الإجتهاديَّة المعتبرة شرعاً والتي تكون طريقاً لإثبات متعلقاتها ولا يكون بينها وبين متعلقاتها أيُّ رابطة واقعيّة ، بمعنىٰ انَّ دور الأدلة الإجتهاديّة المعتبرة شرعاً يتمحّض في الكشف دون أن يكون بينها وبين متعلقاتها علاقة التلازم أو العليَّة مثلاً ، فدليليّة البيِّنة على خمرية هذا السائل لا تُعبِّر عن علاقة واقعيَّة بين البيِّنة وبين خمريّة هذا السائل بل انَّ خمرية هذا السائل لو كانت ثابتة واقعاً فهي ناشئة عن أسبابها التكوينيّة ، وليس للبيِّنة سوى دور الكشف عن ثبوت الخمريَّة لهذا السائل ، وهكذا الكلام في كاشفيّة الأمارة المعتبرة عن الحكم الشرعي ، فإنَّها لا تعبِّر عن علاقة واقعيَّة بين الأمارة وبين ثبوت الحكم لموضوعه بل انَّ ثبوت الحكم لموضوعه ناشيء عن ملاكٍ في متعلَّقه اقتضىٰ جعل الحكم واعتباره شرعاً .

وبهذا تمتاز الحجيّة الاصوليّة عن الحجَّة في باب الأقيسة ، فهما وان كانا يشتركان من جهة وسطيتهما في الإثبات إلّا انَّ وسطية الحجَّة في باب الأقيسة ـ والذي هو الحدّ الأوسط ـ منوطة بثبوت علاقة واقعيّة بن الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر ، فإمَّا أن يكون الحدّ الأوسط علة للحدّ الأكبر ، وعندها يكون الحدّ الأوسط برهاناً لميّاً وواسطة في الثبوت

بالإضافة الى كونه واسطة في الإثبات ، وأمّا ان يكون معلولاً للحدّ الأكبر أو أن يكــون كـلاهما مـعلولين لعـلّةٍ ثـالثة ، وعندها يكون الحدّ الأوسط برهاناً إنيّاً ومتمحضاً في كونه واسطة في الإثبات ، وقد أشرنا لذلك في بـحث « الحـجيّة » في التعريف الثالث للحجيَّة المنطقيّة .

ثـمّ انَّ الحـجَّة عـند الأُصـوليين قـد تُطلق ويراد منها المنجِّزيَّة والمـعذّرية ، والمـنجِّزية هـي المسئوليَّة وثـبوت العهدة ، والمعذرية هي انتفاء المسئوليَّة وصحّة الإعتذار عن منافاة الواقع .

وقــد أفـاد المـحقّق النـائيني ﷺ انَّ المنجِّزيَّة والمعذريَّة من اللوازم العقليَّة لوصول الواقع ، فهي غير قابلة للجعل ، نعم حينما تُجعل الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات للدليل يكون مُحرِزاً للـواقـع ، وعندها يتنجَّز الواقع عقلاً .

الحجيَّة الذاتيّة

ويـقصدون مـن الحـجيّة الذاتـيّة الحــجيَّة الثـابتة للـدليل دون جـعل شرعي ، بـمعنىٰ انَّ ذات الدليـل بـنفسه يقتضي ثـبوت الحـجيّة له ، وذلك فـي مـقابل الدليــل الذي تكــون دليــليته وكــاشفيّته مـنوطة بـالجعل الشـرعي ، وليس ثمّة دليل ادعـي ثـبوت الحـجيَّة الذاتيّة له سوى الدليل القطعي .

وتحرير المراد من حجيّة القطع هـو السبيل للتعرُّف على انَّ الحجيّة الثابتة له هل هي ذاتيّة أو غير ذاتيّة ، فنقول :

انَّ حــجيّة القــطع تـارة يـراد مـنها الحــجيّة المـنطقيّة واخـرىٰ يـراد مـنها المنجِّزيّة والمعذرية ، ونقصد بالحجيّة المــنطقية الوســطية فـي الإثـبات ، أي الطريقيّة والكاشفيّة ، واذا كان المراد من حــجيّة القـطع هـي الحـجيّة المـنطقيّة فالحجيّة الثابتة له ذاتيّة بلا ريب ، وذلك لأن المراد من القطع هو الإنكشاف التام والإراءة التامّة ، فالقطع هو عين الكشف والإراءة والطريقيّة ، وليس شيئاً ثبت له الكشف والطريقيّة .

وإذا كان كذلك فالطريقيّة ـ والتي هي الحجّة المنطقيّة ـ ذاتيّة للقطع ، وثـبوت الذاتي لذاته لا يـفتقر للـجعل لا بـنحو الجـعل التأليـفي بـل ولا بـنحو الجـعل البسـيط ، وذلك لأنَّ الجـعل التأليـفي يلازم المباينة بين المجعول والمجعول

له ، وهو خلف الفرض ، إذ قلنا انَّ الطريقيّة هي عين القطع وثبوت الشيء لنفسه ضروري ، فكما انَّ ثبوت الإنسانيّة للإنسان ضروري وقضيّة بشرط المحمول فكذلك ثبوت الطريقيّة للقطع .

وأمّا عدم تعقّل الجعل البسيط للطريقيّة والحجيّة المنطقيّة فلأنّه تحصيل للحاصل بعد وجود القطع ، نعم يكون الجعل البسيط للطريقيّة والحجيّة متعقلاً إذا كان بنحو إيجاد القطع ، فإيجاد القطع هو عينه ايجاد الطريقيّة ، وذلك في مقابل رفع الطريقيّة واعدامها بواسطة اعدام القطع .

وأمّا لو أنكرنا انَّ القطع هو عين الإنشكاف والإراءة التامّة وقلنا بأنَّ القطع من الحالات النفسانيّة القائمة بالنفس فإنَّ لابدَّ من التسليم بأنَّ الطريقيّة ذاتيّة للقطع إلّا انَّ الذاتيّة هنا بمعنى الذاتيّة في باب البرهان لا الذاتيّة في باب الإيساغوجي ـ كما هو مقتضى المبنى الاول ـ فالمقصود من الذاتيّة في المقام هو انَّ الطريقيَّة لازم ذاتي للقطع بنحو اللزوم البيِّن بالمعنىٰ الأخص والذي يكون معه تصوُّر الموضوع كافياً في تصوُّر الحكم .

وحينئذٍ لا تكون الطريقيّة مفتقرة للجعل أيضاً ، فمحض وجود القطع كافياً لحمل الطريقيّة عليه ، ولذلك يكون جعل الحجيّة والطريقيّة للقطع تحصيلاً للحاصل .

وبهذا اتّضح ثبوت دعوىٰ ذاتيّة الحجيّة للقطع بناء على انَّ المراد من الحجيّة هي الحجيّة المنطقيّة والتي هي الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات ، سواء قلنا بأن الطريقيّة هي عين القطع أو انّها لازم ذاتي له .

أمّا لو كان المراد من حجيّة القطع هو المنجِّزيّة والمعذريّة فهل انَّ الحجيَّة حينئذٍ ذاتيّة للقطع أو لا ؟

وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك وذكرت لذلك ثلاثة اتّجاهات ، وسوف نستعرضها تحت عنوان « حجيّة القطع » ان شاء الله تعالى .

حجيَّة القطع

ذكرنا في بحث « الحجيَّة الذاتيّة » انَّ الحجيَّة الثابتة للقطع إذا كانت بمعنىٰ

الحجيّة المنطقيّة فإنّ ثبوتها للقطع يكون ذاتياً، وأمّا إذا كانت الحجيّة بمعنىٰ المنجزيّة والمعذريّة فقد وقع البحث في نحو ثبوتها للقطع، وقد ذكرت في ذلك ثلاثة اتّجاهات.

الإتّجاه الأوّل: انّ المنجّزيّة والمعذريّة للقطع نشأ عن التباني العقلائي بملاك انّ عدم ترتيب هذين الأثرين على القطع يُفضي الى اختلال النظام. ومن هنا كان عدم ترتيب الأثرين على القطع قبيحاً وانّ ترتيبهما حسن، والحسن والقبح بناء على مبنى أصحاب هذا الإتّجاه من المتبنّيات العقلائيّة المعبَّر عنها في المنطق بالقضايا المشهورة أو التأديبات الصلاحيّة. وحينئذٍ تكون الحجيّة الثابتة للقطع حجيَّة جعليّة وليست ذاتيّة.

وأمّا اعتبار حجيّة القطع بهذا المعنىٰ من موارد الحسن والقبح العقلائيين فهو ناشئ ـ كما أفاد السيد الخوئي ﷺ ـ عن انّ عدم جعل الحجيَّة ـ بهذا المعنى ـ للقطع يُفضي الى اختلال النظام، إذ لو لم يكن القطع منجّزاً لما كان القاتل مثلاً عن عمد مسئولاً عن فعله، إذ له أن يقول بأنـي وان كنت قاطعاً إلّا انّي لست مسئولاً عن ترتيب الأثر على القطع، كما انّه لو لم يكن القطع معذِّراً لكان لكلِّ سلطانٍ مثلاً أن يعاقب رعيّته على فعلٍ يعتقدون صوابيّته، وهذا من الظلم القبيح، وعندها لا يقوم للناس نظام لعدم وجود ضابط يعتمدونه.

وبهذا يتّضح انّ منجزيّة ومعذريّة القطع ناشئة عن التباني العقلائي. وباعتبار انّ الشارع قد أمضىٰ البناء على حجيَّة القطع، فإنَّه حينئذٍ يكون حجَّة شرعاً.

الإتّجاه الثاني: انّ الحجيّة الثابتة للقطع انّما هي بحكم العقل وإلزامه، فهو القاضي بلزوم ترتيب الأثر على القطع أي هو القاضي بمنجزيّته ومعذريّته.

وهذه النظريّة وان كانت ظاهرة من بعض العبائر إلّا انّ السيد الصدر ﷺ يشكك في إرادة أصحاب هذه العبائر لما هو ظاهر منها، وذلك لوضوح فساد ماهو مستظهر منها، إذ انّ العقل ليس من شأنه الحكم والإلزام وتنحصر وظيفته في الإدراك فحسب، كما هو محرّر في

محلّه .

وبناء على هذا الإتّجاه لو صحّت النسبة تكون الحجيّة الثابتة للقطع ذاتيّة ، والمقصود من الذاتيّة هو الذاتيّة في باب البرهان ، والذي يكون فيه وجود الموضوع وتقرّره كافياً في ثبوت الحكم له .

الإتّجاه الثالث : انّ الحجيَّة الثابتة للقطع من اللوازم الذاتيّة له ، وذلك بمقتضىٰ ما يدركه العقل من التلازم بين القطع وبين المنجزيّة والمعذريّة .

وهذا الإتّجاه يختلف عن الثاني من جهة انّ المدّعىٰ في الإتجاه الثاني هو حاكميّة العقل بحجيّة القطع وأمّا هذا الإتّجاه فهو يبنى على انّه ليس للعقل سوى دور الإدراك للتلازم الذاتي بين القطع والحجيّة ، فالعقل بناء على هذه النظريّة يدرك انّ العمل بمؤدّىٰ القطع حسن وانّ المؤاخذة على ترك العمل بمقتضىٰ القطع حسن ، كما انّه يُدرك قبح التخلُّف عمّا يقتضيه القطع وقبح المؤاخذة على العمل بمؤدىٰ القطع حتىٰ مع اتفاق منافاة القطع للواقع . وهذا الإتّجاه هو مذهب مشهور الأُصوليّين كصاحب الكفاية والسيّد الخوئي رحمهما الله .

وحتى يتجلّىٰ المراد من هذا الإتّجاه لابدَّ من بيان معنىٰ اللازم الذاتي ، فنقول : انّ المراد من اللازم الذاتي ـ وسيأتي ايضاحه تحت عنوانه ـ هو المحمول الخارج عن الذات اللازم لها ، وذلك مثل الزوجيّة بالنسبة للأربعة ، فإنّ الزوجيّة ليست هي عين الأربعة كما انّها ليست جزء مقوماً لها إلّا انّها لازمة للاربعة بحيث يستحيل تخلّفها عن الأربعة . فالزوجيّة محمول خارج عن ذات الأربعة لازمة لها ، وهذه الملازمة ناشئة عن مقام الذات للأربعة ، فهي بمقتضىٰ ذاتها تستلزم حمل الزوجيّة عليها ، وليس للعقل سوىٰ دور الإدراك للملازمة .

وهكذا الكلام في القطع فإنّ الحجيَّة نابعة عن مقام ذاته وان كانت مباينة لذات القطع ، فهي محمول خارج عن ذات القطع لازمة له ، ودور العقل متمحض في إدراك هذا التلازم ، فليس هو واسطة في الثبوت كما هو مقتضىٰ الإتجاه الثاني بل هو واسطة في الإثبات

هذا هو حاصل الاتّجاه الثالث في

نحو ثبوت الحجيّة للقطع، وللسيّد الصدر ﷺ اتّجاه رابع تبنىٰ فيه انَّ الحجيَّة ـ بمعنى المنجزيّة والمعذريّة ـ ليست لازماً ذاتياً للقطع، وحاصل ما أفاده ﷺ.

انَّ إدراك العقل لحسن العمل بمؤدىٰ القطع وحسن المؤاخذة على ترك العمل بمؤداه، وكذلك إدراكه لقبح المؤاخذة على العمل بمتعلّق القطع لو اتّفق منافاته للواقع هذا الإدراك العقلي ليس إدراكاً للملازمة بين القطع بما هو قطع وبين الحجيّة، إذ لا ريب في انَّ القطع الغير المتّصل بأوامر المولىٰ ليس منجزاً ولا معذراً، بمعنىٰ انّه لا يقبح ـ بحسب الإدراك العقلي ـ عدم الجريان علىٰ وفق ما يقتضيه هذا النحو من القطع، فلا يُعدُّ التخلُّف عن الاوامر القطعيّة الصادرة عن غير المولىٰ ظلماً، كما انَّ العقل لا يُدرك حسن الجري على وفق الاوامر القطعيّة الصادرة عن غير المولىٰ، وما ذلك إلّا لأنَّ الظلم معناه سلب ذي الحقّ حقّه وانَّ العدل اعطاء ذي الحقّ حقّه، وهذا ما يستبطن لزوم ثبوت الحقّ لذي الاوامر في مرحلة سابقة عن إدراك حسن الجري على وفق أوامره القطعيّة وقبح التخلُّف عن أوامره.

وبتعبير آخر: انَّ العدل والظلم لا يصدقان إلّا في حالة يكون هناك حقّ متقرِّر يراعىٰ فيكون ذلك عدلاً أو لا يراعىٰ فيكون ذلك ظلماً، وهذا ما يُعبِّر عن انَّ الحجيّة ليست لازماً ذاتياً للقطع بما هو قطع بل هو لازم للأوامر القطعيّة الصادرة عمّن له حقّ الجريان على وفق أوامره.

ومن هنا لابدَّ وان يتّجه البحث الى ماهو الدليل على ثبوت حقّ الطاعة لذي الأوامر القطعيّة فإن كان الدليل مقتضياً لثبوت ذلك الحقّ كانت أوامره القطعيّة حجّة أي منجِّزة ومعذرة.

وبتعبير آخر: انَّ التنجيز والتعذير ثابتان لاوامر من له حقّ الطاعة ويكون القطع وسيلة لإثبات صدور الاوامر ممّن له حقّ الطاعة، فالقطع يكون وسطاً في الإثبات وحجّة منطقيّة يتوسّل بها للتعرُّف على صدور أوامر من له حقّ الطاعة.

وبهذا يتشكّل قياس نتيجته الحجيَّة الاصوليّة ـ والتي هي المنجّزيّة

والمعذريّة ـ وكبرىٰ هذا القياس هو الاوامر الصادرة ممّن له حقّ الطاعة وصغراه القطع بصدور هذه الاوامر . وعندئذٍ يمكن اسناد الحجيّة للقطع باعتبار وقوعه صغرىٰ في القياس المنتج للحجيّة أي المنجزيّة والمعذريّة .

والمتحصّل انَّ الحجيَّة ـ بهذا المعنى ـ ليست لازماً ذاتياً للقطع بل انّها لازم ذاتي لأوامر من له حقّ الطاعة .

الحجيَّة المجعولة

هي الحجيّة الثابتة للدليل بواسطة الجعل والاعتبار بحيث لولاه لما كان الدليل مؤهلاً للدليليّة والكاشفيّة والوسطية في الإثبات .

وهذا النحو من الأدلّة المفتقرة الى الجعل والاعتبار هي الأدلّة الظنيّة والتي تكون درجة كشفها عن الواقع ناقصة . إذ من الواضح عدم صلاحيّة الدليل الظني لأنْ يقع وسطاً في الإثبات أو يكون وسيلة للاحتجاج به على المدعىٰ ، وذلك لعدم إحرازه للواقع .

نعم بواسطة الإعتبار يكون صالحاً للدليليّة إلّا انَّ ذلك لا يعني صيرورته كاشفاً تاماً عن الواقع بالاعتبار ، وذلك لأنَّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه بمجرَّد الجعل والاعتبار .

ثمَّ انَّ الأهلية التي يُضفيها الجعل والإعتبار على الدليل الظني انّما تنشأ بسبب انَّ الإعتبار تبانٍ نفساني يتواطئ عليه العقلاء مثلاً ، فيكون ذلك التباني ملزماً لهم ، ولذلك يكون الدليل الظني الملزم لهم هو خصوص الدليل الذي وقع التباني علىٰ حجيّته دون الدليل الظني الذي لم يقع التباني منهم على حجيّته . وهذا بخلاف الدليل القطعي ، إذ انَّ حجيّته ووسطيّته في الإثبات ذاتيّة ، فتكون صلاحيّته للإحتجاج به غير مفتقرة للتباني النفساني من العقلاء .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انَّ الحجيّة الثابتة لبعض الأدلّة الظنيّة تابعة للجعل والاعتبار ممّن له حقّ الإعتبار ، والكلام بعد ذلك يقع فيمن له حقّ الإعتبار .

والذي يهمّنا من هذا البحث هو تشخيص من له حقّ إعتبار الحجيَّة للأدلّة الظنيّة المتصدّية للكشف عن الحكم الشرعي . فنقول :

انَّ الذي عليه جمهور الأصوليّين هو انَّ هذا الحقّ مختصّ بالشارع المقدّس ، فكلّ دليل ظني لم يجعل الشارع له الحجيَّة فإنَّه لا يصح ترتيب الأثر على مؤداه فلا يكون منجِّزاً لمتعلّقه كما لا يكون معذراً لو اتّفق منافاة مؤداه للواقع ، وذلك لأن مفروض الكلام انَّ الذي يُراد التعرُّف عليه بواسطة الدليل الظني هو الحكم الشرعي فيكون حقّ اختيار الطريق المؤدي لذلك بيد الشارع ، فلا يصحّ الإحتجاج على الشارع بما لا يرىٰ له صلاحيّة لذلك كما لا يصحّ الإحتجاج على واحدٍ من العقلاء بشيء لا يرىٰ العقلاء صلاحيّته للإحتجاج به ، وذلك لما ذكرناه من انَّ الحجيّة المجعولة تنشأ عن التباني النفساني ، وحينئذٍ تكون الحجيّة ثابتة على من قبل بذلك التباني أو من كان مسئولاً عن قبوله ، فالحجيّة الثابتة بواسطة التباني العقلائي تكون ملزمة لكلّ واحد من العقلاء باعتبار وقوعه طرفاً في ذلك التباني إمّا لقبوله به أو لكونه مسئولاً عن قبوله . وأمّا ما كان خارجاً عن التباني العقلائي فإنَّه لا يصح الإحتجاج به علىٰ العقلاء ، وذلك لأنه حينئذٍ يكون إلزاماً بما لم يلتزموا به .

وهذا الكلام ينسحب الى الأدلّة الظنيّة المتصدّية للكشف عن الأحكام الشرعيّة ، فإنَّه لا يصحّ التعبّد بها والإحتجاج على الشارع بمؤداها مالم يجعل الشارع لها الحجيّة ، إذ كيف يصحّ إلزامه بدليل لم يلتزم بحجيّته ودليليّته .

وأمّا ثبوت حقّ الإحتجاج للشارع بالأدلّة الظنيّةالتي جعل لها الحجيّة فباعتبار حقّ المولويّة للمشرِّع جلّ وعلا على عباده ، فكلّ واحد من العباد مسئولاً عن ترتيب الأثر على الدليل الظني الذي اعتبر الشارع له الحجيَّة ، ففي الوقت الذي لا يصحّ للعباد إلزام الشارع بالطرق الظنيّة التي لم يعتبر الشارع لها الحجيّة وان كانوا قد تبانوا على حجيّتها ، وذلك لعدم وقوعه طرفاً في ذلك التباني في الوقت نفسه يكونون ملزمين بالتعبُّد بالأدلّة الظنيّة التي جعل الشارع لها الحجيّة ، وذلك بمقتضىٰ حقّ المولويّة للمشرع والتي هي من مدركات العقل العملي .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ الطرق الظنيّة

المعتبرة بنظر العقلاء لا تكون صالحة للدليليّة على الحكم الشرعي مالم تكن ممضاة من قبل الشارع ، كما اتّضح انَّه لو اتّفق وجود دليل ظني غير معتبر بنظر العقلاء إلّا انَّه معتبر بنظر الشارع فإنّه يلزم التعبُّد بمؤداه في موارد الكشف عن الحكم الشرعي .

الحرمة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة

نقل الشيخ الأنصاري ﵀ عن الوحيد البهبهاني ﵀ انَّه نسب للإخباريين ﵏ مذاهب أربعة في الشبهة الحكميَّة عند فقدان النصّ ، الأوّل : التوقّف ، والثاني : الإحتياط ، والثالث : الحرمة الظاهريّة ، والرابع : الحرمة الواقعيّة .

وما يهمنا في المقام هو بيان الفرق بين الحرمة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة ، فنقول : انَّ الشيخ الانصاري ﵀ احتمل للفرق بينهما احتمالات ثلاثة بعد احتمال انَّ المذاهب الأربعة تؤول الى معنىً واحد وانَّ الإختلاف انّما هو في التعبير بلحاظ الإختلاف في الأدلّة المعتمدة عندهم ، فمن قال بالتوقف تحفظ على التعبير الوارد في بعض الروايات المعبَّر عنها بروايات التوقّف ، وهكذا الكلام فيمن قال بالإحتياط فإنّه تحفظ على التعبير الوارد في روايات الإحتياط ، وأمّا من قال بالحرمة الظاهريّه فإنّه اعتمد على روايات التثليث والتي تقتضي ترك اقتحام الشبهات ، وهذا ما يقتضي كون الحرمة ثابتة في ظرف الشك في الواقع ، وهو تعبير آخر عن الحكم الظاهري والذي موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، وأمّا من قال بالحرمة الواقعيّة فمراده انَّ المشتبه بنفسه موضوع للحرمة ، فالحكم بالحرمة موضوع ابتداء على ماهو مشتبه ، وهذا هو مبرِّر التعبير بالحرمة الواقعيّة .

وأمّا الاحتمالات الثلاثة للفرق بين الحرمة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة فهي كما يلي :

الإحتمال الاول : انَّ مقصود القائل بالحرمة الظاهرية هو انَّ هذه الحرمة لم تثبت إلّا لموضوع لا يعلم ماهو حكمه الواقعي ، وهذا يقتضي كون الحرمة الثابتة له حرمة ظاهريّة ، إذ كلّ حكم يثبت في ظرف الجهل بما هو الحكم

الواقعي للموضوع فهو حكم ظاهري.

وأمّا مقصود القائل بالحرمة الواقعيّة فهو انَّ المشتبه بنفسه موضوع للحرمة لا انَّ الحرمة ثابتة له باعتباره مجهول الحكم، فعنوان المشتبه كسائر العناوين التي يعرضها الحكم ابتداءاً دون أن يؤخذ في عروض الحكم لها الشك في الحكم الواقعي، ومتى ما كان كذلك فإنَّ الحكم عندئذٍ يكون من الأحكام الواقعيّة.

الإحتمال الثاني: انَّ القائل بالحرمة الظاهريّة يحتمل انَّ الحكم الواقعي للمشتبه هو الإباحة فتكون أدلّة الإجتناب عن الشبهات قاضية بتحريم المشتبه ظاهراً.

وأمّا القائل بالحرمة الواقعيّة فيبني على أصالة الحظر في الأشياء المستفادة من حكم العقل بقبح التصرُّف في مال الغير دون إذنه، فهي مستند القائل بالحرمة الواقعيّة لا انَّ مستنده روايات الإحتياط.

ومن الواضح انَّ حكم العقل بأصالة الحظر في الاشياء حكم واقعي موضوعه التصرّف بالشيء الذي لم يأذن ذو الحقّ في التصرُّف به، وهذا هو أحد المباني في أصالة الحظر في الأشياء.

الإحتمال الثالث: انَّ مقصود القائل بالحرمة الظاهريّة هو انَّ حكم المشتبهات ظاهراً هو الحرمة مطلقاً أي سواء كان المشتبه محرماً واقعاً أو كان حكمه الواقعي هو الإباحة، ومن هنا يكون المرتكب للشبهات مستحقاً للعقاب بنحو مطلق.

وأمّا القائل بالحرمة الواقعيّة فمقصوده عدم ثبوت الحرمة ظاهر للمشتبهات إلّا انّه لو اتّفق ان كان المشتبه حراماً واقعاً فإنَّ المكلّف يكون مستحقاً للعقاب على تركه، وأمّا مع عدم اتّفاق الحرمة الواقعيّة للمشتبه فإنَّ المكلّف لا يكون مؤاخذاً على تركه، فأدلّة الإحتياط لا تقتضي أكثر من لزوم امتثال ماهو محرّم واقعاً.

ولعلَّ منشأ هذا القول هو انَّ أدلّة الاحتياط لا تقتضي أكثر من الإرشاد، ولذلك لا يترتّب عليه أكثر ممّا يترتّب على الواقع، فموافقة أو مخالفة الإحتياط ليس لهما موضوعيّة بل العبرة هو التحفّظ على الواقع، فمتى ما اتّفق

موافقة الواقع فإنَّ الإحتياط لا يترتّب على مخالفته شيء ، ومتىٰ ما اتّفق مخالفة الواقع فإنَّ المكلَّف لا يكون مستحقاً للعقوبة على مخالفة الاحتياط بل انَّه يعاقب على مخالفة الواقع ، فحال الأمر بالاحتياط كحال أوامر الطبيب ، فكما انَّ أوامر الطبيب لا يترتّب على الإلتزام بها أو عدم الإلتزام أكثر ممّا يترتب على الواقع فكذلك الاحتياط .

ثمّ علّق الشيخ الانصاري ﷺ بأن هذا المبنى في فهم أدلّة الاحتياط تام لولا انَّ هذا القائل يذهب الى لزوم الإحتياط والحال انَّ الصحيح عدم دلالة أدلّة الإحتياط على أكثر من أولويّة الإلتزام به .

الحسن والقبح

ذكرت للحسن والقبح أربعة معانٍ ، ثلاثة منها تؤول روحاً الى بيان ماهو منشأ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح .

المعنىٰ الاول : انَّ الحسن هو ما يلائم النفس ويوجب انبساطها والقبيح هو ما يوجب انقباض النفس واستيحاشها . وبناء على هذا المعنى لا تختصّ صفتا الحسن والقبح بالأفعال الإختياريّة ، وذلك لأنَّ ما يوجب انقباض النفس وانبساطها قد يكون فعلاً اختيارياً كالإحسان والإسائة ، وقد لا يكون كذلك كالمنظر الجميل والمنظر القبيح .

المعنىٰ الثاني : انَّ المراد من الحسن هو ما أوجب الكمال والمراد من القبيح هو ما أوجب النقص ، فكلّ فعل يساهم في كمال النفس مثلاً فهو من الافعال المتّصفة بالحسن كما انَّ كلّ فعل يساهم في سقوط النفس وتسافلها فهو من الأفعال المتّصفة بالقبح ، هذا لو كان المراد من الكمال هو الكمال في مصطلح علماء الأخلاق .

أمّا لو كان المراد من الكمال هو الغاية التي تنتهي عندها كلّ قوّة من القوىٰ بحيث تبلغ معها حدَّ التماميّة فإن الحسن بناءً على هذا المعنىٰ يكون صفة لكلّ ما أوجب اشتداد قوّة من القوىٰ وسار بها نحو غايتها ، كما انَّ القبح يكون بمعنىٰ ما يوجب تسافل قوّة من القوىٰ والمسير بها على عكس ما تقتضيه غايتها .

وباعتبار انَّ القوىٰ متفاوتة فيما بينها وقد يكون كمال بعضها علىٰ حساب كمال الأُخرى يلزم ان يتّصف الفعل الواحد ـ بناء علىٰ هذا المعنىٰ ـ بالكمال والنقص في آن واحد ولكن باعتبارين.

مثلاً: التروّي والتأمل والتأني أفعال تسير بالقوّة العاقلة نحو غايتها وكمالها إلّا انّها توجب ضمور القوّة الغضبيّة والسبعيّة وتسير بها علىٰ عكس ما يقتضيه كمالها، فهذه الأفعال حسنة بلحاظ القوّة العاقلة وقبيحة بلحاظ القوة الغضبيّة.

وكيف كان فالحسن والقبح بناء على المعنى الثاني بصورتيه لا يختصّ بالأفعال الإختياريّة كما هو واضح.

المعنىٰ الثالث: انَّ الحسن بمعنىٰ المصلحة والقبح بمعنىٰ المفسدة أو انَّ الحسن ما كان موجباً للمصلحة والقبيح ما كان موجباً للمفسدة.

وهذا المعنىٰ يحتمل مجموعة من الإحتمالات:

منها: انَّ المصلحة بمعنىٰ الكمال الشخصي لكلّ قوّة من القوىٰ والمفسدة هي النقص الشخصي أيضاً.

ومنها: انَّ المصلحة تعني الكمال النوعي وهو النظام الإجتماعي الأتم، وعليه يكون كلّ فعل يسير بالمجتمع نحو النظام الأتمّ فهو حسن لأنَّه موجب للمصلحة النوعيّة، والمفسدة تعني اختلال النظام الإجتماعي وتبدّده، فكلّ فعل ينحدر بالمجتمع نحو السقوط فهو قبيح، بل كلّ فعل يمنع عن الصعود بالنظام الإجتماعي الى الكمال فهو قبيح.

ومنها: انَّ المصلحة بمعنىٰ ما يوجب الكمال الشخصي المتّصل بالنفس علىٰ ان لا يتنافىٰ ذلك مع الكمال النوعي وان تنافىٰ مع الكمال لسائر القوىٰ، وبتعبير آخر: المصلحة هي الكمال الشخصي الملائم للكمال النوعي والمفسدة ماكان عكس ذلك.

ولخروج هذا البحث عن محلّ الكلام نكتفي بهذا المقدار.

المعنىٰ الرابع: انَّ الحسن هو كلّ فعل يُدرك العقل انبغاء فعله، والقبيح هو ما يدرك العقل انبغاء تركه، بمعنىٰ انَّ العقل يدرك استحقاق فاعل ما ينبغي فعله المدح واستحقاق فاعل ما ينبغي

تركه الذم .

وواضح انَّ الحسن والقبح بهذا المعنىٰ يختص بالأفعال الاختياريّة ، كما انَّ الحسن والقبح بهذا المعنىٰ من مدركات العقل العملي وهو الذي وقع محلاً للنزاع ، فالمعروف بين الاصوليين هو انَّ الحسن والقبح من مدركات العقل العملي وانّهما من صفات بعض الأفعال الذاتيّة ، وذهب لذلك جمع من المعتزلة أيضاً .

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب جمع من الأشاعرة الى انَّ صفتي الحسن والقبح ليستا من صفات الأفعال الذاتيّة ، فليس ثمّة فعل يقتضي بذاته الحسن أو القبح بل انّهما من الصفات التي تعرض الأفعال بواسطة الشارع ، فكلّ فعل حكم الشارع بحسنه فهو حسن لتحسين الشارع له لا لأنّه يقتضي الحسن بنفسه ، وكلّ فعل حكم الشارع بقبحه فهو قبيح لتقبيح الشارع له لا لأنّه يقتضي القبح بذاته .

وأمّا الإخباريّون فقد ذهبوا الى قصور العقل عن درك واقع الأفعال من حيث اتّصافها بالحسن والقبح ، فهم وان كانوا لا يمنعون عن انَّ الأفعال قد تكون متّصفة ذاتاً بالحسن والقبح في نفس الأمر والواقع إلّا انَّ إدراك ذلك بواسطة العقل غير ممكن لقصوره عن الإحاطة بواقع الأشياء . فالوسيلة التي يمكن بواسطتها التعرُّف على واقع الأفعال من حيث اتّصافها بالحسن أو القبح هي الشارع ، فكلّ ما أخبر الشارع عن حسنه فهو حسن واقعاً وكلّ ما أخبر الشارع عن قبحه فهو قبيح واقعاً ، وبهذا يمتاز مبنى الإخباريين عن مبنىٰ الأشاعرة .

وهناك مبنىً رابع ذهب اليه مشهور فلاسفة المسلمين ، وهو انَّ الحسن والقبح ليسا من مدركات العقل العملي ، وهذا معناه انّهما ليسا من الصفات الذاتيّة للأفعال وانّما هما من القضايا المشهورة المعبَّر عنها بالآراء المحمودة ، فالحسن هو ما تبانىٰ العقلاء على حسنه ، كما انَّ القبيح هو ما تبانىٰ العقلاء على قبحه . وهذا يرتبط بنكات عقلائيّة تختلف باختلاف الأنظمة الإجتماعيّة والظروف الموضوعيّة .

وبهذا المعنىٰ يكون الحسن والقبح من الصفات الاعتباريّة للأفعال والتي

ليس لها واقع وراء اعتبار العقلاء ، وهذا المعنىٰ لا يختلف عن مبنىٰ الأشاعرة إلّا من حيث المعتبر ، فالمعتبر بنظر مشهور فلاسفة المسلمين هم العقلاء ، وأمّا بنظر الأشاعرة فالمعتبر هو الشارع المقدّس .

الحسن والقبح الذاتيان

المراد من ذاتيّة الحسن والقبح انّهما من الصفات الواقعيّة لمتعلّقاتهما ، بمعنىٰ انَّ الحسن والقبح ينشئان عن مقام الذات لبعض الأفعال .

والمقصود من الذاتيّة في المقام هو الذاتي في باب البرهان لا الذاتي في باب الكليّات الخمس ، بمعنىٰ انَّ الحسن ـ مثلاً ـ ليس هو عين الفعل المتّصف به ، كما انّه ليس جزؤه المقوم بل بمعنىٰ انَّ وجود ذات الفعل كاف في اتّصافه بالحسن ، وهذا هو الذاتي في باب البرهان .

وهذه الدعوىٰ هي مبنىٰ مشهور الاصوليين إذا أضفنا اليها انَّ ذاتيّة الحسن والقبح للأفعال مدركه بواسطة العقل العملي . ولكي تتجلّى هذه الدعوىٰ أكثر نقول انّهم قسموا الأفعال الى ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل : أن يكون الفعل علّة تامّة في عروض صفة الحسن والقبح عليه ، بمعنىٰ أن لا يكون هناك عنوان آخر غير ذات الفعل يساهم في ثبوت صفة الحسن والقبح للفعل ، كما انّه ليس ثمّة مانع يمنع عن اتّصاف الفعل بالحسن والقبح ، فلذات الفعل تمام التأثير في ان يتّصف بالحسن أو القبح . وهذا النحو من الأفعال هو الذي يكون الحسن أو القبح له ذاتي .

وتلاحظون انَّ الذاتي في المقام هو الذاتي في باب البرهان ، وذلك لأنَّ الحسن مثلاً ليس مقوّماً ذاتياً للفعل وإنّما هو لازم ذاتي له لا يتخلّف عنه بحال من الأحوال ، إذ انَّ افتراض كون التلازم بنحو العلّيّة يقتضي ذلك ، فالفعل إذن علّة لعروض صفة الحسن عليه ، فالحسن محمول خارج عن ذات الفعل لازم له وهذا التلازم نشأ عن مقام ذات الفعل .

ومثال هذا النحو من الأفعال هو العدل والظلم ، فالعدل علّة تامّة

لعروض صفة الحسن عليه ، كما انَّ الظلم علّه تامّة لعروض عنوان القبح عليه .

القسم الثاني : ان يكون الفعل مقتضياً بذاته لعروض صفة الحسن أو القبح عليه ، وهذا معناه انَّ الفعل غير مستقلّ بذاته في التأثير بل انَّ تأثير اقتضائه لأثره منوط بانتفاء الموانع ، فمتىٰ ما توفر الفعل على هاتين الحيثيّتين لزم عن ذلك عروض صفة الحسن أو القبح عليه .

الحيثيّة الاولىٰ : ناشئة عن مقام ذاته وهي الإقتضاء للحسن والقبح .

الحيثيّة الثانية : هي انتفاء الموانع الموجبة للحيلولة عن تأثير المقتضي الذاتي لأثره .

ومثال هذا القسم من الافعال الصدق والكذب ، فالصدق لو خلّي وذاته لكان موجباً لعروض صفة الحسن عليه إلّا انَّه قد يطرأ عليه عنوان يمنع عن اتّصافه بالحسن ولولا عروض ذلك العنوان لكان متّصفاً بالحسن ، فالحسن اذن ليس لازماً ذاتياً للصدق وإلّا لما تخلّف عنه ، إذ انَّ اللازم الذاتي لا يتخلّف عن ملزومه بحال من الأحوال ، وهكذا الكلام في الكذب .

القسم الثالث : أن لا يكون الفعل علّة تامّة في الإتّصاف بالحسن والقبح كما انَّه ليس مقتضياً لهما إلّا انَّه قد يتّصف بأحدهما بواسطة خارجيّة في الثبوت ، بمعنىٰ انَّ الفعل لو خلّي وذاته لا يكون علّة لأن يتّصف بالحسن أو القبح كما لا يكون مقتضياً لذلك إلّا انَّه قد تطرأ على هذا الفعل بعض العناوين فتؤثر في اتّصافه بالحسن أو القبح إمّا بنحو التأثير الإقتضائي أو بنحو التأثير العلّي .

ومثال هذا القسم من الأفعال شرب الماء ، فهو بذاته لا يؤثر في أن يتّصف بالحسن أو القبح إلّا انَّه قد يطرأ عليه عنوان يقتضي اتّصافه بالقبح ، كما لو كان الشرب معصية لمن له حقّ الطاعة ، فطرو عنوان المعصية على شرب الماء صار واسطة في ثبوت صفة القبح له .

وباتّضاح الأقسام الثلاثة يتّضح انَّ ذاتيّة الحسن والقبح انّما هو للقسم الأوّل من الأفعال ، وبه يتّضح انَّ دعوى مشهور الاصوليّين انّما هي ثبوت الحسن والقبح الذاتيّين بنحو الموجبة

الجزئيّة في مقابل السلب الكلّي المدعىٰ من قبل الأشاعرة ومشهور فلاسفة المسلمين القائلين بأنّ الحسن والقبح من القضايا المشهورة المعبَّر عنها بالآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيّة .

الحسن والقبح العقلائيّان

قلنا انَّ مشهور فلاسفة المسلمين أنكروا انَّ صفتي الحسن والقبح من الصفات الذاتيّة والواقعيّة للأفعال ، وقالوا انَّ منشأ اتّصاف بعض الأفعال بالحسن والقبح انّما هو التباني العقلائي وبهذا تكون صفتا الحسن والقبح من الصفات الإعتباريّة والتي ليس وراء اعتبار العقلاء لها واقع .

وبهذا يكون مبنىٰ مشهور الفلاسفة مشابه الى حدّ كبير لمبنىٰ الاشاعرة ، إذ انَّ الأشاعرة أيضاً يبنون على انَّ الحسن والقبح من الصفات الإعتباريّة التي ليس لها واقع وراء اعتبار المعتبر ، غايته انَّ المعتبر ـ بصيغة الفاعل ـ بنظر الأشاعرة هو الشارع وأمّا بنظر مشهور الفلاسفة فالمعتبر هم العقلاء .

ولغرض اتّضاح مبنىٰ الحسن والقبح العقلائيّين لابدَّ من بيان المراد من القضايا المشهورة . فنقول :

انَّ المراد من المشهورات هو ما تطابقت عليه آراء الناس جميعاً إمّا بما هم عقلاء أو بما هم انفعاليّون أو بما هم واقعون تحت تأثير العادات والتقاليد المتوارثة أو لاقتضاء الخلقيّات لذلك أو بسبب التلقين أو غير ذلك ، وتُطلق القضايا المشهورة أيضاً على القضايا التي تطابقت عليها آراء صنف من الأصناف أو مجتمع من المجتمعات .

وقد صنِّفت القضايا المشهورة الى قسمين :

القسم الاول : المشهورات بالمعنى الاعم : ويقصودن منها القضايا التي وقع التطابق عليها بقطع النظر عن منشأ ذلك التطابق والتباني ، فقد يكون منشأ التباني هو انّها قضايا يقينيّة بديهيّة من نحو الاوّليات أو الوجدانيات أو المتواترات وهكذا ، كما قد يكون منشأ التباني والتطابق هو انّها من الآراء المحمودة من نحو الخلقيّات أو التأديبات الصلاحيّة والتي لا تعدو عن كونها

متبنيات عـقلائيّة ليس لهـا وراء اعـتبار العقلاء واقع .

القسم الثاني : المشهورات بالمعنىٰ الأخـصّ ، ويُـعبَّر عـنها بـالمشهورات الصـرفة ـ كـما ذكـر ذلك المـحقّق المظفّر ﵀ ، والمقصود منها القضايا التي وقع التـطابق والتـباني عـليها مـن قـبل العـقلاء دون أن يكـون لهـا وراء تـباني العقلاء واقـع ، بـمعنىٰ انّـها ليست مـن القضايا المدركة بواسطة العقل وانّما هي متبنّيات عقلائيّة أو عرفيّة تـقتضيها فـي بعض الأحيان المصلحة النوعيّة والتـي ترتبط بحفظ النظام الإجتماعي ، ويعبَّر عـن مـثل هـذه القـضايا بـالتأديبات الصلاحيّة وبالآراء المحمودة ، كـما قـد تقتضيها الإنفعالات النـفسانيّة كـالحياء والغيرة ، أو تقتضيها العادات المتوارثـة كطبيعة لباس الرجـال ، ويـعبّرون عـن الاولى بـالإنفعاليّات وعـن الثـانية بالعادات .

والجـامع المشـترك بـين تـمام المشـهورات بـالمعنى الأخصّ عـلى اخـتلاف مـناشئها انّـها ليست قـضايا برهانيّة ناشئة عن مدركات العقل وليس لها واقع وراء التباني والتطابق ، فلو اتّفق ان انتفت تلك المناشئ لما كـان للـعقل إدراك تلك القضايا .

ومـع اتّـضاح المراد مـن القـضايا المشـهورة نـقول : انّ مشـهور فـلاسفة المسـلمين ادعـوا انّ اتّـصاف بـعض الأفـعال بـالحسن والقـبح ـ كـاتّصاف العدل بالحسن والظلم بالقبح ـ انّما هـو مـن القـضايا المشـهورة بـالمعنىٰ الأخص ، وعليه لا يكون وراء اشتهارها واقـع ولا تكـون مـن مـدركات العـقل العملي ، إلّا انّهم قالوا انّ الحسن والقبح مـن القـضايا النـاشئة عـن التأديـبات الصـلاحيّة والآراء المـحمودة والتـي تـقتضيها المـصلحة النـوعيّة المـرتبطة بحفظ النظام الإجتماعي .

وبتعبير آخر : انّ الحسن والقبح من القضايا التي تطابقت عليها آراء العـقلاء بما هم عقلاء لا بما هم انـفعاليّون مـثلاً ولا بما هم واقعون تحت تأثير العادات أو غـير ذلك ، بـل لأنّـهم وجـدوا انّ مجموعة من الأفعال تساهم في التحفّظ على النـظام أو تـصعد بـه الى مستوىٰ الكمال الإجتماعي ، وانّ هـنا مـجموعة

مــن الأفـعال تـنحدر بـالمجتمع نـحو السـقوط وتـؤدي الى اخـتلال نـظامه، فلأنّهم وجـدوا ذلك بـنواعـلىٰ حسـن الاولىٰ وقبح الأُخرىٰ ، ويـبقىٰ اتّـصاف هذه الأفعال بالحسن والقبح مـطرداً مـا دامت لها هذه النتائج ، أمّا لو اتّفق انتفاء هذه النتائج عنها أو اتّفق تبدّلها الى الضد فإنَّ اتّـصافها بـالحسن والقـبح لا يـبقىٰ علىٰ حاله بل يكون اتّصاف الأفعال بهما تابع لما يترتّب على هـذه الأفـعال مـن نتائج .

وهكذا لو قُدِّر عدم وجـود مـجتمع فإنَّة لا تباني حينئذٍ من العقلاء ، أو بتعبير آخر : انَّ العقل لا يُدرك اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح لو لم يكن هناك وجود اجـتماعي وانَّ ادراك العـاقل للـحسن والقبح في ظـرف الوجـود الإجـتماعي انَّما هو باعتبار انسلاكه في اطار النـظام الإجتماعي .

فالبناء على حسن العدل وقبح الظلم ليس كـالتصديق بـاستحالة اجـتماع النقيضين أو أنَّ المعلول لا يتخلَّف عن علّته التامّة ، فإنَّ التصديق والبـناء عـلى هاتين القضيّتين ناشئ عن إدراك العـقل ولا صلة للتصديق بهما بالتباني والتطابق العقلائي ، كما لا يرتبط التـصديق بـهما بما يترتّب عـليهما مـن نـتائج ، كـما انّ الحكم فيهما لا يتغيّر بـتغيُّر الظـروف ، ومــا ذلك إلّا لأنَّ وراء إدراكـهما واقـعاً متقرّراً في نفس الأمر .

هــذا هــو حـاصل مـبنىٰ مشـهور الفلاسفة في الحسن والقبح ، وقد وقـع الخلط في كلمات الشيخ المظفر ﷺ من حيث انَّه ادعىٰ انَّ الحسـن والقـبح مـن مـدركات العـقل العـملي وفسَّـر ذلك بالقضايا المشهورة والآراء المـحمودة ، وأصرَّ على انَّ الحسن والقبح من القضايا التي تـطابقت عـليها آراء العـقلاء وانَّـه ليس وراء تطابقهم واقع ، وهذا ما يعني انَّها من المشهورات بـالمعنىٰ الأخـص ولا صلة لها بمدركات العقل العملي ، إذ لا ريب انَّ لمدركات العقل العملي واقعاً متقرراً في نفس الأمر ، ولا يرتبط بالبناء العــقلائي النـاشيء عــن التأديـبات الصلاحيّة أو غيرها .

فالصحيح انَّ هـنا مـبنيين مـختلفين اختلافاً جوهرياً ، المبنىٰ الاول هو مبنىٰ مشهور الاصـوليّين القـائل بأنَّ الحسـن

والقبح من الصفات الواقعيّة الذاتيّة المدركة بواسطة العقل العملي، والتي لا تخضع لاعتبار العقلاء كما انّها ليست ناشئة عن اعتبار الشارع المقدّس.

والمبنىٰ الآخر هو انّ الحسن والقبح من القضايا المشهورة والآراء المحمودة المتبناة من قبل العقلاء وليس لها وراء تباني العقلاء واقع، وهذا هو مبنىٰ مشهور الفلاسفة وبعض الأُصوليّين كالمحقّق الأصفهاني ﷺ. ومن هنا يعبّر عن الحسن والقبح بحسب هذا المبنىٰ بالحسن والقبح العقلائيّين، ووصفهما بالعقليّين تسامح محض.

الحسن والقبح العقليّان

والمراد من الحسن والقبح العقليّين هو انّ العقل يُدرك انّ من الأفعال ما ينبغي فعلها وانّ من الأفعال ما ينبغي تركها، وانّ من يفعل ما ينبغي فعله فهو مستحقّ عقلاً للمدح، ومن يفعل ما ينبغي تركه فهو مستحقّ للذم.

وبهذا يكون الحسن والقبح من مدركات العقل العملي بل قيل انّ التحسين والتقبيح هما عين العقل العملي، وتستبطن هذه الدعوىٰ ـ كما قلنا ـ انّ اتّصاف بعض الأفعال بالحسن والقبح ذاتي، أي ناشيء عن مقام الذات، وهذا هو مبنىٰ مشهور الاصوليّين.

وقد عرَّف الشهيد الصدر ﷺ الحسن والقبح ـ بحسب مبنى الاصوليّين ـ بالضرورة الخلقيّة الثابتة في لوح الواقع بقطع النظر عن اعتبار أي معتبر، وأفاد أنّها مباينة للضرورة التكوينيّة من حيث الماهيّة ومن حيث المرتبة، فالضرورة التكوينيّة تعني الوجوب المقابل للإمكان والإمتناع.

وأمّا الضرورة الخلقيّة فهي بمعنىٰ اتّصاف الفعل بانبغاء فعله أو بانبغاء تركه، وبتعبير آخر: انّ الضرورة الخلقيّة تعني انّ الفعل متّصف ذاتاً بأولويّة فعله أو تركه أو قل بأن الأحرىٰ به ان يُفعل أو بأن لا يفعل. ومن هنا تكون الضرورة الخلقيّة في طول السلطنة والتي هي بمعنىٰ الاختيار بحسب مبنىٰ السيّد الصدر ﷺ.

وبهذا يتضح معنىٰ انّ الضرورة الخلقيّة مختلفة عن الضرورة التكوينيّة رتبة، إذ انّ الضرورة التكوينيّة والتي هي

بمعنىٰ الوجوب واللابدِّيّة تقع في عرض السلطنة وأمّا الضرورة الخلقيّة فهي في طول السلطنة باعتبار انَّ الحسن والقبح صفات الأفعال الناشئة عن الإختيار « السلطنة ».

وبيان آخر : انَّ الموروث عن الفلسفة هو انَّه إذا نُسب شيء لآخر ، فإمَّا أن يكون ذلك الشيء ضروري الثبوت للشيء الآخر : أو ضروري الإنتفاء أو لا هو ضروري الثبوت ولا هو ضروري الإنتفاء ، فالأوّل يُعبَّر عنه بالوجوب ، والثاني يعبَّر عنه بالإمتناع ، والثالث يُعبَّر عنه بالإمكان ، وهذه القسمة عقليّة حاصرة .

ثمَّ انَّ نسبة الفعل الىٰ فاعله لا تكون إلّا بنحو الوجوب والضرورة التكوينيّة ، بمعنىٰ انَّ الفعل مالم يجب لا يوجد ، فلابدَّ أن تكون النسبة بين الفعل « المعلول » وفاعله « العلّة » هي الضرورة وإلّا استحال وجود الفعل ، ولا يختلف الحال في ذلك بين الأفعال الإختياريّة وبين الأفعال غير الإختياريّة ، فهي علىٰ حدّ سواء من جهة هذه القاعدة وهي « انَّ الشيء مالم يجب لا يوجد » ، ولهذا وقعوا في مشكلة عويصة جداً ، وهي كيفيّة تفسير معنىٰ الإختيار في الافعال الإختياريّة .

وأمّا السيّد الصدر ﵀ فهو في راحة من هذه المشكلة ، وذلك لأنَّه ادعّىٰ انَّ النسبة بين الفاعل وفعله قد تكون الوجوب وقد تكون الامتناع وهذه النسبة هي المعبَّر عنها بالضرورة التكوينيّة ، وقد تكون النسبة بين الفاعل وفعله هي نسبة السلطنة ، والاولىٰ هي نسبة الفاعل الى الأفعال غير الإخياريّة ، وهي موضوع قاعدة « انَّ الشيء مالم يجب لا يوجد » ، والثانية هي نسبة الفاعل المختار الىٰ الأفعال الإختياريّة وهي غير مشمولة لقاعدة « انَّ الشيء مالم يجب لا يوجد » .

وعليه يكون تمام القاعدة هو « انَّ الشيء لا يوجد إلّا بالوجوب أو السلطنة » ، والوجوب معناه لا بدِّية الفعل ،وأمّا السلطنة فهي بمعنىٰ « انَّ له أن يفعل وله أن لا يفعل » ، والتباين بين الوجوب وبين السلطنة واضح بعد بيان المراد منهما .

وعليه يتّضح الفرق بين الضرورة

التكوينيّة والضرورة الخلقيّة ، فالأولىٰ هي نسبة الفعل غير الاختياري الى الفاعل ، وأمّا الثانية فهي نسبة واقعيّة بين السلطنة وبين الفعل ، إذْ انَّ الضرورة الخلقيّة تعني ـ كما قلنا ـ اتّصاف الفعل الإختياري بأوليّة فعله أو تركه في مقابل الفعل الإختياري الغير المتّصف بأولويّة فعله أو تركه ، وان كان كلاهما واقعان تحت السلطنة اذا صحّ التعبير .

ومن هنا كانت الضرورة الخلقيّة مباينة للضرورة التكوينيّة ماهية ومختلفة معها رتبة ، إذ انَّ الواقع في رتبة الضرورة التكوينيّة هو السلطنة ، وأمّا الضرورة الخلقيّة فهي متأخّرة رتبة عن السلطنة .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انَّ الحسن والقبح من الصفات الواقعيّة لبعض الأفعال الإختياريّة ، فالفعل الإختياري المتّصف واقعاً بأولويّة فعله حسن ، والفعل الإختياري المتّصف بأولويّة تركه واقعاً قبيح ، وأولويّة الفعل أو الترك ـ والذي هو الضرورة الخلقيّة أو الحسن والقبح ـ لا يتعقّل إلّا مع افتراض السلطنة والتي هي بمعنىٰ انَّ للفاعل ان يفعل وله ان لا يفعل ، إذ لو قلنا انَّ النسبة بين الفعل والفاعل هي الوجوب والضرورة التكوينيّة دائماً لما كان هناك معنىً معقول لأولويّة الفعل ، فإمّا أن يكون الفعل بالنسبة لفاعله ضروري الوجود أو ضروري العدم .

هذا حاصل ما أفاده السيّد الصدر ﷺ في مقام بيان الحسن والقبح العقليّين ، ثمّ أفاد انَّ المشهور عرَّفوا الحسن والقبح بأن الحسن هو الذي يصحّ المدح على فعله والقبيح هو ما صحّ الذم على فعله .

وأورد على هذا التعريف بأنَّ من المقطوع به عدم صحّة ذم فاعل القبيح عند جهله بقبحه وتوهّمه حسنه ، وعدم صحّة مدح فاعل الحسن عند جهله بحسنه وتوهمه قبحه ، فإذا قلنا انَّ الحسن معناه صحّة المدح وانَّ القبح معناه صحّة الذم لزم من ذلك أن يكون الحسن والقبح منوطين بعلم الفاعل ، إذ انَّ صحّة المدح والذم منوطان بذلك .

أصالة الحظر

قد أوضحنا المراد منها تحت عنوان

« أصالة الإباحة » .

حقّ الطاعة

لا ريب في ثبوت حقّ الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا وانَّ ذلك هو مقتضىٰ ما يُدركه العقل العملي القطعي ، فالبحث في حقّ الطاعة انّما هو عن حدود هذا الحقّ ، فنقول انَّ الأقوال في ذلك ثلاثة .

الأوّل : انَّ حقّ الطاعة يتحدّد بالتكاليف المقطوعة ، بمعنىٰ انَّ كلّ قطع يكشف عن التكليف المولوي فهو ينقح موضوع حقّ الطاعة دون اعتبار نوع خاص من القطع ، فالقطع سواء نشأ عن مقدمات عقلائيّة أو غير عقلائيّة وسواء كان منشاؤه الكتاب والسنّة أو كان منشاؤه المدركات العقليّة فإنَّه منجِّز للتكليف . وهذا القول تبناه أكثر الاصوليين .

الثاني : انَّه ليس كلّ قطع بالتكليف ينقِّح موضوع حقّ الطاعة وانّما الذي ينقِّح موضوع حقّ الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا هو بعض القطوعات دون بعض ، وهذا مثل التفصيل الذي ذهب إليه بعض الأعلام بين القطع الذي ينشأ عن مبرِّرات عقلائيّة والقطع الذي ينشأ عن مبرِّرات غير عقلائيّة « قطع القطاع » فالأوّل يثبت به حقّ الطاعة دون الثاني . وكالتفصيل الذي ذهب اليه بعض الاخباريّين من انَّ القطع الناشئ عن غير الكتاب والسنّة لا يثبت به التكليف ، فليس للمولىٰ حقّ الطاعة فيما ينكشف بواسطة المدركات العقليّة .

الثالث : انَّ مطلق الإنكشاف منقِّح لموضوع حقّ الطاعة سواء كانت مرتبته هي القطع والذي هو أعلى مراتب الانكشاف أو كانت مرتبته الظن أو الإحتمال ، وهذا هو مبنىٰ السيّد الصدر ﵀ .

وتلاحظون انَّ هذه الأقوال الثلاثة تتفاوت من حيث ماهي حدود حقّ الطاعة فالقول الثاني يضيف من دائرة حقّ الطاعة بحيث لا يكون للمولىٰ جلَّ وعلا حقّ الطاعة إلّا في بعض موارد القطع وأمّا القول الاول فهو يثبت حقّ الطاعة بنحو أوسع من القول الثاني ، إذ انَّ حقّ الطاعة معه ثابتة في تمام موارد القطع بالتكليف المولوي ، وأمّا القول الثالث فقد توسّع في حدود حقّ الطاعة

بحيث بنىٰ على انَّ مطلق الإنكشاف ينقّح موضوع حقّ الطاعة سواء كان بمرتبة القطع أو بمرتبة الظنّ أو الإحتمال وان حقّ الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا لا يصحّ تنظيره بحقّ الطاعة للموالي العرفيين والذي يختصّ بموارد القطع ، وذلك لأنَّ هذا الحقّ انّما نشأ عن الإعتبار العقلائي ، ولذلك فهو يتحدّد بحدود ماهو معتبر عقلائياً ، وحيث انَّ الإعتبار العقلائي ـ المتّصل بعلاقة الموالي العرفيين بالعبيد ـ قام على اساس ثبوت الحقّ في اطار الاوامر المقطوعة فإنَّ هذا الحقّ الإعتباري يتحدد بحدود ماهو المعتبر عندهم .

وأمّا حق الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا فهي من اللوازم الذاتيّة لمولويّة المولىٰ وحينئذٍ فهي لا تخضع للاعتبار العقلائي ، بل لابدَّ من ملاحظة حدود هذا الحقّ على أساس ماهو الثابت واقعاً بمقتضىٰ المدركات العقليّة .

وعندما يتّجه البحث عن ماهو مقتضىٰ المدركات العقليّة نجد انّ عقولنا تدرك انَّ حقّ الطاعة للمولىٰ جلَّ وعلا لا تتحدد بالتكاليف المقطوعة بل انّها تتّسع لتشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو بمستوىٰ الظن بل والإحتمال ، وهذا المدرك العقلي البديهي لا يفتقر إلى أكثر من تصور الموضوع والحكم وعندئذٍ يحصل الجزم بالنسبة ، فهي من القضايا الضروريّة التي قياساتها معها .

ثم انَّ هنا أمراً لابدَّ من التنبيه عليه وهو انَّ مبنىٰ مشهور الاصوليّين هو انَّ حقّ الطاعة للمولىٰ ثابت حتى في موارد احتمال التكليف إذا لم يكن مؤمناً عنه ، غايته انَّ ثمّة مؤمناً عقلياً عن التكاليف المحتملة وهو ما يُدركه العقل من قبح العقاب بلا بيان المقتضي للبراءة عن التكاليف غير المعلومة ، وتظهر الثمرة في موارد عدم امكان جريان البراءة العقليّة والشرعيّة حيث لا مؤمن حينئذٍ عن التكليف المحتمل ، كما في الشبهات الحكميّة قبل الفحص ، وقد أوضحنا ذلك في بحث « الاحتياط العقلي » .

مسلك حقّ الطاعة

ويراد منه الإشارة الى القاعدة العقليّة

المقتضية للاحتياط العقلي في موارد الشك في التكليف، وذلك في مقابل قاعدة قبح العقاب بلا بيان المقتضية للبراءة العقليّة.

وحاصل المراد من مسلك حقّ ـ والذي تبناه السيد الصدر ﷺ في مقابل مشهور الاصوليّين ـ هو انّ العقل يُدرك منجّزية التكليف المنكشف بأيٍّ مرتبة من مراتب الإنكشاف، أي سواء كان بمرتبة القطع أو الظن أو حتىٰ الاحتمال.

ومن هنا كانت القاعدة الاوليّة عند الشك في التكليف هو الإحتياط العقلي إلّا أن يرد عن الشارع ما ينفي مسئوليّة المكلَّف عن التكليف المشكوك ـ كما هو كذلك ـ وحينئذٍ يكون المرجع في نفي المسئوليّة عن التكاليف المشكوكة هو خصوص البراءة الشرعيّة وإلّا فمقتضىٰ الأصل العقلي الأولي بقطع النظر عن أدلّة البراءة الشرعيّة هو الاحتياط.

ومنشأ تبنّي السيّد الصدر ﷺ لهذا المبنىٰ هو ما ادّعاه من اتّساع حدود حقّ الطاعة وشموله لموارد التكاليف المظنونة والتكاليف المحتملة.

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب مشهور الاصوليّين الىٰ انَّ القاعدة الاوليّة عند الشك في التكليف هو البراءة العقليّة، وذلك بمقتضىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وحينئذٍ لا يختصّ المرجع في موارد الشك في التكليف بالبراءة الشرعيّة بل يمكن الرجوع في مثل هذه الموارد الى البراءة العقليّة.

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «الاحتياط العقلي» «وقاعدة قبح العقاب بلا بيان» «حقّ الطاعة».

أصالة الحقيقة

وهي من الاصول اللفظيّة التي يتمسّك بها العقلاء عند الشك فيما هو المراد، إذ انَّ تمام الاصول اللفظيّة يلجأ العقلاء عند الشك في المراد، إمّا من جهة أصل المراد أو من جهة حدوده.

وأصالة الحقيقة تكون مرجعاً لتحديد أصل المراد، وموردها الشك في مراد المتكلّم من حيث انّه أراد المعنىٰ الحقيقي من اللفظ المستعمل أو أراد المعنىٰ المجازي، وهذا ما يستبطن

كون المعنىٰ الحقيقي للفظ مشخصاً لدىٰ المتلقي للفظ ، غايته انَّ مراد المتكلّم هو المجهول لدىٰ المتلقي للفظ ، إذ لعلَّ المتكلّم أراد المعنىٰ الحقيقي ولعلّه أراد المعنىٰ المجازي ، وذلك لأنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز . ومن هنا يأتي دور أصالة الحقيقة لتحديد المراد ، بمعنىٰ انَّ العقلاء يتمسّكون في هذا الفرض بأصالة الحقيقة لإثبات انَّ مراد المتكلّم من اللفظ المستعمل هو المعنىٰ الحقيقي .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انَّ موضوع أصالة الحقيقة هو الشك في مراد المتكلّم مع عدم قيام قرينة على المجاز ، إذ لا معنىٰ للتمسّك بأصالة الحقيقة مع قيام القرينة على المجاز ، وذلك لأنَّ افتراض قيام القرينة معناه انتفاء الشك في المراد ، وهذا ما ينفي موضوع أصالة الحقيقة ، كما انَّ احتفاف اللفظ المستعمل بما يصلح للقرينيّة مانع عن التمسّك بأصالة الحقيقة ، وذلك لأنَّ أصالة الحقيقة انّما تُنقِّح الظهور في إرادة المتكلّم للمعنىٰ الحقيقي ومع وجود ما يصلح للقرينيّة على خلاف ذلك لا يتنقّح الظهور في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقي لاحتمال اعتماد المتكلّم على قرينيّة الموجود لبيان مراده ، نعم لا مجال لاستظهار إرادته للمجاز بعد ان لم تكن القرينة ظاهرة في القرينيّة ، وبذلك يكون مراد المتكلّم من اللفظ مجملاً .

والعمدة انّ العقلاء انّما يتمسّكون بأصالة الحقيقة عندما لا تكون ثمّة قرينة أو ما يصلح للقرينيّة على المجاز ، ومنشأ ذلك هو عدم انعقاد الظهور عندئذٍ في إرادة المعنى الحقيقي .

ثمّ انَّ هنا أمراً لابدَّ من التنبيه عليه وهو انَّه نسب الى السيد المرتضىٰ علم الهدى ﷺ دعوىٰ انَّ مورد التمسّك بأصالة الحقيقةهو الشك في المعنى الموضوع له اللفظ ، بمعنىٰ انَّ أصالة الحقيقة تكون مرجعاً لتحديد المعنى الحقيقي للّفظ ، فحينما نجد مثلاً انَّ أهل اللغة يستعملون لفظاً في معنىً معيّن ولا ندري انَّ هذا الإستعمال إستعمال للفظ فيما وضع له او انَّه استعمال له في غير ما وضع له فإنّه يمكن التمسّك بأصالة الحقيقة لإثبات انَّ المعنىٰ المستعمل في

اللفظ حقيقي .

والصحيح عدم تماميّة هذه الدعوى لما ذكرناه من انَّ الاصول اللفظيّة انّما تكون مرجعاً لتحديد المراد لا أنّها مرجع لتحديد نحو الإستعمال وكيفيّته ، إذ انَّ ذلك من شأن علائم الحقيقة والمجاز وأصالة الحقيقة ليس منها إلّا ان نفترض تعبُّد الشارع لنا بالبناء على الحقيقة في موارد الشك فيما هو الموضوع له اللفظ ، وهو خلف الفرض ، إذ المفترض في المقام انّما هو البحث عمّا هو الأصل اللفظي العقلائي ، وواضح انَّه ليس ثمة تبانٍ من العقلاء على اعتبار الإستعمال علامة الحقيقة وانَّه كلّما استعمل لفظ في معنىً وشككنا في انَّ هذا الإستعمال حقيقي أو مجازي فإنَّه لابدَّ من البناء على انَّه استعمال حقيقي ، نعم المتبانىٰ عليه عند العقلاء هو استظهار إرادةالمعنىٰ الحقيقي عند الشك فيما هو مراد المتكلّم وهل انَّه أراد المعنىٰ المجازي أو المعنى الحقيقي ، وهذا معناه الفراغ عما هو المعنىٰ الحقيقي للفظ أي معرفة المتلقي لما هو الموضوع له اللفظ .

الحقيقة الشرعيّة

المعنىٰ الحقيقي للفظ هو المعنىٰ الموضوع له اللفظ ، وذلك في مقابل المعنىٰ المجازي والذي لو يوضع اللفظ لإفادته وإنّما يستعمل اللفظ فيه باعتبار تناسبه مع المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ من قبل الواضع لغرض افادته والدلالة عليه .

واضافة المعنىٰ الحقيقي لجهة من الجهات ناشيء عن انَّ هذه الجهة هي التي تصدّت لوضع اللفظ بإزاء المعنىٰ ، فحينما يتصدىٰ أهل اللغة لوضع لفظ بإزاء معنىً معيّن يكون ذلك المعنىٰ بالإضافة لذلك اللفظ حقيقة لغويّة ، وهذا هو منشأ اضافة الحقيقة الى الشارع ، حيث انَّ مدعي ثبوت الحقيقة الشرعيّة يزعم انَّ الشارع قد تصدىٰ لوضع بعض الألفاظ لمعانٍ خاصة ، وحينئذٍ تكون لتلك المعاني بالإضافة لتلك الألفاظ حقائق شرعيّة .

فمثلاً : حينما يضع الشارع لفظ الصلاة للحركات المخصوصة فإنَّ هذه الحركات المخصوصة بالإضافة للفظ

الصلاة حقيقة شرعيّة .

والمتحصّل انّ المراد من ثبوت الحقيقة الشرعيّة هو دعوىٰ انّ الشارع قد تصدىٰ لوضع بعض الألفاظ بإزاء معانٍ مخصوصة ، وبهذا تكون هذه المعاني بالنسبة لهذه الألفاظ حقائق شرعيّة تتفاوت سعة وضيقاً وتبايناً مع الحقائق اللغوية .

ومن هنا تظهر الثمرة من هذا البحث ، وهي انّ المستظهر من هذه الألفاظ حينما يكون المستعمل لها هو الشارع المستظهر هو المعاني الخاصّة التي وضع الشارع هذه الألفاظ لغرض إفادتها ، وهذا بخلاف مالو كنّا نبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فإنّ المستظهر حينئذٍ من الألفاظ المستعملة من قبل الشارع هو المعاني اللغويّة إلّا أن تشتمل هذه الألفاظ على قرائن توجب انصرافها الى معانٍ تتناسب مع تلك القرائن .

إلّا انّ المحقّق النائيني ﷺ أورد على ثبوت هذه الثمرة بما حاصله : انّ هذه الثمرة وان كانت مسلّمة كبروياً إلّا انّ ملاحظة الواقع الخارجي يعطي عدم جدوى هذه الثمرة ـ بمعنىٰ عدم وجود صغرىٰ لهذه الكبرىٰ ـ وذلك لإحراز المراد من الالفاظ المستعملة إمّا بواسطة القرائن الخاصة ، وامّا بواسطة انّ استعمال عرف المتشرعة لهذه الألفاظ ظاهر في المعاني الشرعيّة ، ومن هنا لا تكون ثمّة فائدة من هذا البحث .

وبيان ذلك : انّ معظم الألفاظ التي هي محلّ النزاع والتي صدرت عن النبي الكريم ﷺ قد وصلت الينا بواسطة الأئمة ﷺ ، ولا ريب في تعيُّن المعاني الشرعية ـ من الألفاظ التي هي محلّ النزاع ـ في زمن الأئمة ﷺ ، إذ انّه مع عدم التسليم بثبوت الحقيقة الشرعيّة فلا ريب في ثبوت الحقيقة المتشرعيّة في زمن الأئمّة ﷺ ، وذلك لكثرة تداول استعمال هذه الألفاظ في المعاني الشرعيّة دون المعاني اللغويّة .

وكيف كان فقد استدلّ صاحب الكفاية ﷺ على ثبوت الحقيقة الشرعيّة بتبادر المعاني الشرعيّة من الفاظها ، وهو علامة الحقيقة ، إذ انّنا نجد انّ المنسبق عند اطلاق الشارع لهذه الألفاظ هو المعاني الشرعيّة ، وهذا ما يُعبّر عن انّ

استعمالها في المعاني الشرعيّة استعمال فيما وضعت له.

ويمكن تأييد هذه الدعوىٰ بملاحظة اتّفاق عدم وجود علاقة وتناسب بين المعنىٰ الشرعي والمعنىٰ اللغوي، فلو كان هناك تناسب لأمكن أن يقال انّ المبرِّر لانسباق وتبادر المعاني الشرعيّة من ألفاظها هو التناسب بين المعاني اللغويّة والمعاني الشرعيّة.

هذا ولم يستبعد السيد الخوئي ﴿رحمه الله﴾ ثبوت الحقيقة الشرعيّة بل ادّعىٰ الاطمئنان بثبوتها وانّ ذلك تمّ بواسطة الوضع التعيُّني والذي ينشأ عن كثرة الإستعمال.

الحقيقة المتشرعيَّة

والمقصود من الحقيقة المتشرعيّة هو انّ الألفاظ الخاصة المستعملة في المعاني المخترعة من قبل الشارع ألفاظ مستعملة في عصر الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ في المعاني الشرعيّة بنحو الإستعمال الحقيقي.

فالفرق بين الحقيقة الشرعيّة والحقيقيّة المتشرعيّة هو ان دعوىٰ ثبوت الحقيقة الشرعيّة تعني انّ هذه الألفاظ وضعت بإزاء المعاني الشرعيّة في عصر النبي الكريم ﴿صلى الله عليه وآله﴾، وأمّا الحقيقة المتشرعيّة فهي عبارة عن ثبوت هذه الأوضاع في عصر الأئمّة ﴿عليهم السلام﴾.

والظاهر انَّه لم يقع اشكال في ثبوت الحقيقية المتشرعيّة، فالمستشكل في ثبوت الحقائق الشرعيّة لا يستشكل في ثبوت الحقائق المتشرعيّة، وذلك لأنّ كثرة تداول هذه الألفاظ واستعمالها في المعاني الشرعيّة في عصر المتشرعة صيَّر منها حقائق في تلك المعاني.

الحكم الإنشائي

يُطلق الحكم الإنشائي على معنيين:

المعنىٰ الأوّل: هو الحكم الصادر بداعي الإمتحان أو التخويف أو التعجيز، أو قل هو الحكم الصادر لغير داعي البعث والزجر.

والحكم الإنشائي بهذا المعنىٰ ليس حكماً شرعياً حقيقة، إذ انّ الحكم الشرعي هو ما يترتّب عليه الأثر الشرعي لو اتّفق بلوغه مرتبة الفعليَّة.

المعنىٰ الثاني : هو الحكم المجعول على موضوعه المقدَّر الوجود، وهو المعبَّر عنه بالحكم بمرتبة الجعل، وذلك في مقابل الحكم بمرتبة المجعول المعبَّر عنه بالحكم الفعلي.

والحكم الإنشائي بهذا المعنىٰ يكون بداعي ابراز الإعتبار الشرعي الموجب لترتُّب أو ترتيب الأثر المناسب لنحو المعتبر، إذ قد يكون المعتبر الشرعي حكماً تكليفيّاً وقد يكون حكماً وضعياً، واقتضاؤه لترتُّب الأثر ليس تاماً بل انَّ ترتّب الأثر منوط بالإضافة الى أصل الجعل ببلوغ الحكم مرتبة الفعليَّة، وذلك بتحقّق الموضوع المقدَّر الوجود خارجاً.

والحكم الإنشائي بهذا المعنىٰ هو الذي ينشأ عن ملاك في متعلقه، فحينما يقال : انَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها يكون المقصود من الأحكام هو الأحكام الإنشائيّة، وقد أوضحنا كلّ ذلك تحت عنواني « الجعل الشرعي » و « شرائط الجعل والمجعول ».

الحكم الأولي

المراد من الحكم الأولي هو ما يثبت لموضوعه ابتداءً وبقطع النظر عمّا يطرأ على الموضوع من عوارض تقتضي تبدّل الحكم الأولي بنحو يتناسب مع العنوان الطارئ على الموضوع، فأكل الميتة ـ وبقطع النظر عن الإضطرار الى أكلها ـ حرام، كما انَّ الطهارة المائيّة ـ وبقطع النظر عن الحرج والضرر ـ شرط في صحّة الصلاة، كما انَّ الزواج ـ وبقطع النظر عن خوف الوقوع في المعصية ـ مستحبّ، وهكذا.

ولعلَّ منشأ التعبير عن هذا النحو من الأحكام الواقعيّة بالحكم الاولي هو انَّه يثبت لموضوعه أوّلاً وبالذات، ويكون ثبوت حكم آخر لذات الموضوع منوطاً بعروض عنوان اضافي عليه. وبهذا يقع التمييز بين تبدل الحكم الاولي الى حكم ثانوي وبين تفاوت الاحكام بتفاوت موضوعاتها.

فإنَّ الاول معناه ثبوت الحكم لموضوعه ابتداء وبقطع النظر عمَّا يطرؤه من عناوين ومع طرؤ العنوان

يتبدل الحكم الاولي الى حكم يتناسب مع العنوان الطارئ، وهذا ما يعني انَّ العلاقة بين الحكمين طوليّة.

وأمّا الثاني فليس كذلك، إذ ليس بينهما طوليّة وانّما هي أحكام تتفاوت بتفاوت القيود والحيثيّات المقرّرة من قبل الشارع، فهي أحكام واقعيّة أوليّة ثابتة لموضوعاتها ابتداء وفي عرض واحد، وتباينها ناشيء عن تباين الحيثيّات والقيود الملحوظة حين جعل الحكم لموضوعه المقدَّر الوجود.

فالعصير العنبي غير المغلي حلال والمغلي منه اذا لم يذهب ثلثاه حرام، والميت المسلم يجب تجهيزه والصلاة عليه، وأمّا الميت الكافر فلا يجب تجهيزه والصلاة عليه، وهكذا.

الحكم التكليفي

وهو الإعتبار الشرعي المتّصل بفعل المكلَّف ابتداء، كاعتبار الوجوب والحرمة على عهدة المكلَّف، فالوجوب يُحرِّك المكلَّف ابتداء نحو متعلَّقه، كما انَّ الحرمة تمنع المكلَّف ـ وتحرمه من ارتكاب الفعل الواقع متعلقاً لها ـ ابتداء.

والمتحصّل انَّ كلّ اعتبار شرعي له توجيه مباشر للمكلَّف فهو حكم تكليفي سواء كان ذلك الحكم إلزامياً كالوجوب والحرمة أو لم يكن إلزامياً كالاستحباب والكراهة والإباحة، إذ انّها جميعاً تشترك في انَّها تتّصل بفعل المكلَّف بخلاف الحكم الوضعي كما سيتّضح ذلك إن شاء الله تعالى.

نعم اطلاق عنوان التكليف على مثل «الإيباحة» مجرَّد اصطلاح، لأنَّ عنوان التكليف يستبطن معنىٰ الكلفة والمشقّة، وليس في الإباحة ما يقتضي ذلك، إذ انَّ المكلف في موردها مخير بين الفعل والترك، بل قد يُدعىٰ ذلك في الإستحباب والكراهة أيضاً إلّا انَّه قد ذكرنا تحت عنوان «التكليف» وجه المناسبة في اطلاق عنوان التكليف على المستحبّ والمكروه. والأمر سهل بعد ان كان ذلك مجرَّد اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح.

هذا وقد ذكر للحكم التكليفي تعريفات اخرىٰ أقربها لما ذكرناه هو ما ذكره بعض الأعلام من انَّ الحكم

التكليفي عبارة عن «الإعتبار الصادر من المولىٰ من حيث الإقتضاء أو التخيير».

والمقصود من الإقتضاء هو الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، إذ هي التي تقتضي الإنبعاث أو الإنزجار عن الفعل. والمقصود من التخيير هو الاباحة بالمعنىٰ الأخصّ.

على انّه يمكن أن يُراد من التخيير ما يشمل الإستحباب والكراهة، لأنّ المكلَّف في سعة من جهة فعل أو ترك متعلّقهما.

الحكم الثانوي

وهو الحكم الواقعي الذي يثبت لموضوعه بسبب طروء بعض العوارض المقتضية لحمل هذا النحو من الحكم عليه ولولا طروء هذه العوارض لكان الموضوع مقتضياً لحكم آخر هو المعبَّر عنه بالحكم الاولي.

فأكل لحم الميتة بقطع النظر عن الطوارئ والعوارض يقتضي بنفسه ثبوت الحرمة له إلّا انّه وبسبب طروء حالة الاضطرار لأكلها يتبدل الحكم الثابت لأكل الميتة الىٰ حكم آخر يتناسب مع الحالة الطارءة، هذا الحكم الذي ثبت للموضوع بسبب ما طرأ عليه من عنوان هو الذي يُعبَّر عنه بالحكم الثانوي.

وحتىٰ يتميّز الحكم الثانوي عن الحكم الذي يثبت لموضوعه بشرط اكتنافه ببعض القيود نقول: انّ طبع القيود المعتبر تواجدها في ترتب الحكم الاولي على موضوعه تكون من سنخ الحيثيّات التقييديّة، بمعنىٰ انّ الحكم من أوّل الأمر ثابت لموضوعه المركّب منه ومن قيوده، وهذا بخلاف ما يعتبر في ترتّب الحكم الثانوي على موضوعه فإنّ طبع القيود معه تكون من سنخ الحيثيّات التعليليّة، بمعنى انّ الموضوع بنفسه يقتضي حكماً خاصاً إلّا انّ العوارض تكون بمثابة المانع عن ان يؤثر مقتضي الحكم ـ وهو الموضوع ـ أثره، كما انّها تكون بمثابة العلّة لعروض حكم آخر للموضوع لا يقتضيه نفس الموضوع.

ثمّ انّ في المقام أمراً لابدّ من التنبيه عليه وهو انّ الحكم الثانوي لا يلزم أن

يكون بنحو الرخصة والإباحة فقد يكون كذلك وقد لا يكون ، وذلك تابع لما يقتضيه العنوان الطارئ ، فقد يقتضي الإباحة وقد يقتضي الوجوب كما قد يقتضي الحرمة ، فالحكم الثانوي لا يساوق الحكم الإضطراري .

وبهذا التقسيم للحكم الواقعي تتجلّىٰ المرونة في الشريعة الإسلاميّة وان عوامل الزمان والمكان والطوارئ غير المنتظرة لم تخلُ عن معالجة الشريعة لها إلّا انَّ ذلك لا يبرِّر تحكُّم الأهواء والرؤىٰ الضيّقة بل لابدَّ من الجري على وفق الأُطر والضوابط المقرّرة من قبل الشريعة والمستفادة من منابعها المعتبرة والتي هي القرآن الكريم والسنّة الشريفة وهدي أهل البيت عليهم السلام ، وأيُّ فهم للإسلام لا يتّصل بهذه المنابع لا يصحّ اعتماده والتعويل عليه في مقام التعرُّف على الحكم الشرعي .

على انَّ الوصول للنتائج الشرعيّة من منابعها لا يتيسّر لكلّ أحد إلّا أن يتوفّر على آليّة الدخول لمصادر التشريع بنحو تام ، وهذا ما يقتضي التمحض لهذه المهمّة كما هو شأن كلّ فنٍ من فنون العلم ، وتشتد الحاجة لذلك في علم الشريعة ، وذلك لتشعُّب مباحثة ودقّتها وافتقاره لعنصر لا يكون معتبراً في سائر العلوم وهو الإخلاص لله جلَّ وعلا ومراقبته والتجافي عن الدنيا والرغبة في رضوان الله تعالىٰ والخشية الدائمة من سخطه بل ومن معاتبته .

الحكم الشرعي

هو الإعتبار الشرعي المجعول من قبل المولىٰ جلَّ وعلىٰ وهو يتناسب دائماً مع ما يقتضيه الملاك في نفس الأمر والواقع .

فهو إذن نحو من الافعال الاختياريّة ، غايته انَّه لا ينشأ جزافاً بل ينشأ عن ملاكات ومبادئ تقتضي هذا النحو من الاعتبار .

وبهذا يتّضح انَّ الحكم الشرعي ليس هو الإنشاء والخطاب كما انَّه ليس من قبيل الإرادة والكراهة ولاهو من قبيل المصلحة والمفسدة ، إذ انَّ الاول ليس أكثر من ابراز الإعتبار النفساني ، وواضح انَّ الإعتبار قد يكون متقرّراً في نفس

الأمر دون أن يكون مبرزاً ، فالإنشاء ليس هو الحكم كما انّه ليس جزءه المقوم.

وأمّا الثاني فهو يمثّل مبادئ الحكم وعليه يكون الحكم متأخراً عنها ولو رتبة ، ودعوىٰ انّ التعرُّف على الملاك ـ لو اتّفق ـ يقتضي ثبوت العهدة على المكلَّف ممّا يعبِّر عن انّ الحكم ليس أكثر من الملاك التام ، غايته انّ معرفة الملاكات يتمّ غالباً بواسطة الشارع المقدّس.

هذه الدعوىٰ لو تمّت فإنّها لا تعبِّر عن انّ الملاك التامّ هو عينه الحكم الشرعي وانّما تعبِّر عن انّ الملاك التام يكشف بطريق الإن عن وجود الإعتبار الشرعي وكيف كان فالحكم الشرعي ينقسم الى قسمين ، الأوّل يعبَّر عنه بالحكم التكليفي ، والآخر يُعبَّر عنه بالحكم الوضعي ، وسيأتي ايضاح المراد منهما تحت عنوانيهما إن شاء الله تعالىٰ.

الحكم الظاهري

وقد ذكر له اصطلاحان :

الأوّل : هو الحكم الذي أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، وبهذا يتمحّض الحكم الظاهري في الاصول العمليّة ، إذ هي التي أُعتبر في جريانها الشك في الحكم الواقعي ، فموضوع البراءة الشرعيّة مثلاً هو الشك في التكليف المتوجّه للمكلّف واقعاً تجاه هذه الواقعة أو تلك ، وهكذا سائر الاصول العمليّة فإنّها جميعاً قد أخذ في موضوعاتها الشك في الحكم الواقعي.

الثاني : هو الحكم المجعول في ظرف الجهل بالحكم الواقعي بقطع النظر عن أخذ الجهل والشك في الحكم الواقعي موضوعاً في الحكم أو عدم أخذه في موضوعه.

وبهذا تكون تمام الأحكام المستفادة بواسطة الأدلّة الاجتهاديّة والمستفادة بواسطة الأدلّة الفقاهتيّة أحكاماً ظاهريّة ، وذلك لأنّ الاحكام المدلول عليها بالأدلّة الإجتهاديّة ، وان لم يؤخذ في موضوعها الشكّ في الحكم الواقعي إلّا انّها مجعولة في ظرف الشك في الحكم الواقعي ، بمعنىٰ انّ مدلول الدليل الإجتهادي لا يصحّ اللجوء اليه والتعبُّد

به إلّا في ظرف الجهل بالحكم الواقعي ، أمّا في ظرف العلم بالحكم الواقعي فإنَّ الحكم المفاد بواسطة الدليل الإجتهادي ليس بحجّة .

والمتحصّل انَّ الحكم الظاهري ـ بناء على هذا المعنى ـ هو كلّ حكم اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي أو كان مورده الشك والجهل بالحكم الواقعي .

الحكم المقابل للفتوىٰ

المراد من الفتوىٰ هي بيان الفقيه للحكم الكلِّي بنحو القضيّة الحقيقيّة ، بحيث يكون الفقيه معها متصدّياً لتعيين الحكم المجعول من قبل الشريعة على موضوعه ومتعلّقه دون أن يكون له نظر الى موارد تطبيقه ، فيكون تحديد موارد التطبيق من شئون المقلِّد لا من شئون المفتي .

وعليه لو اختُلف في موردٍ وانَّه من موارد تطبيق الفتوىٰ أولا فإنَّ المتعيّن هو نظر المقلِّد لا نظر المفتي .

وأمّا الحكم المقابل للفتوىٰ فهو بمعنىٰ تصدِّي الفقيه لإنشاء حكم جزئي في واقعة شخصيّة ، على أن تكون تلك الواقعة من سنخ أحّد امور ثلاثة :

الاول : أن تكون من قبيل الخصومات والمنازعات الشخصيّة .

الثاني : أن لا تكون مورداً للخصومات الشخصيّة إلّا انَّها عادة ما تكون مورداً لإشتباه الناس وحيرتهم ، وذلك لصعوبة تشخيص تلك الواقعة من حيث الثبوت وعدمه وان كان الحكم الكلِّي المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة مشخصاً وواضحاً .

ومثال هذا النحو من الوقائع الشخصيّة هو ثبوت الهلال أو انَّ الخطر المحدق بالمسلمين من سنخ الاخطار المهدّدة لبيضة الإسلام .

الثالث : أن تكون من الوقائع التي جعل الشارع صلاحيّة البتّ فيها بيد الحاكم الشرعي ، كتحديد نوع التعزير وكمّيّته في بعض الموارد .

ففي هذا النحو من الوقائع اذا تصدّىٰ الفقيه لتشخيص الموضوع وجعل الحكم ـ المناسب بنظره ـ عليه يكون هذا الحكم جزئياً أي مختصاً بالواقعة التي تمّ تشخيصها من قبله ، فيكون أشبه

بالحكم في القضايا الخارجيّة لا يمكن التعدّي منها الىٰ ما يماثلها.

ويُعبَّر عن الحكم الجزئي إذا كان موضوعه من قبيل الخصومات والمنازعات الشخصيّة بالقضاء وفصل الخصومة. كما يُعبَّر عن الحكم إذا كان موضوعه من قبيل الوقائع التي جعل الشارع صلاحيّة البتّ فيها بيد الحاكم الشرعي يُعبَّر عنه بالحكم الإبتدائي.

وأمّا إذا كان الموضوع من قبيل القسم الثاني من الوقائع فإنّ الفقيه في موردها لا يكون له عادة سوى دور البتّ في ثبوت الموضوع أو انتفائه، ومعه يترتّب الحكم الكلّي الثابت، فالحكم بثبوت الهلال ليس حكماً شرعيّاً جزئياً أو كليّاً وإنّما هو حكم بثبوت موضوع خارجي يترتّب على ثبوته مجموعة من الأحكام الكليّة.

وهذا بخلاف الحكم في القسم الأوّل والثالث، فإنّ القاضي في القسم الاول يحكم بأن حق الميراث شرعاً لزيد دون عمرو وانّ هذه الزوجة والتي هي ذات ولد ترث من العقار، وهكذا في القسم الثالث فإن الحاكم الشرعي يحكم بأنّ هذا العاصي يستحقّ هذا النوع من التعزير.

ثمّ انّه لا ريب في نفوذ حكم القاضي على المتخاصمين حتىٰ وان كان حكمه يتنافىٰ مع فتوىٰ من حكم عليه، كما انّ المشهور هو نفوذ حكم الحاكم في القسم الثاني حتى على غير مقلديه، إذا لم يُعلم خطأ مدركه الذي اعتمد عليه، وأمّا القسم الثالث فهو منوط بتحرير سعة الولاية المجعولة من قبل الشارع للفقيه.

الحكم الواقعي

وقد ذكر للحكم الواقعي معنيان:

المعنىٰ الأوّل: هو انّه عبارة عن الحكم الشرعي المجعول على موضوعه ابتداء، بمعنىٰ عدم افتراض الشك في حكم آخر للموضوع، كما انّ الشك لم يؤخذ جزءً لموضوع الحكم.

فبالقيد الأوّل تخرج الأحكام المستفادة بواسطة الأمارات، إذ انّ الحكم المستفاد منها قد افترض في مورده الشك في الحكم الواقعي، وبالقيد الثاني تخرج الأُصول العمليّة،

لأنَّه قد أُخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي .

وبهذا يتّضح انَّ الحكم الواقعي هو عبارة عن الحكم الثابت لموضوعه في نفس الأمر والواقع دون أن يكون للشك في حكم آخر للموضوع أي نحو من أنحاء الدخل في ثبوت الحكم لموضوعه بل انَّ الموضوع بنفسه لما كان واجداً للملاك التام المتناسب مع الحكم اقتضىٰ ذلك ان يعتبر الشارع الحكم على الموضوع .

فالمولىٰ مثلاً حينما يلحظ فعلاً من أفعال المكلَّفين مشتملاً علىٰ مصلحة تامّة فإنَّه يجعل له الوجوب باعتبار انَّ ذلك الفعل مشتمل على تلك المصلحة التامّة ، وليس هناك واسطة لثبوت الحكم لموضوعه غير أهلية ذلك الموضوع لأن يجعل عليه الوجوب .

المعنىٰ الثاني : هو عبارة عن الحكم الشرعي الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، فكلّ حكم ثبت لموضوعه دون أن يكون الشك في الحكم الواقعي جزء لذلك الموضوع فهو حكم واقعي ، سواء افترض في مورده الشك كما في الاحكام المستفادة بواسطة الأمارات أو لم يتفرض كما في الاحكام المستفادة بواسطة الأدلّة القطعيّة .

وبهذا تخرج الاصول العمليّة ، لأنّها جميعاً قد أُخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي ، فالبراءة مثلاً موضوعها الجهل بالحكم الواقعي .

وقد ذكر بيان آخر للمعنىٰ الثاني وهو انَّه كلّما كان الحكم ثابتاً بواسطة الدليل القطعي أو الدليل الإجتهادي فهو حكم واقعي إلّا انَّ ماذكرناه أدقّ من هذا البيان .

الحكم الوضعي

قلنا انَّ الحكم الشرعي اعتبار مولوي يتناسب مع ما يقتضيه الملاك في نفس الأمر والواقع ، وانَّه ينقسم الى حكم تكليفي وحكم وضعي ، أمّا الحكم التكليفي فهو ما يتّصل بأفعال المكلّفين مباشرة وابتداء على وجه الإقتضاء أو التخيير .

ومنه يتّضح المراد من الحكم الوضعي ، فكلّ حكم لا يتّصل بأفعال

المكلّفين ابتداء فهو حكم وضعي ، إذن فالحكم الوضعي لا يختلف عن الحكم التكليفي من جهة انّه اعتبار شرعي يتناسب مع ما يقتضيه الملاك في نفس الأمر والواقع وانّما يختلف عنه من جهة عدم اتّصاله بأفعال المكلّفين ابتداء على وجه الإقتضاء أو التخيير .

فكلّ اعتبار شرعي ليس من سنخ الأحكام التكليفيّة فهو حكم وضعي ، وذلك من قبيل الصحّه والفساد والجزئيّة والشرطيّة والزوجيّة والملكيّة والطهارة .

وهذا المقدار لا إشكال فيه وإنّما الإشكال من جهة انّ الحكم الوضعي مجعول بنحو الإستقلال كما هو الحال في جعل الوجوب والحرمة أو انّه منتزع من الحكم التكليفي أو انّ الصحيح هو التفصيل ، أي انّ بعض الأحكام الوضعيّة مجعول استقلالاً وبعضها منتزع عن الأحكام التكليفيّة . وهناك مبنىً آخر تبنّاه صاحب الكفاية ﷺ .

ونكتفي في المقام بتصوير المباني الأربعة :

المبنىٰ الاوّل : ولعلّه المبنىٰ المشهور كما يظهر من عبائر الشيخ الأنصاري ﷺ ، وحاصله : انّ المشرع لاحظ حكماً لا يتّصل بفعل المكلّف بنحو الإقتضاء أو التخيير وقدّر لهذا الحكم موضوعاً ثمّ جعل ذلك الحكم وبنحو الإستقلال على موضوعه المقدَّر ، فلم يكن ذلك الحكم منتزعاً عن حكم تكليفي .

فلو كانت جميع الأحكام الوضعيّة مجعولة بهذا النحو من الجعل لكان ذلك مصحّحاً لدعوىٰ انّ الأحكام الوضعيّة كالأحكام التكليفيّة من جهة انّ جعلها تم بواسطة الشارع ابتداء واستقلالاً ، بمعنىٰ انّ الشارع لاحظ الحكم الوضعي وما يترتّب عليه من آثار ثمّ جعله ابتداء على موضوعه المقدّر الوجود كما هو الشأن في جعل الأحكام التكليفيّة على موضوعاتها المقدّرة الوجود .

فالزوجيّة مثلاً من المعتبرات الشرعيّة الوضعيّة التي تمّ جعلها بواسطة الشارع استقلالاً ، بمعنىٰ انّ الشارع جعل الزوجيّة عند اتّفاق تحقّق موضوعها خارجاً ، فهي وان كانت

مستلزمة شرعاً لمجموعة من الآثار والأحكام التكليفيّة إلّا انَّ الملحوظ أولاً وبالذات هو الزوجيّة، والإعتبار انّما انصبَّ عليها ابتداءً، وترتب الآثار والأحكام التكليفيّة عليها انّما هو من باب ترتب الأحكام على موضوعاتها، فالزوجيّة بعد جعلها واعتبارها تصبح موضوعاً لمجموعة من الآثار والأحكام، فالزوجيّة إذن ليست بمعنىٰ وجوب التمكين على الزوجة ووجوب النفقة على الزوج بل انَّ الزوجيّة تعني جعل العلقة الخاصة من قبل الشارع استقلالاً عندما يتّفق تحقّق موضوعها خارجاً. ووجوب التمكين مثلاً انّما هو من آثار الزوجيّة المجعولة ابتداءً.

وهكذا الكلام في الملكيّة مثلاً فإنَّها ليست بمعنىٰ جواز التصرُّف في المال وحرمة تصرُّف الغير دون إذن المالك، بل انَّ الملكيّة تعني جعل العلقة الخاصّة بين المالك والمملوك والمعبَّر عنها بالسلطنة. فهذه السلطنة مجعولة ابتداء من قبل الشارع متىٰ ما اتّفق تحقّق موضوعها خارجاً، وجواز تصرُّف المالك في ملكه وحرمة تصرُّف غير المالك بغير إذنه انَّما هي من آثار السلطنة المجعولة شرعاً بنحو الإستقلال. وبهذا تتّضح الدعوىٰ في سائر الاحكام الوضعيّة.

المبنىٰ الثاني: وهو انَّ الأحكام الوضعيّة منتزعة عن الأحكام التكليفيّة، وحاصل المراد منه هو انَّ الأحكام الوضعيّة مجعولة تبعاً لجعل الأحكام التكليفيّة، فاعتبارها من الأحكام الشرعيّة انَّما هو لأجل انَّ منشأ انتزاعها هو الأحكام التكليفيّة والتي هي أحكام شرعيّة.

وقد تنقح في محلِّه انَّ الامور الإنتزاعيّة قد يكون منشأ انتزاعها اموراً خارجيّة، وقد يكون المنشأ لانتزاعها اموراً اعتباريّة ـ وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان «الإعتبار» ـ والدعوىٰ انَّ الأحكام الوضعيّة من الامور الإنتزاعيّة وانّ منشأ انتزاعها امور اعتباريّة والتي هي الجعولات الشرعية أي الأحكام التكليفيّة، فليس ثمّة شيء مجعول من قبل الشارع بنحو الإستقلال سوىٰ الأحكام التكليفيّة، أمّا الأحكام الوضعيّة فهي مجعولة تبعاً لجعل منشأ انتزاعها

وهو الأحكام التكليفيّة .

ومعنىٰ انّها منتزعة هو انّه ليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار والذي هو وعاء المعتبرات ، فوجودها الإعتباري متمحّض في منشأ انتزاعها والتي هي الاحكام التكليفيّة . فالزوجيّة مثلاً ليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار وانّما هي حكم وضعي منتزع عن مجموعة من الأحكام التكليفيّة ، مثل جواز الاستمتاع ووجوب النفقة ، فالمعتبر أولاً وبالذات هو جواز الإستمتاع ووجوب النفقة ، وأمّا الزوجيّة فهي عنوان منتزع عن هذين الحكمين ، وليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار ، فهي كعنوان الأكبر المنتزع من ملاحظة الشمس بالإضافة للقمر واللذين هما من الوجودات الخارجيّة المتأصّلة ، فالأكبريّة ليس لها ما بإزاء في الخارج ـ والذي هو وعاء الوجودات المتأصّلة ـ وكذلك الزوجيّة ليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار والذي هو وعاء المعتبرات الشرعيّة .

المبنى الثالث : والذي هو التفصيل بين الأحكام الوضعيّة ، فبعضها من قبيل الامور الإنتزاعيّة والبعض الآخر مجعول بنحو الإستقلال ، فالزوجيّة والملكيّة مثلاً من سنخ الأحكام الوضعيّة المجعولة بنحو الإستقلال بالتقريب المذكور في المبنىٰ الاول . وأمّا الشرطيّة والمانعيّة مثلاً فهما من سنخ الأحكام الوضعيّة المنتزعة عن الأحكام التكليفيّة .

وتقريب ذلك : انّ الشارع إذا اعتبر شيئاً في موضوع التكليف أو اعتبر عدم شيء في موضوع التكليف فإنّ العقل ينتزع عن الإعتبار الاوّل الشرطيّة ، أي انّ فعليّة التكليف منوطة بتوفّر الموضوع على ذلك الشيء ، كما ينتزع العقل عن الثاني المانعيّة أي انّ فعليّة التكليف منتفية إذا كان موضوعه مشتملاً على ما أُعتبر عدمه في موضوعه ، فلو قال المولىٰ « إذا بلغ الإنسان وجبت عليه الصلاة » فإنّ العقل ينتزع عن ذلك شرطيّة البلوغ ، ولو قال : « ليس على الحائض صلاة » فإنّ العقل ينتزع عن ذلك مانعيّة حدث الحيث لفعليّة التكليف بالصلاة .

كما انّ الشرطيّة والمانعيّة قد تنتزعان عن المكلّف به والذي هو متعلّق

التكليف، فحينما يعتبر الشارع وجود شيء في متعلّق التكليف فإنّ العقل ينتزع عن ذلك شرطيّة وجود ذلك الشيء في متعلّق التكليف كما انّه لو اعتبر عدم شيء في متعلّق التكليف فإنّه ينتزع عن ذلك مانعيّة وجود ذلك الشيء في متعلّق التكليف.

فحينما يقول المولى: «صلِّ عن طهارة» انتُزع عن ذلك شرطيّة الطهارة في الصلاة والتي هي متعلّق الأمر بالصلاة، ولو قال: «لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه» انتُزع عن ذلك مانعيّة اللباس ـ المتّخذ من غير مأكول اللحم ـ لمتعلّق التكليف.

المبنىٰ الرابع: وهو التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية ﷺ، وحاصله: انّ الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما لا تنالها يد الجعل لا استقلالاً ولا تبعاً.

القسم الثاني: ما لا يمكن جعلها إلّا بواسطة جعل منشأ انتزاعها.

القسم الثالث: ما يمكن جعلها استقلالاً كما يمكن جعلها بواسطة جعل منشأ انتزاعها.

أمّا القسم الثاني والقسم الثالث فقد اتّضح المراد منهما ممّا تقدّم، وأمّا القسم الاوّل وهو الحكم الوضعي الذي يستحيل جعله واعتباره مطلقاً ـ أي سواء كان بنحو الجعل الإستقلالي أو التبعي ـ فهو كالسببيَّة والشرطيَّة والمانعيَّة والرافعيَّة، فإنَّ مثل هذه الأحكام منتزعة عن الخصوصيّة التكوينيّة الذاتيّة الناشئة عن مقام ذات السبب أو الشرط أو المانع.

فهذه الخصوصيّة هي الموجبة واقعاً للربط بين السبب مثلاً ومسبّبه، ولولا هذه الخصوصيّة لأثّر كلّ شيء في كلّ شيء، وهو ما لا يمكن الإلتزام به لوضوح فساده، فكما انَّ تأثير النار للحرارة ناشئ عن الخصوصيّة الذاتيّة القائمة بذات النار وانَّه يستحيل جعل هذه الخصوصيّة واعتبارها، إذ انَّ اعتبار نفس الخصوصيّة الواقعيّة يكون من تحصيل الحاصل، واعتبار غيرها لا يوجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه وإلّا لأثّر كلّ شيء في كلّ شيء بواسطة الإعتبار.

وهذا ما يُعبَّر عن انَّ سببيّة دلوك

الشمس مثلاً لوجوب الصلاة ومانعيّة الحيض عن وجوب الصلاة ممّا لا يمكن جعله واعتباره ، بل انَّ سببيّة دلوك الشمس لوجوب الصلاة ناشئ عن الخصوصيّة التكوينيّة القائمة بذات الدلوك ، فالربط بينهما واقعي ناشئ عن مقام ذات السبب وإلّا لزم تحصيل الحاصل أو انقلاب الشيء عمّا هو عليه واقعاً وهذا ما يقتضي امكان ان يؤثّر كلّ شيء في كلّ شيء .

وهكذا الكلام في مانعيّة الحيض لوجوب الصلاة ، فإنَّ هذه المانعيّة منتزعة عن مقام الذات للحيض ، فكما انَّ ذات الرطوبة مانع عن تأثير النار للإحراق فكذلك يكون الحيض مانعاً عن تأثير الدلوك مثلاً لوجوب الصلاة .

وبهذا البيان تتّضح استحالة الجعل الإستقلالي لمثل السببيّة والمانعيّة ، وأمّا استحالة الجعل التبعي فلأنَّ الجعل التبعي ـ كما أفاد الشيخ الأنصاري رحمه الله ـ عبارة عن انتزاع السببيّة ـ مثلاً ـ من التكليف الذي أُخذ في موضوعه أمر من الأمور ، وهذا ما يقتضي تأخّر السببيّة عن التكليف تأخر الامر الإنتزاعي عن منشأ انتزاعه ، فلو كان التكليف هو منشأ انتزاع السببيّة فإنَّ هذا معناه تأخر سبب التكليف عن التكليف وهو مستحيل لاستحالة تأخّر السبب عن مسبّبه ، وهذا بخلاف مالو قلنا انَّ السببيّة منتزعة عن سبب التكليف والذي هو السبب الواقعي المقتضي بذاته التأثير للتكليف فإنَّ محذور تأخّر ماهو متقدّم واقعاً لا يأتي ، إذ انَّ السببيّة ـ بناء على هذه الدعوىٰ ـ يكون منشأ انتزاعها هو السبب الذي هو متقدّم واقعاً .

وبهذا البيان تتّضح استحالة جعل مثل السببيّة سواء بنحو الجعل الإستقلالي أو بنحو الجعل التبعي .

وقد أجاب السيّد الخوئي رحمه الله عن دعوىٰ صاحب الكفاية رحمه الله بأنّه خلط بين الجعل والمجعول ، وانَّ مثل سببيّة الدلوك لوجوب الصلاة انّما هي سببيّة في مرحلة المجعول ، أي انَّ الدلوك سبب لفعليّة التكليف لا أنّه سبب لأصل جعله والذي يرتبط بالمصالح والمفاسد الواقعيّة . وبيان ذلك خارج عن الغرض .

الحكومة

قسم السيّد الخوئي ﵀ الحكومة الى قسمين ، وجعل لكلّ واحد منهما ضابطاً مستقلاً ، فجعل ضابط الحكومة في القسم الأوّل هو نظر الدليل الحاكم للدليل المحكوم لغرض شرحه وتفسيره ، وضابط القسم الثاني : هو أن يكون أحَد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر حتّى لو لم يكن في الدليل الرافع ما يدلّ على انّه في مقام الشرح والتفسير للدليل الآخر .

وكأنَّ السيّد الخوئي ﵀ بهذا التقسيم للحكومة يرىٰ نّه لا ضابط مشترك لقسمي الحكومة . وأمّا السيّد الصدر ﵀ فقد ادّعى انَّ الحكومة بتمام أقسامها متقوّمة بالنظر أي بنظر أحَد الدليلين للآخر بنحو يكون الدليل الناظر مشتملاً علىٰ قرينة خاصّة تعبِّر عن انَّ المتكلّم في مقام الشرح والتفسير وبيان المراد الجدِّي والنهائي ، غايته انَّ القرينة الخاصّة المعبِّرة عن النظر تكون بأساليب متعدّدة ، فقد تكون بلسان التفسير والشرح ، وقد تكون بلسان التنزيل ، كما قد تكون قرينة النظر من نحو مناسبات الحكم والموضوع ، وقد تأتي بأساليب اخرىٰ .

ومن هنا يتّضح الفرق بين الحكومة وبين سائر الجموع العرفيّة الأُخرىٰ ، فالحكومة لا تتمّ إلّا بواسطة تصدّي المتكلّم نفسه للتعبير عن انَّه في مقام الشرح والتفسير لكلامه الاول ، بمعنىٰ انَّه القرينة على الحكومة تكون قرينة شخصيّة تتمّ باعداد شخصي من المتكلّم بحيث لو لم يتصدَّ هو بنفسه لاعداد هذه القرينة وابرازها لما كان لغيره ان يستعملها لغرض الكشف عن مراد المتكلّم ، وهذا بخلاف الجموع الأُخرى والتي تكون بواسطة القرائن النوعيّة ، فإنَّه يمكن للغير أن يجمع بين كلامي المتكلّم ويناسب بينهما ثمّ يخرج بنتيجة هي مراد المتكلّم جداً .

وبتعبير آخر : انَّ التعرُّف على المراد الجدِّي للمتكلّم بواسطة القرائن النوعيّة يكون بملاك انَّ المتكلّم يجري في محاوراته وخطاباته على وفق ما تقتضيه الضوابط العرفيّة المعتمدة عند أهل المحاورة ، وهذا هو الذي يصحّح حمل

كلامه على معنىً معيّن بـاعتبار انَّ هـذا المعنىٰ هو المتناسب مع الفهم العـرفي لهـذا النـحو مـن الكـلام وان لم يكـن المتكلّم قد تصدّى للجمع بـين كـلاميه بنحو يتحصّل عنه المـعنىٰ الذي فـهمه العرف إلّا انَّه وباعتبار أصالة متابعة كـلّ متكلّم لما عليه أهل المحاورة في مـقام أداء مــراداتـهم يـحصل الإطـمئنان بأن مراده الجدي هو ما تحصَّل عن الجـمع بين كلاميه .

وأمّــا قــرينة النظر والمـعبَّر عـنها بالقرينة الشخصيّة فهي لا تكون إلّا مـن المتكلّم نفسه ، بمعنىٰ انَّـه لو لم يـتصدَّ للكشف عن انَّه في مقام النظر والشـرح لكلامه الاوّل لماكان من وسيلة للتعرُّف على ذلك .

مثلاً : عندما يـقول المـتكلّم « أكـرم العلماء » ثمّ يقول في مجلس آخـر « لا تكـرم العــالم الفــاسق » فـإنَّ العـرف يجمعون بين الكلامين وينتهون بنتيجة هي انَّ الذي يجب اكرامـه هـم العـلماء العدول دون الفسّاق رغم انَّ المتكلّم لم يتصدَّ شخصياً لبيان مرداه النـهائي مـن الكلامين ، نعم هـو قـد أعـدَّ الكـلامين بنحو يفهم معه العرف انَّ مراده النـهائي هو ما ينتج عن هذا الجمع .

وأمّا لو قال المتكلّم : « أكرم العلماء » ثـمّ قـال « أعـني العـدول مـنهم » فـإنَّ المتكلّم في المـثال لم يـتّكل فـي بـيان مراده الجدِّي والنـهائي عـلى القـرائـن النوعيّة وانَّما تـصدَّىٰ شـخصياً للـتعبير على انَّه في مـقام النـظر للـدليل الآخـر لغرض شرحـه وتـفسيره ، وواضـح انَّ قرينة النـظر لا تكـون إلّا مـن المـتكلّم نـفسه ، وهـذا هـو مـبرِّر التـعبير عـنها بــالقرينة الشــخصيّة أو بــالإعداد الشخصي .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ مـلاك تـقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو عينه ملاك التـقديم فـي سـائر الجـموع العرفيّة ، وهو انَّ المتكـلّم اذا كان بـصدد إعداد ما يُعبِّر عن تحديد مراده الجـدِّي من كلامه فإنَّ السيرة العقلائيّة قاضية بأن ما أعدّه لذلك يكون هو المـراد النـهائي للمتكلّم ، ولا يختلف الحال فـي الآليّـة التــي استعملها لذلك ، أي سـواء كـان الإعداد تمَّ بواسطة القـرائـن النـوعيّة أو كان بـواسـطة القـرينة الشـخصيّة عـلىٰ

النظر .

هـذا هـو حـاصل مـا أفـاده السيّد الصدر ﷺ فـي بـيان ضـابطة الحكـومة بتمام أقسامها .

الحكومة الإنسداديّة

ونذكر لها منعنيين :

المـعنى الأوّل : وهـو الذي تـبنّاه صاحب الكفاية ﷺ ، وحـاصله : انّـه اذا تـمّت مـقدّمات الإنسـداد الأربـع أو الخـمس ـ والتـي مـنها عـدم وجـوب الإحتياط التامّ إمّا لتعذُّره أو لأنَّ الإلتـزام به يـؤول الى اخـتلال النـظام أو العسـر والحـرج ـ فـإنَّ العـقل حـينئذٍ يـحكم بـحجيّة الظـنّ المـطلق فـي مـقابل المشكـوكات والمـوهومات . ومـعنىٰ حكم العقل بحجيَّة الظـنّ المـطلق هـو حكـمه بـمنجزيَّته ومـعذريَّته كـما هـو الحال في حكم العقل بـحجيَّة القـطع ، فمعنىٰ الحكومة ـ بناء على هذا المعنى ـ هـو حكـم العـقل بـمنجزيّة ومـعذريّة الظن .

وقـد تـبنَّىٰ السـيّد الصـدر ﷺ هـذا المـعنىٰ وأصـرَّ عـلى انَّ مـراد صـاحب الكفاية ﷺ من حكـم العـقل هـو إدراك العـقل لمـنجزيّة ومـعذريّة الظـنّ عـند تماميّة مقدّمات الإنسداد ، فلا يرد عليه ما أورده السيّد الخوئي ﷺ من انّـه ليس للـعقل شأنـيّة الحكـم والتشـريع وانَّ وظيفته متمحّضة في الإدراك .

وأمّا مـا أورده المـحقّق النـائيني ﷺ على صاحب الكفاية ﷺ من انَّ الحـجيَّة من ذاتيّات القطع لكونه كاشفاً تاماً ، وأمّا الظن فليست الحجيّة من ذاتيّاته ، ومـن هـنا يستحيل ثـبوت الحـجيَّة له دون جعل ، فهو على أيٍّ تقدير ـ سواء تمّت مقدّمات الإنسداد أو لم تـتمّ ـ لا تـثبت الحـجيَّة للـظنّ إلّا بـواسطة الجـعل ، فافتراض انَّ الحجيَّة تصبح من ذاتـيّات الظنّ عند تماميّة مقدّمات الإنسداد غير معقول .

هـذا الإيـراد انَّـما يـتمّ بـناء عـلى انَّ الحجيَّة من ذاتيّات القـطع وليست مـن ذاتيّات حقّ المولويَّة ، وأمَّا بناء عـلى انَّ المنجزيَّة والمعذريّة من اللوازم الذاتـيّة لحقّ المولويّة فالقطع عندئذٍ لا يختلف عن الظنّ من جهة إمكـان حكـم العـقل بثبوت الحجيَّة له لو افترض دخوله في

اطار حقّ المولويّة .

وبتعبير آخر : انّه لو افترض اتّساع حقّ المولويّة ـ ولو في بعض الحالات ـ ليشمل التكاليف المظنونة فإنّ العقل حينئذٍ يُدرك ثبوت المنجزيّة والمعذريّة للظنّ عيناً كما في إدراكه لثبوتها للقطع ، وذلك لافتراض انّ الحجيَّة ليست من اللوازم الذاتيّة للقطع بما هو قطع وانّما لكونه كاشفاً عن الاوامر المولويّة المقتضية ذاتاً للمنجزيَّة والمعذريّة . ومن أجل ذلك تبنىٰ السيد الصدر ﷺ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في معنىٰ الحكومة .

المعنى الثاني : وهو الذي تبنّاه السيّد الخوئي ﷺ ، وحاصله : انّه مع افتراض تماميّة مقدّمات الإنسداد يستقل العقل بإدراك حجيّة الامتثال الإجمالي الظني ، وذلك لانعقاد العلم الإجمالي ـ كما هو الفرض ـ وعدم امكان الإحتياط التام ، بمعنىٰ انّ العقل القاضي بلزوم الطاعة للمولىٰ جلّ وعلا يُدرك عند عدم امكان الإحتياط التام لزوم التبعيض في الإحتياط ، فيدور الأمر حينئذٍ بين الامتثال الإجمالي الشكي أو الوهمي وبين الامتثال الإجمالي الظني ، فلا محيص عندئذٍ عن الإمتثال الاجمالي الظنّي بعد امكانه وعدم لزوم محذور اختلال النظام أو العسر والحرج .

وإدراك العقل للزوم الإمتثال الإجمالي الظني يعني إدراكه لاستحقاق المكلَّف للعقاب لو لم يلتزم بذلك واكتفىٰ بالإمتثال الاجمالي الشكّي أو الوهمي ، كما يعني إدراكه لمعذوريّة المكلَّف عند اتّفاق مخالفة الواقع .

والمتحصّل انّ المراد من الحكومة هو التبعيض في الإحتياط بنحو الامتثال الإجمالي الظني ، هذا لو لم تكن هذه المرتبة من الإمتثال موجبة أيضاً لمحذور اختلال النظام أو العسر والحرج وإلّا فالمتنجّز عندئذٍ على المكلَّف هو الامتثال الإجمالي الشكي إلّا أن تكون هذه المرتبة مستوجبة أيضاً لأحَد المحذورين فانّ المتعيَّن مع هذا الفرض هو الامتثال الإجمالي الوهمي .

والخلاصة انّه بعد تماميّة مقدّمات الإنسداد وعدم امكان الإحتياط التام يكون المتنجِّز بحكم العقل هو

التبعيض في الاحتياط ، وتكون المرتبة المتنجِّزة هي التي لا تستلزم أحد المحذورين .

الحكومة بملاك الرفع

والمقصود من هذا النحو من الحكومة هو ان يتكفّل أحَد الدليلين لرفع الموضوع في الدليل الآخر من غير أن يكون للدليل ـ الرافع لموضوع الحكم في الدليل الآخر ـ نظر للدليل الآخر لغرض شرحه وتفسيره ، بمعنىٰ انَّ المناط في حاكميّة أحد الدليلين على الآخر هو كونه صالحاً لنفي موضوع الدليل الآخر دون أن يُناط ذلك باشتمال الدليل احاكم على قرينة النظر للدليل المحكوم .

وعليه لا يُشترط في الدليل الحاكم أن يكون وجوده لاغياً لولا وجود الدليل المحكوم ـ كما هو الحال في الحكومة بملاك النظر ـ فالدليل الحاكم هنا يُتعقّل صدوره دون أن يكون الدليل المحكوم موجوداً .

ومثال الحكومة بملاك الرفع هو ما يقال من حكومة الأمارات على الاصول العمليّة الشرعيّة ، فإنَّ الأمارة تنفي موضوع الأصل الشرعي تعبداً ، وذلك لأنّ موضوع الأصل هو الشك ومع قيام الامارة يتنفي الشك تعبداً .

مثلاً : لو وقع الشك في حرمة لحم الأرنب فإنَّ مقتضىٰ أصالة البراءة هو الحليّة الظاهريّة ، فلو اتّفق ان قام الدليل الإجتهادي « الامارة » على حرمة لحم الأرنب فإن موضوع الأصل وهو الشك في الحرمة ينتفي تعبداً .

ومن هناكان دليل الأمارة حاكماً على دليل الأصل بمعنىٰ انَّه ناف لموضوع دليل الأصل ، وتلاحظون انّ الحكومة هنا غير منوطة بوجود قرينة على نظر دليل الامارة لدليل الأصل ، فإنَّ دليل الأمارة الذي جعل الحجيَّة لها لا يكون لاغياً لو افترض عدم وجود دليل الأصل ، وبذلك تفترق الحكومة بملاك الرفع عن الحكومة بملاك النظر .

هذا بناء على التقسيم الذي ذكره السيّد الخوئي ﷺ للحكومة ، وأمّا بناء على ماذكره السيّد الصدر ﷺ فإنّ الحكومة دائماً تكون بملاك النظر ، فرفع أحد الدليلين لموضوع الدليل

الآخر لا يكون من الحكومة لو لم يشتمل الدليل الرافع على قرينة النظر ، وحينئذ يكون الرفع امّا بمناط الورود أو بمناط التخصيص ، على انّه يمكن توجيه المثال المذكور بنحو يثبت معه انّ الامارة ناظر لدليل الأصل ، وحينئذٍ تكون الحكومة بملاك النظر إلّا انّ ذلك خارج عن المقصود .

الحكومة بملاك النظر

قلنا انّ هناك ضابطين للحكومة وباعتبارهما تمّ تقسيمها الى قسمين ، ونبيِّن تحت هذا العنوان القسم الاوّل ، وهو الحكومة بملاك النظر .

وحاصله : انّ قوام الحكومة هو نظر الدليل الثاني للدليل الاول لغرض شرحه وتفسيره ، وهذا معناه وجود قرينة على انّ المتكلّم ناظر لكلامه الأوّل وقاصد لشرحه وبيانه ، ولذلك صورتان :

الصورة الاولى : أن تكون وسيلة التعبير عن النظر هي أحد أدوات الشرح والتفسير مثل كلمة « أي ـ أعني ـ أقصد » وما يؤدي مؤدى هذه الكلمات .

الصورة الثانية : أن تكون وسيلة التعبير عن النظر غير أدوات الشرح والتفسير ، كأن يتوسّل المتكلّم للتعبير عن النظر بواسطة التنزيل أو مناسبات الحكم والموضوع .

والسيّد لخوئي ﷺ ذكر انّ الضابطة لهذه الصورة هي لغويّة الدليل الحاكم لو لم يكن هناك دليل آخر جاء الدليل الحاكم لغرض شرحه وبيانه .

ومثاله : قوله « لا شك لكثير الشك » ، فإنّ هذا التعبير لا يكون مبرَّراً ومعقولاً لو لم يكن هناك دليل آخر جاء هذا الدليل لغرض شرحه وبيان بعض حدوده ، فلو لم يكن للشك في الصلاة حكم خاص ورد في دليل آخر فما معنىٰ نفي الشك أي حكمه بالنسبة لكثير الشك .

فلغوية الدليل الثاني مع افتراض عدم الدليل الاول هو المعبِّر عن نظر الدليل الثاني للدليل الاول ، واذا ثبت النظر ثبتت الحاكميّة للدليل الثاني على الدليل الاول .

ثمّ انّ للحكومة بملاك النظر اسلوبين :

الاسلوب الاول : ويُعبَّر عنه بـالنظر في عقد الوضع : وهو ان يتصدّى الدليل الحاكم لشرح الدليل الاول عـن طـريق التصرّف في موضوعه إمّا بنحو التضييق أو بنحو التوسيع ، ويكون الغـرض مـن ذلك نفي الحكم عـما هـو خـارج عـن حدود الدائرة المضيّقة بواسـطة الدليـل الحاكم في النحو الاوّل أو اثبات الحكم لما هو أوسع من دائرة موضوع الحكـم في الدليل المحكوم في النـحو الثـاني ، ويعبَّر عـن النـحو الاول بـنفي الحكـم بلسان نفي الموضوع وتكون الحكـومة معه مضيّقة ، ويُـعبَّر عـن النـحو الثـاني باثبات الحكم بلسان اثـبات المـوضوع وتكون الحكومة معه موسعة .

ومثال الحكومة المضيّقة : مالو قال المولى : « من شك بين الثلاث والأربـع بنىٰ على الأربع وتشهّد وسـلّم ثـمّ قـام فـجاء بـركعة بـفاتحة الكـتاب وتشـهّد بعدها وسلّم » ثمّ قـال : « لا شكّ لكـثير الشك » ، فـإنَّ الكـلام الثـاني نـاظر الى الكلام الاوّل ، وذلك بـقرينة انَّ الكـلام الثاني لا يكون له معنىً محصّل ومعقول لو لا وجود كلام سابق يكون هذا الكلام مفسراً له ومبيناً لحدوده ، إذ ما معنىٰ أن يقال ابتداءً « لا شك لكـثير الشك » لو لا أن يكون للشك حكم ثابت بدليل آخر .

وأمّا انَّه كيف يكون الكلام الثاني في المثال متصرِّفاً في موضوع الحكـم فـي الكلام الاوّل فهو لأنَّ المتكلّم اسـتعمل موضوع الحكم في الدليل الاوّل كوسيلة لشرح وبيان حدود موضوع الحكم جداً وواقعاً فنفىٰ بعض أفراد الموضوع عـن أن تكون مشمولة للموضوع المـجعول عليه الحكـم فـي الدليـل الأوّل . ونـفي الموضوعيّة عن هذه الأفراد مـعناه نـفي الحكـم عـنها ، إذ انَّ الاحكـام تـابعة لموضوعاتها ثبوتاً وانتفاء ، ومن هنا قيل بانَّ المنفي روحاً في الدليل الحاكم هو الحكم ولكن بلسان نفي المـوضوع أي بواسطة نفي مـوضوعيّة بـعض الافـراد عن موضوع الحكم في الدليل المحكوم ومعه يـنتفي الحكـم عـن هـذه الأفـراد ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « نفي الحكم بلسان نفي الموضوع » .

وأمّا مثال الحكومة الموسِّعة : فـهو مالو قال المولىٰ « لا صلاة إلّا بطهور » ثمّ قـال فـي كـلام آخـر « الطـواف بـالبيت

صلاة » فإنَّ هذا اللسان يُعبِّر عن النظر بنفس التقريب السابق ، والنظر هنا في عقد الوضع كما في المثال السابق ، أي انَّ تصرُّف الدليل الحاكم انَّما هو في موضوع الدليل المحكوم إلّا انّه بنحو التوسيع من دائرة موضوع الحكم في الدليل المحكوم ، فموضوع الحكم في الدليل المحكوم هو الصلاة والحكم المترتّب على هذا الموضوع هو شرطيّة الطهارة ، والدليل الحاكم جاء ليشرح المراد من الصلاة في الدليل المحكوم ويثبت انَّ الطواف فرد من أفراد الصلاة ، وبذلك يترتّب الحكم المجعول ـ على الصلاة في الدليل المحكوم ـ على الطواف ، وذلك لأنّه ـ بمقتضى الدليل الحاكم ـ فرد من أفراد الصلاة ، وبهذا يتوسّع موضوع الحكم في الدليل الاوّل المحكوم وتصبح الطهارة شرطاً للطواف كما هي شرط للصلاة . فهو إثبات لشرطيّة الطهارة ولكن عن طريق اعتبار الطواف فرداً للصلاة ، وهذا هو معنىٰ قولهم « إثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع » .

الاسلوب الثاني : ويُعبَّر عنه بالنظر في عقد الحمل ، وهنا يتوسّل المتكلّم في مقام شرحه لكلامه الاول بالتصرّف في محمول القضيّة في الكلام الاوّل ، أي في التصرُّف في نفس الحكم ابتداء دون توسيط الموضوع في ذلك كما في الاسلوب الاول .

ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وآله « لا ضرر ولا ضرار » وقوله تعالى ﴿ **ما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾ ، فإنَّ هذين الدليلين ناظران الى الأحكام الشرعيّة الثابتة في الادلّة الأُخرىٰ ، حيث انَّ مقتضىٰ تلك الأدلّه هو ثبوت تلك الاحكام بنحو مطلق سواء كانت ضرريّة وحرجيّة أو لم تكن .

وحينئذٍ لو فهمنا من الرواية انَّه لم يجعل الله تعالىٰ حكماً ضررياً وفهمنا من الآية المباركة انَّ الله تعالىٰ لم يجعل حكماً حرجياً فإنَّ الدليلين يكونان حاكمين على أدلّة الأحكام الشرعيّة الاوليّة وموجبين لتضييق دائرة تلك الاحكام .

وتلاحظون انَّ هذين الدليلين قد تصرَّفا في نفس الحكم في الأدلّة المحكومة حيث انَّ المنفي في هذين

الدليلين هو الحكم ، فقوله ﷺ « لا ضرر » معناه لا حكم ضرري مجعول علىٰ المكلفين وكذلك قوله لا حرج معناه لا حكم حرجي مجعول من المولىٰ جلّ وعلا . ومن هنا كانت الحكومة في هذين المثالين من نحو الحكومة المتصرِّفة في عقد الحمل .

واتّضح ممّا ذكرناه تقريب الضابطة التي ذكرها السيّد الخوئي ﷺ للتعرُّف على انّ الدليل الثاني ناظر للدليل الاول ، إذ لا معنىٰ لتصدِّي المولى لنفي الحكم الضرري والحرجي لو لم يكن هناك أدلّه تقتضي ثبوت الأحكام حتىٰ في موارد الضرر والحرج .

أصالة الحِل

وهي من الأصول العمليّة المؤمِّنة ، والتي تنفي المسئولية تجاه الفعل المشكوك الحرمة ، ويمكن تصوير جريانها في موارد الشك بنحو الشبهة الحكميّة كما يمكن تصوير جريانها في موارد الشك بنحو الشبهة الموضوعيّة .

أما تصوير جريانها في الشبهة الحكميّة فهو انّه متى ما وقع الشك في جعل الحرمة علىٰ شيء أو عدم جعلها له نتيجة فقدان الدليل الإجتهادي أو تعارض ما يدل على الحرمة مع ما يدل على الحليَّة وعدم وجود المرجّح والبناء على التساقط في مثل هذا الفرض ، أو نتيجة اجمال الدليل ، ففي تمام هذه الفروض يكون المجرىٰ هو أصالة الحلّ بمعنى انَّ الحكم الظاهري الثابت للفعل المشكوك حكمه من حيث الحليّة والحرمة هو الحلية ، ومثاله مالو وقع الشك في حكم أكل لحم الأرنب .

وأمّا تصوير جريانها في الشبهة الموضوعيّة فهو مالو كان الشك ناشئاً عن اشتباه الامور الخارجيّة ، كما لو شك المكلَّف في شخص سائلٍ وانّه سائل خمري أو هو خلّ ، فإنَّ هذا النحو من الشك يؤول الى الشك في حليّة هذا السائل أو حرمته . والاصل الجاري حينئذٍ هو أصالة الحل .

والاصوليُّون لم يُفردوا لهذا الأصل بحثاً مستقلاً ، وذلك لأنّه لو افترض تماميّة أدلته فإنَّه يكون مشمولاً لعنوان أصالة البراءة الشرعيّة ، ولهذا تجد انَّ

الاصوليّين يستعرضون روايات الحلّ في بحث البراءة الشرعيّة علىٰ انّها من أدلتها :

وتقريب مشموليّة أصالة الحلّ لأصالة البراءة الشرعيّة هو انَّ أصالة البراءة الشرعيّة تنفي المسئوليّة عن كلّ تكليف إلزامي وقع الشك في ثبوته على عهدة المكلَّف ، فموضوع البراءة الشرعيّة هو الشك في التكليف ، وعندئذٍ لو وقع الشك في ثبوت الحرمة لشيء ـ سواء بنحو الشبهة الحكميّة أو بنحو الشبهة الموضوعيّة ـ فهذا معناه الشك في التكليف وهو موضوع أصالة البراءة كما انَّه موضوع لأصالة الحلّ باعتبار انَّ متعلَّق الشك هو الحرمة ، فالنسبة بين الأصلين هو العموم المطلق ، فأصالة الحلّ أخصّ مطلقاً من أصالة البراءة الشرعيّة .

ثم انَّ أصالةالحل قد تطلق في بعض الكلمات ويُراد منها أصالة الاباحة العقليّة ، وهو ما أوضحنا المراد منه تحت عنوان « أصالة الإباحة » ، وحينئذٍ لا يكون مدرك أصالة الحل روايات الحل بل يكون مدركها هو مدرك أصالة الإباحة العقليّة .

على انَّه يمكن اعتبار أصالة الحل مشمولة لأصالة البراءة العقليّة المستفادة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وذلك لأنَّ الحرمة التي لم يقم عليها بيان مجرىٰ لأصالة البراءة العقليّة كما هو مجرىٰ لأصالة الحلّ إلّا انَّه لم يعهد من الاصوليين هذا الإستعمال حسب الظاهر .

الحمل الأولي والحمل الشايع

الحمل الأولي هو ما كان فيه الإتّحاد بين الموضوع والمحمول من جهة المفهوم ، والحمل الشايع هو ما كان الإتّحاد فيه بين الموضوع والمحمول من جهة الوجود .

وبيان أوضح وأدقّ : انَّ الحمل الأولي هو ما يكون فيه المحمول ذاتياً للموضوع ، بمعنى انَّه المقوم للذات أو جزء المقوِّم ، فالمقصود من الذاتي هو الذاتي في باب الكليّات لا الذاتي في باب البرهان ، فكلما كان المحمول ذاتياً للموضوع فالحمل حينئذٍ يكون حملاً أولياً .

ومن هنا قالوا انَّ الحمل الأولي هو ما كان فيه المحمول حدّاً للموضوع سواء كان حدّاً تاماً أو ناقصاً. فتعريف الشيء بجنسه وفصله أو بجنسه أو بفصله يكون من الحمل الاولي لأنّه تعريف بنحو الحدِّ التام أو الناقص.

وبتعبير آخر: عندما يكون مؤلف القضيّة في مقام بيان حقيقة الموضوع وماهيّته فإنّه لا يصحّ بيان حقيقته إلّا بواسطة حمل ذاتياته عليه، وحينئذٍ يكون الحمل أولياً ذاتياً.

فحمل الحيوان الناطق أو الناطق أو الحيوان على الإنسان يكون حملاً أوليّاً، وذلك لأنَّ هذا الحمل مبيِّن لماهيّة وحقيقة الإنسان.

وأمّا حمل الضاحك أو الماشي على الإنسان، كأن يقال الإنسان ضاحك أو ماشٍ فليس حملاً أوليّاً، وذلك لأنَّ المشي والضحك ليسا من ذاتيات الإنسان بل انَّ الأول عرض عام والثاني عرض خاص، ولذلك لا يحملون على الموضوع إذا كان الغرض بيان حقيقة وماهيّة الموضوع، أي اذا ماكان الغرض بيان حدِّ الموضوع.

وهكذا لو حملنا الزوجيّة على الأربعة فإنَّ الحمل لا يكون أوليّاً، وذلك لأنَّ الزوجيّة ليست من ذاتيّات الأربعة، فلا هي مقوّم للاربعة ولا هي جزؤها المقوِّم، نعم هي ذاتي للاربعة بنحو الذاتي في باب البرهان، وقد قلنا انَّ الذاتي الذي يكون معه الحمل أولياً ـ الذاتي في باب الكليّات.

وبما ذكرناه يتّضح انَّ الحمل الاولي هو ما كان الموضوع ملحوظاً بنحو صرف الذات، أي انَّ ماهية الموضوع ملحوظة بما هي هي بقطع النظر عن وجودها الخارجي مثلاً وبقطع النظر عن تمام آثارها وأحكامها، وانَّ المحمول فيه ـ وهي الذاتيّات ـ ملحوظة أيضاً بنحو صرف كونها ذاتيات، وانَّ الغرض من الحمل هو بيان ماهية الموضوع وحقيقته.

ومنشأ التعبير عن هذا الحمل بالذاتي هو انَّ المحمول فيه ذاتي للموضوع، كما انَّ منشأ التعبير عنه بالأولي هو انَّ القضايا في هذا الحمل لا تكون إلّا قضايا أوليَّة بديهيّة والتي يكون فيها تصوُّر الموضوع وتصوُّر المحمول

كافياً في التصديق بالنسبة .

وأمّا الحمل الشايع الصناعي فهو ما كان فيه المحمول أحّد أحكام الموضوع الخارجة ذاتاً عن ماهيّته والثابتة له بلحاظ وجوده .

فالموضوع بما هو موجود له مجموعة من الآثار والأحكام ، وحينما تحمل هذه الآثار والأحكام على الموضوع بما هو موجود فالحمل عندئذٍ يكون حملاً شايعاً صناعياً . والتعبير عنه بالشايع باعتبار شيوع استعماله بين الناس ، وأمّا التعبير عنه بالصناعي فباعتبار تداول استعماله في الصناعات ، أي في العلوم .

وتلاحظون انَّ الحمل الشايع لا صلة له ببيان حقيقة وماهيّة الموضوع ، وهذا ما يُعبِّر عن الفراغ عن معرفته وتشخصه ، إذ انَّ حمل الآثار والأحكام عليه انما هو فرع تصوُّره ووضوحه .

وبهذا يكون حمل العرض الخاص والعرض العام على موضوعه من الحمل الشايع ، وذلك لأنَّ العرض الخاص وكذلك العام انَّما هما من آثار الموضوع الوجوديّة ، فليس لهما بيان ماهيّة وحقيقة الموضوع ، فحمل المشي على الإنسان انّما هو باعتبار وجوده وإلّا فليس المشي جزء من ماهية الإنسان بما هو ، إذ انَّ الإنسانيّة ليست متقوّمة بالمشيء كما هو واضح ، فالإنسان بما هو موجود يكون ماشياً ، وأمّا بما هو مفهوم فليس هو بماشٍ . ولهذا يصحّ أن يقال « الإنسان ماشٍ » « والإنسان ليس بماشٍ » ، وذلك لأنَّ الإنسان في القضيّة الاولىٰ لوحظ باعتباره موجوداً خارجياً ، وأمّا في القضيّة الثانية فالملحوظ هو صرف الذات أي ماهيّة الإنسان بما هي .

وهكذا الكلام في حمل الحرارة علىٰ النار والزوجيّة علىٰ الأربعة فإنَّ الحمل معهما حمل شايع صناعي، لأنَّ الحرارة انّما تثبت للنار الموجودة خارجاً لا لمفهوم النار ، فحملها على النار انّما هو لبيان أثر من آثار وجودها .

ومنه اتّضح انَّ حمل الذاتي في باب البرهان على موضوعه يكون من الحمل الشايع ، وذلك لأنَّ الذاتي في باب البرهان خارج عن حقيقة الذات لازم لها ، وهذا التلازم انّما هو بلحاظ وجود الذات لا بلحاظ الذات بما هي ، فحمل

الزوجيّة على الأربعة انّما هو بلحاظ وجود الأربعة لا بلحاظ صرف ماهيّتها وإلّا فالزوجيّة ليست جنساً لذات الأربعة ولا هي فصلها وانّما هي من اللوازم الوجوديّة لذات الأربعة .

ويتّضح أيضاً ممّا ذكرناه انَّ المصحّح لحمل المغاير على مغايره انّما هو لأنَّ المحمول أحد آثار الموضوع الوجوديّة ،فالمصحّح لحمل القيام على زيد هو انَّ القيام عرض من أعراض وجود زيد .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انّ الحمل الشايع هو ما يكون فيه المحمول أثراً من آثار الموضوع الوجوديّة .

الحمل البسيط والحمل المركّب

والمراد من الحمل البسيط هو ما كان بمفاد كان التامّة والذي يكون المحمول معه هو الوجود ، فالحمل البسيط معناه ثبوت الشيء ، والتعبير عنه بالبساطة ناشئ عن انَّ القضيّة لم تثبت شيئاً لشيء وانّما أثبتت الشيء نفسه أي اثبت الوجود له والشيء « كالإنسان » ليس شيئاً آخر غير وجوده .

والمراد من الحمل المركّب هو ما كان بنحو مفاد كان الناقصة والتي يتمّ بها إثبات شيء لشيء . فالمحمول في الحمل المركّب يكون أثراً من آثار الموضوع الوجوديّة أو عرضاً من أعراضه .

ويعبَّر عن هذا الحمل بالحمل بنحو الهليَّة المركبة في مقابل الحمل البسيط والذي يكون الحمل معه بنحو الهليّة البسيطة . ومثال الحمل المركب « الإنسان ماشٍ » و « زيد قائم » ، حيث تمّ فيهما إثبات شيء لشيء ، وهذا هو منشأ التعبير عن هذا الحمل بالمركّب .

حَـرْفُ ٱلخَاءِ

حرف الخاء

الخارج المحمول

المقصود من الخارج المحمول هو الذاتي في باب البرهان ، وقد أوضحنا المراد منه تحت عنوانه .

الخبر بالواسطة

والمراد من الخبر بالواسطة هو الخبر الذي وصل إلينا بأكثر من واسطة كواسطتين أو ثلاث أو أكثر ، أمّا لو وصل إلينا الخبر بواسطة واحدة ـ كأن كان المتلقي للخبر قد تلقّاه عمّن يروي عن الإمام عليه السلام مباشرة ـ فهذا الفرض غير مشمول للعنوان المذكور .

والغرض من عرض هذا العنوان في كتب الأُصول هو تقريب كيفيّة شمول أدلّة الحجيّة للخبر بالواسطة ، وذلك لتوهّم افتقاده لشرطين أساسيّين من شرائط ثبوت الحجيّة للخبر ، وهما إحراز الخبر واشتمال مدلوله على أثر شرعي ، فهنا إشكالان على ثبوت الحجيّة للخبر بالواسطة .

الإشكال الاول : انّه لا ريب انّ الحجيّة الثابتة للخبر منوطة بإحراز الخبر ، وذلك لأنّ الحجيَّة بمثابة الحكم الثابت لموضوعه والذي هو الخبر ، واذا كان كذلك فلابدّ من تقرّر الخبر واحرازه في رتبة سابقة عن ثبوت الحجيّة له وإلّا لزم فعليّة الحكم قبل وجود موضوعه ، وهو باطل بلا ريب .

ومع اتّضاح هذه المقدّمة تتّضح استحالة ثبوت الحجيّة للخبر بالواسطة ، وذلك لأنّ الخبر بالواسطة ينحلّ الى أخبار طوليّة بعدد الوسائط ، والخبر المحرز من هذه الأخبار هو الذي نقله إلينا الراوي الواقع في آخر

سلسلة السند من جهتنا ، وواضح انَّ الذي يرويه الواقع في آخر سلسلة السند هو انَّ شيخه نقل اليه عن شيخه ، فالخبر المحرز وجداناً هو ما أخبر به الواقع في آخر سلسلة السند ، ومضمون خبره هو انَّ شيخه أخبره عن شيخه ، وأمّا خبر شيخ الواقع في آخر السلسلة عن شيخه فليس محرزاً وجداناً ، نعم يمكن احرازه تعبداً بواسطة ثبوت الحجيّة لخبر الواقع في آخر السلسلة ، وهذا معناه انَّ إحراز الخبر بالواسطة متأخّر عن ثبوت الحجيَّة لخبر الواقع في آخر السلسلة ، وقد قلنا انَّ ذلك مستحيل ، لأنَّ الحجيّة فرع احراز الخبر في حين انَّ المقام تكون الحجيَّة هي المحرِزة للخبر فيلزم تقدم الحكم على موضوعه أو قل تقدّم فعلية الحكم على وجود موضوعه .

وحتّىٰ يتّضح المطلب أكثر نذكر هذا المثال ، لو أخذنا رواية من كتاب الكافي مرويّة بهذا الطريق محمّد بن يعقوب الكليني ﵀ عن علي بن إبراهيم القمّي عن أبيه إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن الإمام ﵇ انَّه قال كذا .

ففي الواقع انَّ هذا الطريق يشتمل على خمسة اخبارات طوليّة ، والخبر المحرز لنا بالوجدان هو الخبر الاول والذي يرويه الكليني ﵀ ، وأمّا الأخبار الأربعة فهي غير محرزة وجداناً ، ويتمّ احرازها بواسطة ثبوت الحجيّة لخبر الكليني ، وهذا معناه انَّ الحجيَّة تثبت قبل احراز الأخبار الأربعة والحال انَّ الحجيَّة متأخّرة رتبة عن احراز الخبر باعتباره هو موضوع الحجيَّة ، واذا فرضنا انَّ الحجيَّة هي الموجبة لإحراز الموضوع كانت الحجيّة متقدّمة رتبة على الموضوع ، وقد قلنا انَّ الحجيَّة متأخرة رتبة عن الموضوع ، ثبت المطلوب ، وهو عدم امكان اثبات الحجيَّة للخبر بالواسطة .

هذا وقد أجاب السيّد الخوئي ﵀ عن هذا الإشكال بما حاصله : انَّ الحجيَّة الثابتة لخبر الكليني ﵀ غير الحجيَّة الثابتة لخبر القمي ، والحجيَّة الثابتة لخبر القمي غير الحجيَّة الثابتة لخبر إبراهيم بن هاشم وهكذا ، فعندما أحرزنا خبر الكليني بالوجدان ثبتت له الحجيَّة ، وبثبوت الحجيَّة لخبر الكليني أحرزنا

خبر القمي وعندها ثبتت لخبر القمي حجيَّة اخرىٰ ، بمعنىٰ انَّ الحجيَّة الاولىٰ أحرزت الخبر الثاني وباحراز الخبر الثاني ثبتت له حجيَّة ثانية ، وهذه الحجيَّة الثانية أحرزت الخبر الثالث وهكذا ، فليس في البين حجيَّة شخصيَّة واحدة ثبتت للخبر الاول فأحرزت الخبر الثاني وبعد ذلك حملت عليه حتىٰ يُقال انَّها في الوقت الذي أحرزت الخبر الثاني أصبحت حكماً للخبر الثاني فتكون متأخرة في حال كونها متقدّمة .

ومنشأ دعوى انَّ الحجيَّة الاولىٰ غير الحجيَّة الثانية وهكذا هو انَّ الحجيَّة للخبر مجعولة بنحو القضيَّة الحقيقيَّة ، بمعنىٰ انَّ الحجيَّة ثابتة لموضوعها المقدر الوجود ، وهذا يعني انحلال الحجيَّة الى حجيَّات متعدّدة بتعدّد أفراد الخبر المحرز بقطع النظر عن وسيلة الإحراز وانَّه تمّ بواسطة الوجدان أو بواسطة حجيَّة اخرىٰ ثابتة لفرد آخر من أفراد الخبر .

الإشكال الثاني : وحاصله انَّه يشترط في حجيَّة كلّ خبر ان يترتب على مضمونه أثر شرعي من وجوب أو حرمة أو صحّة أو فساد أو طهارة أو ما الىٰ ذلك ، وأمّا إذا لم يكن للخبر أثر شرعي فإنَّ أدلّة الحجيَّة لخبر الواحد قاصرة عن الشمول لمثل هذا الخبر ، وذلك للغوية أن يجعل الشارع الحجيَّة لخبر لا يتّصل بأغراضه .

ومع اتّضاح هذه المقدّمة يتّضح سقوط الخبر الواقع في آخر سلسلة السند وكذلك اخبارات سائر الوسائط ، لانها جميعاً لا تخبر عن مضمون ذي أثر شرعي ، فمضمون خبر الكليني هو انَّ شيخه القمي أخبره ، وهذا الخبر ليس له أثر شرعي كما هو واضح .

ودعوىٰ انَّ ثبوت الحجيَّة لخبر الكليني له أثر شرعي ، وهو ثبوت الحجيَّة لخبر القمي ، والحجيَّة من الآثار الشرعيّة . هذه الدعوىٰ ليست تامة ، وذلك لأنَّنا ذكرنا انَّ الأثر الشرعي شرط في ثبوت الحجيَّة والشرط لابدَّ من تقدّمه على المشروط وهو ثبوت الحجيَّة ، فإذا افترضنا انَّ الأثر الشرعي هو نفس الحجيَّة صارت الحجيَّة هي المحقّقة لشرط نفسها ، بمعنى انَّها شرط

ومشروط في آن واحد ، أمّا انّها شرط فلأنّها الأثر الشرعي المصحّح لثبوت الحجيّة للخبر ، وأمّا انّها مشروط فلأنّ ثبوت الحجيّة للخبر متوقّف علىٰ اشتماله على الأثر الشرعي .

ولكي يتّضح الإشكال أكثر نأخذ الواسطة الواقعة بعد الراوي المباشر للإمام عليه‌السلام وهو في مثالنا « ابراهيم بن هاشم » فإنّ مضمون خبر ابراهيم بن هاشم هو انّ ابن أبي عمير أخبر عن الإمام عليه‌السلام ، وهذا الخبر ليس له أثر شرعي إلّا أنّ ثبوت الحجيّة له يوجب احراز خبر ابن ابي عمير وعندها تثبت الحجيّة لخبر ابن أبي‌عمير ، وذلك لإحراز موضوعه بواسطة ثبوت الحجيّة لخبر بن هاشم ، ومن هنا قد يدعىٰ وجود أثرٍ شرعي لخبر بن هاشم وهذا الأثر الشرعي هو الحجيّة التي تثبت لخبر بن ابي عمير بواسطة ثبوتها لخبر بن هاشم ، وخبر بن هاشم إذن ذو أثر شرعي ، إلّا انّ هذه الدعوى غير تامة ، وذلك لاننا قد افترضنا انّ اشتمال الخبر على الأثر الشرعي شرط في ثبوت الحجيّة للخبر ، وهذا معناه لزوم ثبوت الأثر الشرعي بقطع النظر عن ثبوت الحجيّة له أي لابدّ وان يكون الخبر واجداً للأثر الشرعي قبل ثبوت الحجيّة له ، فإذا كانت الحجيّة هي نفسها الأثر الشرعي المصحّح لثبوت الحجيّة للخبر كان الشرط متّحداً مع المشروط ، وهو محال .

وبهذا يتنقّح انّ الأثر الشرعي يجب أن لا يكون هو الحجيّة ، وعندها لا يكون لخبر ابن هاشم أثر شرعي ، فيكون فاقداً لشرط الحجيّة .

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بمجموعة من الأجوبة نكتفي بذكر اثنين منها بالإضافة الىٰ صلاحية جواب الاشكال الاوّل لأن يُجاب به عن هذا الإشكال .

الجواب الأوّل : انّه بناء على انّه المجعول في الأمارات هو الطريقيّة وتتميم الكشف لا يكون لهذا الإشكال محصل ، وذلك لأنّ أدلّة الحجيّة للخبر ـ بناء على هذا المبنى ـ متصدّية لتتميم ما نقص من كاشفيّة الإمارة « الخبر » ، وليس لها نظر الى مضمون الأمارة وانّها ذات أثر شرعي أو ليست ذات أثر

شرعي ، ومن هنا لا معنىٰ لإشتراط ثبوت الحجيَّة للخبر باشتماله على أثر شرعي . وبذلك يسقط أساس الإشكال .

الجواب الثاني : وهو يُناسب تمام المباني المذكورة لما هو المجعول في الامارات ، وحاصله كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ انَّه لا دليل من الكتاب والسنّة على اناطة ثبوت الحجيَّة للخبر باشتمال مضمونه على أثر شرعي ، وانّما اشترط ذلك في الخبر باعتبار ما يُدركه العقل من لغوية تصدِّي الشارع لجعل الحجيَّة الشرعيّة للخبر في حالةٍ لا يكون للخبر أي أثر شرعي ، وواضح انَّ هذا المقدار لا ينتج الإشكال المذكور ، لوضوح عدم لغوية جعل الحجيَّة لسلسلة السند إذا كان سينتج عن ذلك ثبوت حكم شرعي بل انَّ ذلك هو المناسب للحكمة .

والمتحصّل انَّه يكفي في ثبوت الحجيَّة للخبر مساهمته في إثبات الحكم الشرعي .

الخبر الحسن

وهو الخبر المروي عن الإمامي الممدوح ، هذا إذا كان قد وصل الى المتلقي بواسطة واحدة ، وأمّا إذا وصل عبر وسائط متعدّدة فهو يتّصف بالحسن اذا كان جميع الوسائط من الأماميّة المنصوص على مدحهم أو اشتملت الوسائط على امامي ممدوح وكان بقيّة من اشتمل عليه السند من الإماميّة العدول ، أمّا لو اشتمل السند على ثقات من غير الإماميّة فإنَّ اتّصاف الخبر بالحسن حينئذٍ مبني على انَّ الثقة المخالف أعلىٰ رتبة من الإمامي الممدوح .

ثمَّ انَّ مدح الإمامي المصحّح لاتّصاف روايته بالحسن هل هو مطلق المدح بغير التوثيق أو المدح المقبول أو المدح بالصلاح أو المدح مطلقاً بشرط أن لا يكون معارضاً بذم مقبول ؟

الظاهر من المنقول عن الشهيد ﷺ في الذكرىٰ هو الاوّل كما انَّ الثاني هو ما تبنّاه الشهيد الثاني ﷺ في كتابه الرعاية في علم الدراية ، ونسب ابن الشهيد الثاني ﷺ لوالده القول الرابع .

الخبر الصحيح

وهو الخبر المروي عن الإمامي العدل، واذا كان وصوله تمّ بوسائط متعدّدة ـ كما هو الحال بالنسبة للروايات الواصلة إلينا ـ فهو يتّصف بالصحيح إذا كان جميع الوسائط من الإماميّة المنصوص على عدالتهم.

وذكر صاحب الوسائل رحمه الله وغيره من الأعلام انَّ الخبر الصحيح يشمل مطلق الأخبار المعتمدة عند الطائفة سواء كان منشأ اعتماده هو وثاقة رواته أو تواتره أو احتفافه بالقرائن المصحّحة للإعتماد عليه، وانَّ تصنيف الأخبار الى الصحيح والحسن والموثّق والضعيف استحدث في زمن العلامة الحلّي رحمه الله أو شيخه أحمد بن طاووس رحمه الله وإلّا فالأخبار قبل استحداث هذا التصنيف على قسمين: إمّا صحيح وهو المعتمد عند الطائفة أو ضعيف وهو غير المعتمد عندهم.

الخبر الضعيف

وهو الخبر الذي اشتملت بعض وسائطه على راوٍ مجروح أو مجهول أو مهمل، أو كانت بعض حلقات سنده مفقودة.

وبتعبير أشمل: انَّ الخبر الضعيف هو كلّ خبر لا يتوفر علىٰ شرائط أقسام الخبر الثلاثة «الصحيح ـ والحسن ـ والموثّق»، ثمَّ انَّ الضعف تتفاوت درجاته بمقدار ما يبتعد عن الشرائط المعتبرة في الأقسام الثلاثة.

هذا بحسب اصطلاح المتأخّرين كالعلّامة والشهيدين رحمهم الله، وأمّا بحسب اصطلاح المتقدّمين فالضعيف هو مطلق الخبر غير المعتمد سواء كان منشأ عدم اعتماده هو ضعف رواته أو بعضهم، أو كان منشأ ذلك هو عدم نقله عن الاصول المعتمدة أو كان غير ذلك من المناشئ.

على انَّ عدم وثاقة رواة الخبر لا يلازم اتّصاف الخبر بالضعف في اصطلاح القدماء، فقد يكون بعض رواة الخبر ضعاف إلّا انَّه معتمد عند مشهور القدماء ومنقول في كتب الاصول المعتمدة، وعندئذٍ يكون الخبر باصطلاحهم من قسم الصحيح.

الخبر المتواتر

وهو الخبر الذي بلغ رواته حدّاً يمتنع معه تواطؤهم على الكذب أو اتّفاق خطئهم، على أن تكون هذه الضابطة مطردة في جميع الطبقات، كأن يروي الخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وهكذا حتى تنتهي حلقات السند الى المعصوم عليه السلام.

وإلّا فلو كان التواتر مختصاً بالطبقة الاولىٰ والثانية مثلاً ثمّ وصل إلينا بطرق لا تبلغ حدَّ التواتر فإنَّ الخبر حينئذٍ لا يتّصف بالتواتر وانّما يكون وصفه بأحَد أقسام الخبر تابع لادنىٰ مرتبة اشتملت عليها حلقات السند.

نعم يمكن التعبير عنه في بعض الحالات بالخبر المنقول بالتواتر فيما لو أخبر الثقة عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وقد يطلق الخبر المنقول بالتواتر في حالة تصريح المخبر الواحد الثقة بأنّ الخبر الذي ينقله متواتر.

وكيف كان فقد ادعىٰ البعض انَّ التواتر لا يحصل إلّا أن يكون عددالمخبرين اثني عشر أو أكثر في كلّ طبقة، وذلك بعدد النقباء ﴿ **وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً** ﴾[٦٧]، وبعضهم ادعىٰ اشتراط ان لا يقل العدد عن عشرين لقوله تعالى: ﴿ **ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين** ﴾[٦٨]، وادعىٰ بعض آخر اشتراط أن لا يقل العدد عن سبعين، وذلك لقوله تعالى: ﴿ **واختار موسىٰ قومه سبعين رجلاً لميقاتنا** ﴾[٦٩]، وترقىٰ بعضهم وادعىٰ اشتراط ان لا يقل العدد عن ثلاث مائة وثلاثة عشر، عدد أهل بدر.

هذا وقد اكتفىٰ البعض بالعشرة لقوله تعالى: ﴿ **تلك عشرة كاملة** ﴾[٧٠]، وذهب بعض آخر الى انَّه يحصل بالسبعة قياساً علىٰ غسل الإناء من ولوغ الكلب، وتنزَّل بعضهم الى الخمسة قياساً على اللعان، وبعضهم الى الاربعة بعدد شهود الزنا.

هذا وقد احتمل بعض العلماء انَّ هذه الأقوال ملفقة، إذ لم تُنسب لأحد ولا نعرف أحداً يتبنّىٰ واحداً منها، فنقول: انَّه لو اتّفق ان تبنَّى أحَد بعض هذه الأقوال فهو يُعبِّر عن حظّه من

الفهم ، إذ لا تعدو عن كونها هلوسات يتفكّه بها الطلبة في مجالسهم ، ولو كان الأمر كذلك لأمكن أن نقول : انَّ التواتر يحصل بالستّه أو الخمسة لقوله تعالىٰ ﴿ **سيقولون خمسة سادسهم كلبهم** ﴾[٧١] أو انَّه يحصل بتسعة عشر رجلاً لقوله تعالى ﴿ **عليها تسعة عشر** ﴾[٧٢] أو بثلاثة عشر عدد زوجات النبي ﷺ ، أو انَّ التواتر يحصل إذا كان عدد المخبرين ألفاً لقوله تعالى ﴿ **ليلة القدر خير من ألف شهر** ﴾[٧٣].

هذا وقد فصلنا الحديث عن التواتر تحت عنوانه وبينا ماهي الضابطة التي متىٰ توفّرت اتّصف الخبر بالمتواتر .

الخبر المستفيض

والمقصود منه الخبر الذي وصل الينا بطرق ثلاثة تامّة ، بمعنىٰ أن لا تكون هذه الطرق متداخلة فيما بينها بل انّها مستقلّة من لدن المخبر عن الامام عليه السلام مباشرة الى ان وصلت الينا ، وبعضهم ذكر انَّ الخبر المستفيض هو ما كان له طريقان مستقلّان فأكثر .

وقد يُعبَّر عن الخبر المستفيض بالمشهور إلّا انَّ الشهيد الثاني رحمه الله احتمل انَّ الخبر المشهور أعمّ مطلقاً من الخبر المستفيض بأن يكون الخبر المشهور شاملاً للمستفيض ولكلّ خبر تعدّدت طرقه ولو في وسط السلسلة السنديّة ، كما قد يُطلق المشهور على الخبر المشتهر على الألسنة وان لم يكن له سوى طريق واحد .

ثمّ انَّه قد يطلق المستفيض على الخبر المتظافر ، وان كان لا يبعد تباين المراد منهما كما هو مقتضىٰ استعمالات الفقهاء ، وذلك لأنّ الخبر المتظافر يطلق على الأخبار المتكثرة والمتعدّدة لفظاً وسنداً والمتّحدة مضموناً ، ويحتمل أن الخبر المتظافر أعمّ مطلقاً من المستفيض .

الخبر الموثّق

والمقصود من الخبر الموثّق أو القوي هو ما يكون راويه ثقة ، وهذا التعريف انَّما هو ناظر الى ما إذا كان المتلقي للخبر قد تلقاه عمن يُخبر عن المعصوم عليه السلام مباشرة ، وأمَّا اذا كان المتلقي للخبر قد وصل إليه عبر وسائط

متعدّدة فإنّ هذا الخبر لا يكون موثقاً إلّا إذا كان جميع رواته ثقات أو كانت السلسلة السنديّة مشتملة على من هو ثقة وان كان سائر من اشتمل عليهم السند عدولاً ، إذ انّ النتيجة تتّبع أخسّ المقدّمات ، وباعتبار انّ الثقة أقلّ رتبة من العدل فانّ الخبر يتّصف بسببه بالموثق .

أمّا لو اشتمل السند على الامامي الممدوح مع اشتماله على الثقة فهل يتّصف الخبر بالموثّق باعتبار انّ الثقة أقلّ رتبة من الإمامي الممدوح فتتبع النتيجة أخسّ المقدّمات ، أو انّ الخبر يتّصف بالحسن باعتبار انّ الإمامي الممدوح أقلّ رتبة من الثقة وان كان مخالفاً .

الظاهر من العلماء هو الاوّل وانّ الخبر الحسن أقوىٰ من الموثّق خصوصاً مع القول بانّ الحسن هو ماكان رواية امامي ممدوح بمدح مقبول ، وأمّا مع عدم التقييد بالمقبوليّة فالظاهر منهم اتّصاف الخبر في الفرض المذكور بالحسن لا أقلّ في حالات عدم مقبوليّة المدح ، وحينئذٍ يكون الخبر الموثّق أقوىٰ من الحسن ، ولهذا يتّصف الخبر بالحسن ، وذلك لأن الخبر يتّصف بأضعف من اشتمل عليه السند .

وبهذا يتّضح الحال فيما لو كان أحد الواقعين في سلسلة السند ضعيفاً فإنّه لا ريب في اتّصاف الخبر بالضعيف وان اتّفق وثاقة بقيّة السند .

ثم انّ المراد من الثقة في اصطلاح علماء الدراية هو من ثبتت وثاقته بطريق معتبر وكان فاسد العقيدة ، أي لم يكن امامياً اثني عشرياً ، كأن كان مخالفاً أو منتمياً لاحدى الفرق المنسوبة للشيعة الاماميّة ، كالفطحيّة والواقفة .

الخبر الموثوق

وهو كلّ خبر اكتنف بما يُوجب الوثوق بصدوره عند العقلاء ، وبهذا تكون النسبة بين الخبر الموثّق والخبر الموثوق هي العموم من وجه ، فقد يكون الخبر موثقاً وموثوقاً كما هو الحالة الغالبة ، ويكون منشأ الوثوق حينئذٍ هي وثاقة الراوي أو هي مع قرائن اخرىٰ ، كأن يكون الموثّق مشهوراً بالشهرة العمليّة أو الروائيّة .

وقد يكون موثقاً إلّا انّه غير موثوق بصدوره ، كما لو أعرض المشهور عنه بناء على انَّ الإعراض موجب لسقوط الخبر عن الإعتبار وان منشأ السقوط هو عدم الوثوق بصدوره ، وهذا هو المبنىٰ المعروف .

وقد يكون الخبر موثوقاً إلّا انّه غير موثّق ، كما في الخبر الضعيف الذي اشتهر العمل به بين القدماء ، وهذا هو منشأ دعوىٰ انّ الشهرة جابرة لضعف الخبر السندي .

وهكذا الكلام في النسبة بين الخبر الموثوق والخبر الصحيح والحسن والضعيف ، وأمّا النسبة بين الخبر الموثوق وبين أقسام الخبر الأربعة من حيث الحجيّة فهي العموم المطلق ، فكلّ خبر موثوق فهو حجّة إلّا انّه ليس كلّ خبر من الاقسام الأربعة حجّة إذ قد يكون حجّة ـ لو كان موثوقاً ـ وقد لا يكون كذلك . إلّا انَّ هذه النسبة مبنيّة على انَّ موضوع الحجيَّة هو الوثوق ، وأمّا بناء على انَّ موضوع الحجيَّة هي وثاقة الراوي الشاملة للعدالة والحسن فإنَّ النسبة تنعكس .

خبر الواحد

لخبر الواحد اصطلاحان في علم الاصول والدراية :

الأوّل : هو كلّ خبر لم يبلغ حدّ التواتر أو لم يكن محتفاً بقرائن توجب القطع بصدوره ، وبناء على هذا المعنىٰ يكون الخبر الواحد صادقاً على الخبر الذي ليس له سوىٰ راوٍ واحد من كلّ طبقة بقطع النظر عن حال هذا الراوي . ويكون الخبر الواحد صادقاً أيضاً على الخبر المستفيض وغيره من الأقسام المذكورة للخبر عدا المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعيّة .

الثاني : انَّ خبر الواحد هو الخبر الضعيف الساقط عن الإعتبار إمّا لضعف رواته مع كونه غير مجبور بالشهرة أو لاشتمال متنه على ما يوجب سقوطه عن الإعتبار ، كأن مضطرباً ، وبناء على هذا المعنىٰ يكون الخبر الموثق قسيماً له وكذلك المستفيض والمجبور بعمل المشهور وسائر أقسام الخبر المعتبرة . وهذا بخلاف المعنىٰ الاول حيث يكون خبر الواحد مقسماً لتمام هذه الأقسام

بقطع النظر عن المعتبر منها والساقط عن الإعتبار .

ولمّا كان بيان أقسام الخبر الواحد من شئون علم الدراية ، وانَّ الذي يتصدىٰ له علم الاصول انّما هو البحث عن حجيَّة خبر الواحد وماهو المقدار الذي قامت الأدلّة على ثبوت الحجيّة له لمّا كان كذلك فسوف لن نتعرض لبيان هذه الأقسام إلّا بالمقدار المذكور في علم الاصول .

الخطابات الشفاهيّة

المقصود من الخطابات الشفاهيّة هو الخطابات المشتملة على أدوات الخطاب مثل حروف النداء أو يا المخاطبة أو تاء المخاطبة وهكذا . ويقع البحث تحت هذا العنوان عن انَّ الخطابات الشفاهيّة هل هي مختصّة بالحاضرين مجلس الخطاب أو تعمّ الغائبين الأعم من الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين ؟ ولو كان هذا هو محلّ النزاع لكانت الخطابات الغير المشتملة على أدوات الخطاب خارجة عن محل النزاع .

ولكي يتحرّر محلّ النزاع نقول : انَّ الشيخ صاحب الكفاية ﷺ أفاد بأنَّ محلّ النزاع يمكن تصويره في ثلاثة مواطن :

الأوّل : انَّ التكليف المستفاد من الخطابات الشرعيَّة هل يمكن شموله للغائبين عن مجلس الخطاب الأعم من الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين . وبناءً على ذلك ينسحب النزاع الى الخطابات غير الشفاهيّة أيضاً ، كما انَّ البحث عندئذٍ يكون عقليّاً .

الثاني : انّه هل يمكن توجيه الخطاب للغائبين والمعدومين أو لاْ ؟ والبحث عندئذٍ يكون عقلياً أيضاً ، إذ انَّ البحث عن امكان واستحالة مخاطبة غير الحاضرين مجلس الخطاب لا يمكن تحصيل الجواب عليه إلّا بواسطة ما يدركه العقل .

الثالث : انَّ أدوات الخطاب هل هي موضوعة لإفادة اختصاص الخطاب بالمشافهين بحيث يكون استعمالها لمخاطبة الغائبين أو المعدومين استعمالاً في غير ما وضعت له أدوات الخطاب أو أنّها وضعت لمخاطبة الأعم من الحاضرين والغائبين والمعدومين .

هذا هو حاصل ما أفاده صاحب الكفاية ﵀، وأمّا المحقّق النائيني ﵀ فحصر محلّ النزاع في موردين، وهما الثاني والثالث إلّا انّ السيد الخوئي ﵀ أفاد بأنّ ما ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو الثالث فحسب، وذلك لأنّ المورد الأوّل لا معنىٰ لوقوع النزاع فيه، إذ لو كان المراد من تكليف المعدومين هو التكليف الفعلي المقتضي للإنبعاث عن الأمر والإنزجار عن النهي والمستوجب للمسئوليّة وثبوت العهدة لكان ذلك مستحيلاً بلا ريب، إذ انّ فعليّة التكليف منوطة بتحقُّق موضوع التكليف خارجاً، أي منوطة بوجود المكلَّف العاقل القادر، فافتراض انعدام المكلَّف يساوق افتراض انتفاء موضوع التكليف والذي هو مناط الفعليّة. وهكذا عندما يكون المكلَّف غائباً فإنّ ذلك يُساوق عدم التفاته وهو ما يقتضي انتفاء الفعليّة عن، إذ هي منوطة بالتفات المكلَّف.

وأمّا لو كان المراد من التكليف هو الحكم بمرتبة الجعل والإنشاء فلا ريب في امكانه بعد أن كان الحكم بمرتبة الجعل والإنشاء مجعول على الموضوع المقدّر الوجود، فأيُّ محذور في أن يعتبر المولىٰ الحكم على المكلَّف المقدر الوجود والذي هو الموضوع، وعندها تكون فعليّة التكليف منوطة بوجود المكلّف.

وأمّا المورد الثاني فكذلك لا معنىٰ لوقوع النزاع فيه، إذ لو كان المراد من توجيه الخطاب للغائبين والمعدومين هو مخاطبتهم حقيقة وبقصد التفهيم فهو مستحيل، إذ انّ مخاطبة العاقل لغير الملتفت بقصد التفهيم غير معقولة لو كان ملتفتاً الى غفلة المخاطب فتكون عدم معقوليّة مخاطبة الغائبين والمعدومين أوضح.

نعم لو كان الغرض من الخطاب هو قصد التفهيم ولكن حين وصول الخطاب للغائب أو المعدوم لا حين صدوره الخطاب من المتكلّم فإنّ ذلك ممكن بلا ريب، فلا محذور في ان يقصد الكاتب من خطابه المكتوب تفهيم المخاطب بمضمونه حين وصول الخطاب اليه.

وأمّا لو كان المراد من مخاطبة الغائبين والمعدومين ابراز الحسرة

والتأسف أو العجز أو أي قصد لا يتصل بقصد التفهيم فإمكانه أوضح من أن يخفىٰ ، وبذلك يتعيَّن مورد النزاع في الثالث .

وهو البحث عمّا وضعت له أدوات الخطاب ، فهل هي موضوعة لإفادة الخطاب الحقيقي والذي يعني توجيه الخطاب بقصد التفهيم ، أو هي موضوعة للخطاب الإنشائي والذي يعني إنشاء الخطاب بداع من الدواعي كما هو الحال في انشاء الإستفهام وانشاء التمنّي .

وبناءً علىٰ الأول تكون الخطابات الشفاهيّة مختصّة بالحاضرين مجلس الخطاب ولا تشمل الغائبين والمعدومين ، بل بناء عليه تكون الخطابات الشفاهيّة مختصّة بالحاضرين مجلس الخطاب حال التفاتهم دون الغافلين منهم ، إذ لا يمكن توجيه الخطاب الحقيقي للغافل كما هو واضح .

وأمّا لو كانت الخطابات الشفاهيّة موضوعة للخطاب الإنشائي فإنّه لا مانع من شمولها للغائبين والمعدومين ، إذ لا محذور حينئذٍ من انشاء خطاب لمعدوم بعد افتراضه موجوداً بداعٍ من الدواعي كإبراز الحسرة أو الندامة أو غير ذلك .

ثم تبنّىٰ السيّد الخوئي ﷺ أن أدوات الخطاب موضوعة لإفادة الخطاب الإنشائي ، وادعىٰ انَّ ذلك هو المتفاهم العرفي من أدوات الخطاب ، إذ لا نشعر بأدنىٰ مسامحة من مخاطبة الجمادات . ومن هنا تكون الخطابات الشفاهيّة ظاهرة في عموم مدخولها ، أي ليست مختصّة بالحاضرين مجلس الخطاب بل تشمل الغائبين والمعدومين في زمن الخطاب .

حَرْفُ ٱلدَالِ

حرف الدال

دفع المفسدة
أولىٰ من جلب المصلحة

والمدعىٰ انَّ هذه القاعدة من القواعد العقلائية والتي يُستكشف إمضاء الشارع لها بواسطة عدم الردع عنها رغم استحكامها في المرتكزات العقلائيّة والجري على وفقها في شئونهم اليوميّة ، فعدم التصدي للردع عنها لو لم تكن متناسبة مع المتبنيات الشرعية يُهدِّد بانسحابها الى الشئون الشرعيّة ، وهذا ما ينافي حكمة الشارع لو لم تكن متناسبه مع أغراضه ممّا يُعبِّر عدم الردع عن امضائه لهذه القاعدة ومناسبتها لأغراضه ومتبنياته ، وبهذا يصحّ الإستناد إليها في الشئون الشرعيّة .

هذا هو أقصىٰ ما يمكن أن تقرّر به حجيَّة هذه القاعدة ، وقبل التعرّف على تماميّة هذه الدعوىٰ أو عدم تماميّتها لابدَّ من البحث عن حدود هذه القاعدة .

وهنا مجموعة من الإحتمالات :

الإحتمال الاول : انَّ هذه القاعدة مطردة في تمام الحالات التي يدور فيها الأمر بين دفع المفسدة وجلب المصلحة ، أي سواء كانت المفسدة أقوىٰ من المصلحة أو كانت المصلحة هي الأقوىٰ ، فدفع المفسدة دائماً هو المقدّم مهما تعاظمت المصلحة المقابلة لها ومهما تضاءلت المفسدة المنافية لجلب المصلحة ، من غير فرق بين أن يكون متعلّق الدوران فعلاً واحداً ، كما لو كان الفعل مشتملاً على مصلحة ومفسدة معاً فإنَّ المقدّم هو جانب المفسدة ، وعليه لابدَّ من ترك هذا الفعل دفعاً للمفسدة وان كان سيؤدي ذلك الى فوات المصلحة الأهمّ أو الأقل أهميّة .

أو كان متعلّق الدوران فعلين إلّا انّه تضييق قدرة المكلّف عن التحفّظ عليهما ، وحينئذٍ يكون المقدّم هو ترك أو فعل ما يوجب دفع المفسدة وان أدىٰ ذلك الى فوات المصلحة الأهمّ أو الأقلّ أهميّة .

الإحتمال الثاني : انّ القاعدة مطردة ولكن في خصوص المفسدة والمصلحة الخطيرتين ، بمعنى انّ دفع المفسدة الخطيرة مقدم على جلب المصلحة الخطيرة وان كانت أكثر أهميّة من دفع المفسدة المترتّبة .

الإحتمال الثالث : انّ مورد القاعدة هو مالو دار الأمر بين دفع المفسدة أو جلب المصلحة في حالة تساويهما في الأهميّة ، فالمقدم هو دفع المفسدة من غير فرق بين أن يكون متعلّق الدوران فعلاً واحداً أو فعلين .

الإحتمال الرابع : انّ مورد القاعدة هو حالة الدوارن مع افتراض أهميّة دفع المفسدة .

الإحتمال الخامس : وهو أوسع من الأوّل بأن يفترض شمول القاعدة لحالات عدم العلم باشتمال الفعلين أو الفعل على المصلحة والمفسدة إلّا انّه مع احتمال المفسدة واحتمال المصلحة يكون المقدم ما يحتمل معه المفسدة ، بمعنىٰ الإلتزام بما يوجب دفع المفسدة المحتملة .

ومثاله : مالو قُدّم لنا طعام نحتمل انّه نافع كما نحتمل انّه ضار ، فحينئذٍ يكون المقدم هو تركه ، لأنّ تركه يوجب دفع المفسدة المحتملة .

وهذا الإحتمال ينحل الى الإحتمالات الأربعة ، وهي امّا الاطلاق بمعنى ترجيح دفع المفسدة حتى لو كانت المفسدة المحتملة أضعف من المصلحة المحتملة أو اختصاصه بحالات كون المحتمل من المفسدة والمصلحة خطيراً لو اتّفق موافقته للواقع ، أو تقييد الترجيح بحالات التساوي ، أو تقييده بحالات أقوائية المفسدة على المصلحة المحتملة .

هذه هي الإحتمالات الثبوتيّة المحتمل إرادتها من القاعدة ، ثمّ انّ الكلام يقع عمّا هو المراد من المصلحة والمفسدة ، وماهو المراد من الاولويّة في القاعدة .

أمّا ماهو المراد من المصلحة والمفسدة فنحتمل له ستّة احتمالات :

الإحتمال الاوّل : انَّ المراد من المفسدة التي يلزم تقديمها على المصلحة هي المفسدة الشخصيّة بقطع النظر عن انَّ المصلحة المقابلة لها مصلحة شخصيّة أو نوعيّة .

الإحتمال الثاني : انَّ المراد من المفسدة هي المفسدة الشخصيّة إذا كان المقابل لها مصلحة شخصيّة . أمّا لو كان المقابل لها مصلحة نوعيّة فإنَّ القاعدة غير متصدّية لهذا الفرض .

الإحتمال الثالث : انَّ المراد من المفسدة هي المفسدة النوعيّة وكذلك هو المراد من المصلحة المقابلة لها ، فلا صلة لهذه القاعدة بالمصالح والمفاسد الشخصيّة .

الإحتمال الرابع : انّ المراد من المفسدة والمصلحة هو المفسدة الخطيرة المقابلة للمصلحة الخطيرة .

الإحتمال الخامس : انَّ المراد من المفسدة والمصلحة هما الشخصيتان ولكن بشرط عدم منافاة التقديم لمصلحة نوعيّة .

الإحتمال السادس : انَّ المراد من المفسدة والمصلحة هما ما يتمّ التعرُّف عليهما بواسطة الشارع ، بأن يُدعىٰ انَّ هذا المقدار هو المحرز امضاؤه من السيرة العقلائيّة ، وحينئذٍ اذا دار الأمر بين مفسدة مستكشفة عن الشارع ومصلحة مستكشفة عن الشارع أيضاً فإنَّ المقدم هو دفع المفسدة على جلب المصلحة .

هذه هي الاحتمالات المعقولة للمراد من المصلحة والمفسدة في القاعدة .

وأمّا المراد من الأولويّة في القاعدة فنحتمل له أربعة احتمالات :

الاحتمال الاول : انَّ المراد من الاولويّة هو اللزوم العقلائي ، بمعنىٰ انَّ العقلاء يذمون كلَّ من أهمل دفع المفسدة في سبيل جلب المصلحة ويعتبرونه سفيهاً .

الإحتمال الثاني : انَّ المراد من الاولوية هو اللزوم العقلي ، بمعنىٰ انَّ العقل يرىٰ قبح اهمال دفع المفسدة في سبيل جلب المصلحة ، لأنَّه من ترجيح المرجوح .

الإحتمال الثالث : انَّ المراد من الأولويّة هي الراجحيَّة ، بمعنىٰ انَّ الإنسان مخير بينهما ، غايته انَّ الأفضل والأجدر هو ترجيح جانب المفسدة .

الإحتمال الرابع : انَّ الاولوية في حالات دوران الأمر بين المصلحة والمفسدة النوعيتين الخطيرتين تعنى اللزوم العقلي أو العقلائي أو هما معاً ، وأمّا في حالات دوران الأمر بين المصلحة والمفسدة الشخصيّتين فالأولويّة بمعنىٰ الراجحيّة وانَّه لا سبيل لذمّه ولا لتقبيح فعله لو اختار العكس في اموره الشخصيّة .

وبهذا تتّضح معالم القاعدة ، ولم يبقَ سوى أمر لابدَّ من التنبيه عليه ، وهو انَّه قد يكون اهمال المصلحة المتنافية مع المفسدة يوجب الوقوع في مفسدة ، بمعنىٰ انَّ الدوران لا يكون دائماً بين دفع المفسدة وجلب المصلحة الزائدة ، إذ قد يتّفق انَّ عدم جلب المصلحة يوجب الوقوع في المفسدة ، وحينئذٍ يكون جلب المصلحة مساوقاً لدفع المفسدة ، فيكون الدوران واقعاً بين دفع مفسدة ودفع مفسدة أخرىٰ .

والظاهر بل المطمئن به انَّ هذا الفرض خارج عن موضوع القاعدة ، وانَّ القاعدة متمحّضة لحالات دوران الأمر بين دفع المفسدة وجلب مصلحة لا يترتّب على تفويتها الوقوع في مفسدة .

وبهذا يتّضح انَّ المراد من المفسدة على تمام الإحتمالات هي النقص والضرر والحرج أو ما يساوق ذلك ، وانَّ المراد من المصلحة هي المنفعة والزيادة والتي لا يترتّب على عدم تحصيلها نقص أو حرج .

وبعد بيان المراد من القاعدة نستعرض بعض الموارد التي استفاد بعض الأعلام تحديد الحكم الشرعي لها بواسطة القاعدة :

المورد الاول : حالات التزاحم بين الوجوب والحرمة ، بتقريب انَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها ، فالحرمة تعبِّر عن مفسدة في متعلّقها كما انَّ الوجوب يُعبِّر عن مصلحة في متعلّقه ، وحينئذٍ لو دار الأمر بين امتثال الوجوب وامتثال الحرمة فإنَّ القاعدة تقتضي امتثال الحرمة ، لانَّه بامتثالها تندفع المفسدة الكامنة في متعلّق

الحرمة .

فلو دار الأمر بين انقاذ غريق وبين عبور الأرض المغصوبة فإنّ المقدّم هو ترك العبور باعتباره محرّم وذو مفسدة فيقدّم على جلب المصلحة وهي انقاذ الغريق الواجب .

إلّا انّ هذا مبني على انّ المراد من المفسدة هي المفسدة المستكشفة بواسطة الشارع وإلّا فلا مفسدة شخصيّة من عبور الأرض المغصوبة كما انّه لا مفسدة نوعيّة في بعض حالات عبور الأرض المغصوبة ، ومبني أيضاً على انّ المراد من المفسدة المقدّمة هي الأعم من الخطيرة والحقيرة ، كما انّه مبني على اطلاق تقديم المفسدة وان كان مقابلها مصلحة نوعيّة كإنقاذ الغريق خصوصاً لو كان من ذوي النفع العام .

ثمّ انّ الظاهر خروج هذا المثال عن موضوع القاعدة ، إذ انّ جلب المصلحة في هذا المثال يساوق دفع المفسدة ، وقد قلنا بخروج هذا الفرض عن موضوع القاعدة إلّا أن يقال انّ الذي هو خارج عن موضوع القاعدة هو حالات مساوقة جلب المصلحة لدفع المفسدة الشخصيّة والمقام ليس من هذا القبيل ، إلّا انّ هذا يستلزم ملاحظة الشارع للمصالح والمفاسد المتّصلة بكلّ مكلَّف بقطع النظر عن سائر المكلَّفين وهذا ينافي ما افترضناه من انّ المفسدة المترتّبة علىٰ عبور الأرض المغصوبة والمستكشفة عن الشارع انّما هي لملاحظة مالك الأرض وليس شخص المكلَّف ، ولو كانت كذلك لكان المثال خارجاً عن موضوع القاعدة أيضاً ، إذ لا مصلحة ولا مفسدة متّصلة بشخص المكلَّف ، فلا معنىً لإجراء القاعدة .

إلّا أنْ يقال انّ المصلحة والمفسدة متّصلة بشخص المكلَّف من جهة ان حرمة العبور ووجوب الإنقاذ تكليفان متوجهان لشخص المكلَّف ، فعليه لابدَّ من دفع مفسدة عقوبة إرتكاب الحرام وان كان سيترتّب على ذلك عدم تحصيل الثواب ـ بامتثال الواجب ـ والذي هو جلب مصلحة . وهو كما ترىٰ ، إذ انّ ترك الواجب ممّا يترتّب عليه العقوبة أيضاً .

المورد الثاني : التمسُّك بالقاعدة لإثبات انّ الاصل في الأشياء الحظر ،

وذلك بتقريب انَّ كلّ فعل لا تعلم حرمته أو إباحته فإنَّ إرتكابه موجب لاحتمال العقوبة من المولىٰ ، وهذا معناه انَّ ارتكابه يكون موجباً لاحتمال الوقوع في المفسدة ، فيكون دفعها أولىٰ من جلب المصلحة الشخصيّة أو النوعيّة المترتّبة على ارتكاب الفعل .

ومن الواضح انَّ دخول هذا المورد في موضوع القاعدة مترتّب على تبني الاحتمال الخامس لمعنىٰ القاعدة ، وهو انَّ دفع المفسدة حتىٰ وان كانت محتملة أولىٰ من جلب المصلحة ، على انَّه يمكن افتراض خروج المورد حتىٰ من هذا الاحتمال ، وذلك لشمول المورد لحالات احراز المصلحة ، فيكون الأمر دائراً بين دفع المفسدة المحتملة وجلب المصلحة المحرزة . والظاهر بل المطمئن به عدم شمول القاعدة لهذا الفرض .

إلّا أن يقال انَّ المفسدة المحتملة لو اتّفقت لكانت أكثر أهميّة ، وهذا ما أوجب ترجيحها على جلب المصلحة المحرزة ، إلّا انَّ هذا يقتضي انَّ المتعيّن من الإحتمالات لمعنى القاعدة هو الإحتمال الرابع وهو اختصاص تقديم دفع المفسدة علىٰ جلب المصلحة بالحالات التي تكون فيها المفسدة أكثر أهميّة من المصلحة .

وهذا المقدار لو كان هو المراد من القاعدة لكان مآلها الىٰ قاعدة قبح ترجيح المرجوح ، وذلك لأنَّ فرض الكلام هو دوران الأمر بين دفع المفسدة الأهمّ وجلب المصلحة المهمّة ، وليس ثمّة خيار ثالث ، فإمّا أن يختار دفع المفسدة أو جلب المصلحة ، وحينئذٍ يكون اختياره لجلب المصلحة ترجيح لما هو مرجوح ، على انَّ المورد المذكور لا يطابق الإحتمال الخامس كما لا يطابق قاعدة قبح ترجيح المرجوح إذ انَّ موردهما هو المفسدة المحرزة أو المحتملة لو كانت المصلحة محتملة أيضاً .

نعم يمكن أن يكون مدرك أصالة الحظر هو ما عليه البناء العقلائي من ملاحظة قوة المحتمل وترجيحه على المصلحة المحرزة لو كانت أقلّ أهميّة من المفسدة المحتملة لو اتّفقت ، أو يكون مدركها هو ما يُدركه العقل من

لزوم دفع الضرر المحتمل إذا لم يكن له مؤمِّن . والمتحصّل انَّ الظاهر هو عدم شمول القاعدة على جميع احتمالاتها لهذا المورد .

المورد الثالث : تأييد دعوى جريان الإحتياط الشرعي في الشبهات التحريميّة بالقاعدة ، بتقريب انَّ احتمال الحرمة معناه احتمال المفسدة ، فدفعها يكون لازماً ، وان كان ذلك يقتضي تفويت المصلحة .

ويرد على هذا التقريب ما أوردناه على المورد الثاني .

المورد الرابع : التمسّك بالقاعدة لتقديم جانب الحرمة في حالات دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع افتراض اتّحاد الواقعة ، أي مع افتراض كون متعلَّق الدوران فعلاً واحداً ، كما لو دار الأمر بين وجوب دفن الميّت أو حرمة دفنه ، فإنَّ القاعدة تقتضي تقديم جانب الحرمة لان فيها دفعاً للمفسدة المحتملة ، ومن هنا تُقدم على جلب المصلحة المحتملة الكامنة في متعلّق الوجوب المحتمل .

وتماميّة هذه الدعوىٰ مبني على اتّساع موضوع القاعدة لما هو مفترض في الإحتمال الخامس وان دفع المفسدة المحتملة مقدّم على جلب المصلحة المحتملة في حالات الدوران . إلّا انَّه لابدَّ من احراز انَّ تفويت المصلحة بترك جانب الوجوب لا يؤول الى الوقوع في المفسدة ، واحراز ذلك دونه خرط القتاد .

ثمّ انَّه هناك موارد يمكن دعوىٰ التمسّك بالقاعدة لتحديد الموقف الشرعي منها أوكلناها لمتابعة القارئ الكريم .

ثمّ انَّ البحث عن تماميّة القاعدة أو عدم تماميتها يقع في مقامين :

المقام الأوّل · والبحث فيه صغروي ، أي البحث عن وجود بناء عقلائي قاضٍ بهذه القاعدة ومع افتراض وجوده واقعاً فما هي حدود هذا البناء العقلائي ؟

المقام الثاني : والبحث فيه كبروي ، بمعنىٰ انَّ الشارع هل أمضىٰ هذا البناء العقلائي ، وماهي حدود هذا الإمضاء ؟

أمّا المقام الأوّل : فإجمال الحديث عنه هو انَّ الذي عليه البناء العقلائي

ينافي الإحتمال الاول لمعنىٰ القاعدة ، فإنّ ما نراه بالوجدان انّ الترجيح في حالات الدوران ـ عند العقلاء ـ لا يعتمد هذه القاعدة بمجرّد اشتمال أحد الطرفين على المفسدة وان ذلك يؤهّله للتقديم ـ بنظرهم ـ حتىٰ مع تضاؤل مستوى المفسدة المشتمل عليها خصوصاً لو كان المراد من المصلحة والمفسدة في القاعدة هو الإحتمال الاول والذي يفترض انّ المفسدة المقصودة هي المفسدة الشخصيّة ، فإنّ من الواضح انّ المتبنّيات العقلائيّة لا تراعي المفاسد والمصالح الشخصيّة إذا كانت منافية للمصلحة النوعية .

ولغرض التنبيه على ذلك نذكر هذه الأمثلة :

المثال الأوّل : لو دار الأمر بين الدخول في معركة عادلة مضمونة النجاح ويترتّب عليها فوائد كثيرة وبين عدم الدخول في هذه المعركة لأنّها تستلزم الوقوع في بعض المفاسد المحدودة كجرح بعض الجنود أو قتلهم ، فهل انّ العقلاء يبنون في مثل هذا الفرض على التحفّظ عن الوقوع في المفسدة رغم اشتمال ما يقابلها على مصلحة أقوىٰ .

المثال الثاني : لو دار الأمر بين اطعام مجموعة من الجوعىٰ المشرفين على الهلاك وبين التحفّظ على المال الشخصي من النقص بسبب الإطعام فأيُّهما المقدّم بنظر العقلاء .

نعم النقض بماذكرناه لا يكون ناقضاً إلّا بناء على الإحتمال الاول ومعه يتّضح سقوط الإطلاق في الإحتمال الخامس أيضاً .

وأمّا الإحتمال الثاني فهو وان كان يُضيِّق من موضوع القاعدة إلّا انّ اطلاق تقديم دفع المفسدة الخطيرة ـ حتىٰ وان كان ما يقابلها من مصلحة أكثر خطورة وأهميّة ـ غير مسلَّم لعين ماذكرناه سابقاً . فها نحن نشاهد العقلاء يبذلون الأموال الخطيرة بل يبذلون ماهو أعظم من الأموال في سبيل تحصيل مصالح أقوى وأشدّ وان كان يترتّب على تحصيلها الوقوع في مفاسد .

وبهذا يتعيَّن ان يكون المراد من القاعدة أحد احتمالين أمّا الثالث أو الرابع ، والرابع والذي يفترض كون

المفسدة أكثر أهميّة من المصلحة ـ هو القدر المتيقّن من القاعدة إلّا انّه لو كان هو المتعيّن من القاعدة لكان من المحتمل قوياً رجوع هذه القاعدة الى قاعدة قبح ترجيح المرجوح، وحينئذٍ لا يكون لدفع المفسدة خصوصيّة تقتضي تقديمها في موارد الدوران بل انّ منشأ التقديم هو اتّفاق أهميّة المفسدة، وبهذا لا يكون للقاعدة مورد مستقل عن قاعدة قبح ترجيح المرجوح إلّا أن يدعىٰ انّ المراد من المفسدة في القاعدة هي المفسدة الشخصيّة وان كان ما يقابلها مصلحة نوعيّة، وعندها يكون لقاعدة دفع المفسدة مورد مستقلّ عن قاعدة ترجيح المرجوح. إلّا انّ احتمال إرادة هذا المعنىٰ من المفسدة في القاعدة بعيد جداً، إذ انّ المتبنّيات العقلائيّة لا تراعي ـ كما قلنا ـ المصالح والمفاسد الشخصيّة إذا كانت منافية للمصالح والمفاسد النوعيّة.

وبهذا لا يبقىٰ من الإحتمالات إلّا الإحتمال الثالث والذي يفترض تساوي المفسدة مع المصلحة في الأهميّة، وهنا أيضاً قد يقال انّ منشأ تقديم دفع المفسدة هو قاعدة الترجيح إلّا انّه مع ذلك يكون لقاعدة دفع المفسدة دور تنقيح صغرىٰ قاعدة الترجيح، إذ انّ قاعدة الترجيح لا تقتضي أكثر من الحكم على ترجيح المرجوح بالقبح إلّا انّها غير متصدّية لتشخيص ماهو المرجوح من الراجح ولذلك يتمّ التعرُّف على ذلك بوسائل اخرىٰ، ومنها هذه القاعدة حيث تقتضي في ظرف التساوي راجحيّة دفع المفسدة على جلب المصلحة وعندها يتنقّح موضوع قاعدة قبح ترجيح المرجوح.

إلّا انّه مع ذلك لا يمكن القطع بوجود بناء عقلائي على تقديم جانب المفسدة فى فرض التساوي في الأهميَّة خصوصاً لو افترضنا انّ المراد من الأولويّة هو اللزوم.

وأمّا المقام الثاني: وهو البحث عن كبرىٰ هذه القاعدة وحجيّتها. فنقول: انّه لابدّ وان يتمّ البحث عن امضاء هذه القاعدة في حدود الإحتمال الثالث، إذ لم يتّضح ـ لما تقدّم ـ وجود بناء عقلائي يتّسع للإحتمالات الأُخرى.

وأمّا الإحتمال الثالث وهو ترجيح

جانب المفسدة في ظرف التساوي في الأهميّة مع جلب المصلحة فإنَّ دعوىٰ الإمضاء لهذا المقدار انَّما تمّ بواسطة عدم الردع ، وانَّ عدم الردع يهدد بامتداد هذا البناء للشئون الشرعية ، فلو لم يكن مرضياً من الشارع ومع ذلك لم يردع عنه لكان ذلك منافياً للحكمة والتحفّظ على الأغراض .

إلّا انَّ هذا التقريب لا يمكن قبوله ، وذلك لعدم امكان امتداد هذا البناء ـ لو كان ـ للشئون الشرعيّة ، إذ انَّ امتداده منوط باحراز العقلاء لحجم المصلحة المعتمدة للشارع وكذلك المفسدة وانّهما متساويان في الأهميّة ، وعندئذٍ يمكن القول بأنّ عدم الردع يساوق الإمضاء وإلّا للكان نقضاً للغرض .

وأمّا مع عدم إحراز ذلك فلا موضوع للقاعدة حتّى يبني العقلاء على تقديم جانب المفسدة ، وواضح انَّ احراز العقلاء لحجم المصلحة والمفسدة الشرعيّتين ممّا لا سبيل له ، فحتّى لو صرَّح الشارع بحرمة هذا الشيء وبوجوب الآخر فإنَّ من غير الممكن التعرُّف على انَّ المفسدة الكامنة في متعلّق الحرمة أشد من المصلحة الموجودة في متعلّق الوجوب أو انَّها أضعف أو انَّ المصلحة والمفسدة متساويتان في الأهميّة ، وعليه لا يكون دوران الأمر بين الوجوب والحرمة مصحّحاً لبناء العقلاء على تقديم جانب الحرمة ، لاحتمال انَّ متعلق الوجوب أكثر أهميّة من متعلّق الحرمة ، فلا يكون هذا الفرض مورداً للقاعدة ، ومن هنا لا يمكن استكشاف الإمضاء من عدم الردع ، إذ انَّ عدم الردع لا يهدّد أغراض الشريعة .

نعم لو صرَّح الشارع بحجم المصلحة المفسدة واتّضح من ذلك تساويهما في الأهميَّة لكان من الممكن امتداد البناء العقلائي على القاعدة لهذا المورد إلّا انَّه مع ندرته لا يكون عدم الردع كاشفاً عن الامضاء ، وذلك لأنَّه لو كان البناء الشرعي قائماً على التخيير في هذه الحالة لكان بناء العقلاء على ترجيح جانب المفسدة غير مضرّ بأغراض الشريعة ، إذ لا فرق في نظر الشارع ـ بناء على التخيير ـ بين تقديم جانب المصلحة أو تقديم جانب

المفسدة .

نعم لو كان البناء الشرعي هو تقديم جانب المصلحة بنحو اللزوم لكان عدم الردع مضراً بالغرض الشرعي إلّا انّ ندرة فرض التصريح بمستوى المصلحة والمفسدة واتّفاق تساويهما في الأهميّة تمنع من استكشاف الإمضاء من عدم الردع ، لأنّ ذلك لا يستوجب تهديداً بيناً لأغراض الشارع ، فمن الصعب الجزم بالإمضاء ، نعم هو محتمل إلّا انّ ذلك لا ينفع ، لأنّ الشك في الحجيّة مساوق للقطع بعدمها ، هذا أولاً .

وثانياً : يمكن دعوىٰ ردع الشارع عن هذا البناء العقلائي لو سلّمنا بوجوده ، وذلك يتّضح بملاحظة ما قرّره الشارع من أصول عملية في ظرف الجهل بالحكم الواقعي .

الدلالة

الدلالة هي انتقال الذهن من معنىً الى معنىً آخر ويكون منشأ الإنتقال الى المعنى الآخر هو المعنى الأوّل ، وقد عرفها المناطقة بقولهم « هو كون الشيء بحالةٍ يلزم من العلم به العلم بشيء آخر » ، وهذا ما يُعبَّر عن انَّ الدلالة نحو علاقة ذهنيَّة بين الدال والمدلول ، بمعنىٰ انَّ ثبوت العلاقة بين الشيئين في نفس الأمر والواقع لا تنتج الدلالة بل لابدَّ من العلم بالعلاقة ، وحينئذٍ يكون العلم بأحدهما منتجاً للعلم بالآخر .

ثـمَّ انَّ الدلالة تارة تكون وضعيّة وتارة لا تكون كذلك ، والدلالة الوضعيّة هي التي تنشأ عن الوضع والتباني على جعل شيء دالاً على شيء آخر ، ومن هنا قالوا انَّ منشأ الدلالة الوضعيّة هو الإعتبار ، وهي تختلف باختلاف المعتبر ، فتارة يكون المعتبر هم العقلاء وتارة يكون المعتبر نظام من الأنظمة الإجتماعيّة كاعتبار الضوء الأحمر دالاً على المنع ، وقد يكون الإعتبار خاصّ بفنٍ من الفنون بأن يتبانىٰ أهل ذلك الفن علىٰ دلالة شيء على شيء آخر .

ثمّ انَّ الدلالة الوضعيّة تارة تكون لفظيّة وتارة تكون غير لفظيّة ، والاولىٰ تنشأ عن اعتبار الواضع لفظاً دالاً على معنىٰ ومنها الدلالات الثلاث « المطابقيّة والتضمنيّة والإلتزاميّة » ،

وأمّا الدلالة الوضعيّة غير اللفظيّة فـ ن قبيل النُّصب الموضوعة على الطر للتعبير عن انَّ الطريق سالك أو غـ ـر سالك .

وأمّا الدلالة التي لا تكون وضعيّة فهي الدلالة الطبعيّة والدلالة العقليّة ، والدلالة الطبعيّة تنشأ عمّا هو مقتضىٰ الطبع ، وأمّا الدلالة العقليّة فتنشأ عن علاقة ذاتيّة بين الدال والمدلول على أن تكون تلك العلاقة معلومة ، إذ لا يكفي ثبوت العلاقة بينهما في نفس الأمر والواقع ، وتفصيل ذلك في كتب المنطق ، فراجع .

الدلالة الإستعماليّة

وهي الدلالة التفهيميّة والتي تعني ظهور حال المتكلّم في إرادة تفهيم المعنىٰ من لفظه ، وعبِّر عنها بالدلالة الإستعماليّة باعتبار انَّها تدلّ على انَّ المتكلّم استعمل اللفظ لغرض اخطار معناه وتفهيمه . وقد شرحنا المراد من الدلالة الإستعماليّة تحت عنوان « الدلالة التفهيميّة » .

دلالة الإشارة

وهو الإنتقال من مدلول اللفظ الى لاز ـه خفي أن لا يكون هذا اللازم من الوضوح بحيث يمكن استظهار إرادة المتكلّم له ، وبهذا تمتاز دلالة الإشارة عن دلالة الإيماء ، حيث قلنا انَّ دلالة الإيماء لا تكون إلّا في حالة تكون معها الملازمة عرفيّة بحيث يستظهر معها إرادة المتكلّم للمعنى اللازم . وأمّا دلالة الإشارة فمدلول اللفظ وان كان له لازم إلّا انَّ الملازمة بينه وبين مدلول اللفظ ليست من الوضوح بحيث يمكن استظهار إرادة المتكلّم للازم .

ومن هنا قالوا بسقوط هذه الدلالة عن الحجيَّة باعتبار عدم افادتها الظهور في انَّ المتكلّم مريد للازم ، وأقصى ما تقتضيه دلالة الإشارة هو الإشعار بذلك ، وهو غير نافع لإثبات الحجيّة لمدلول دلالة الإشارة .

ومثال ذلك : استفادة إيجاب المقدّمة من ايجاب ذيها ، إذ من الواضح انَّ ايجاب ذي المقدّمة لا يوجب استظهار إرادة المولىٰ لايجاب المقدّمة بنحو

الوجوب الشرعي ، إذ من الممكن جدّاً عدم جعل المولى للوجوب الشرعي للمقدّمه واستغناؤه عن ذلك بالوجوب العقلي .

دلالة الإقتضاء

والمقصود منها ظهور الكلام في معنىً بواسطة ما تقتضيه المناسبات العقليّة أو العقلائيّة أو الشرعيّة أو العرفيّة أو اللغويّة ، بمعنىٰ انَّ الكلام بنفسه وبقطع النظر عن هذه المناسبات لا يقتضي الظهور في ذلك المعنى .

وبهذا يكون كلّ معنىً استظهر من الكلام بواسطة احدىٰ هذه المناسبات يكون مدلولاً لدلالة الإقتضاء .

وبقولنا « ظهور الكلام » يتّضح انّه لابدّ وان تكون هذه المناسبات بمستوىً توجب انعقاد الظهور للكلام فيما يناسبها بحيث يكون المتفاهم العرفي من الكلام هو ما تقتضيه هذه المناسبات وانَّ ما يقتضيه حاقّ اللفظ بقطع النظر عن هذه المناسبات غير مقصود للمتكلّم بنظر العرف .

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾[٧٤] فإنَّ العرف يفهم انَّ المقصود من الآية الشريفة هو سؤال أهل القرية ، وذلك لمناسبة عقليّة وعقلائيّة .

أمّا المناسبة العقليّة فهي انَّ الدور والأفنية والحيطان ـ والتي هي مدلول لفظ القرية ـ لا يمكن أن تسأل فتجيب وانّما الذي يمكن ان يُسأل فيجيب هم القاطنون في تلك القرية من العقلاء ، وأمّا القرينة العقلائيّة فهي انَّ المفترض كون المتكلّم من العقلاء ، وإذا كان كذلك فمن العبث ان تتعلّق إرادته الفعليّة بما يتعذّر وقوعه ولو عادة .

وهذه المناسبة العقليّة والعقلائيّة هي التي اقتضت ظهور الآية الشريفة في انَّ المراد من سؤال القرية هو سؤال أهل القرية وإلّا فألفاظ الآية الشريفة لا تساعد علىٰ هذا الظهور .

واتّضح ممّا ذكرناه انَّ هذه المناسبة في الوقت الذي تقتضي المعنىٰ المذكور تمنع من ظهور الآية في المعنى الآخر والذي هو مفاد المدلول اللفظي . وهذا هو معنىٰ انَّ دلالة الإقتضاء لابدَّ وان تكون بمستوىٰ الظهور العرفي .

ولمزيد من التوضيح نذكر مثالاً آخر وهو قوله تعالى: ﴿ **إذا طلّقتم النساء فطلّقوهن لعدّتهنّ** ﴾(٧٥) فإنّ العرف يفهم انّ مقصود الآية الشريفة هو طلاق الزوجات، وذلك لمناسبة شرعيّة، وهو انّ الطلاق لا يكون إلّا للزوجة.

فهذه المناسبة الشرعيّة المعلومة بالضرورة هي التي اقتضت ظهور الآية الشريفة في إرادة الزوجات من لفظ النساء وإلّا فمقتضىٰ الجمود على المدلول اللفظي للآية الشريفة لا يعطي هذا المعنىٰ.

الدلالة الإلتزاميّة

وهي دلالة اللفظ على معنىً خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ إلّا انّه لازم له، على أن يكون هذا التلازم بين المعنى الموضوع له اللفظ وبين المعنى الخارج عن المعنى الموضوع له اللفظ بنحو اللزوم الذهني، بمعنى أن يكون موطن التلازم بين المعنيين هو الذهن. فلو كان التلازم في الخارج دون الذهن فإنّ الدلالة الإلتزاميّة لا تحصل من ذكر أحد المتلازمين خارجاً، فلو افترضنا انّ شخصاً لا يعلم انّ للنار خاصيّة هي الإحراق فإنّ الإحراق حينئذٍ لا يكون مدلولاً التزامياً للفظ النار.

كما انّه لا يلزم أن يكون بين المعنيين تلازم واقعي خارجاً بل لو كان بينهما خارجاً تمام التباين إلّا انّ تصوّر أحدهما يلازم في عالم الذهن تصوُّر الآخر فإنّ هذا يكفي في حصول الدلالة الإلتزاميّة عند اطلاق اللفظ الموضوع للمعنى الملزوم.

فالعمىٰ والبصر وان لم يكن بينها تلازم خارجاً بل بينهما تمام المعاندة إلّا انهما متلازمان ذهناً، ولهذا يلزم من ذكر أحدهما تصوُّر المعنىٰ الآخر.

ولمزيد من التوضيح راجع تبعية الدلالة الإلتزاميّة للدلالة المطابقيّة.

دلالة الإيماء والتنبيه

تطلق دلالة الإيماء والتنبيه على دلالة كلّ لفظ سيق لغرض التعبير به عن معنىً ملازم عرفاً للمعنى المدلول عليه باللفظ، فالمعنىٰ الملازم عرفاً لمعنى اللفظ هو مدلول دلالة الإيماء والتنبيه واللفظ المسوق لهذا الغرض هو الدال،

وأمّا دلالة الإيماء فهي الإنتقال باللفظ الى المعنى الملازم عرفاً لمدلول اللفظ .

وبهذا اتّضح انَّ منشأ ظهور اللفظ في المعنىٰ الملازم لمدلول اللفظ هو الملازمة العرفيّة بين مدلول اللفظ وبين المعنىٰ الآخر بمستوىً توجب هذه الملازمة استظهار العرف إرادة المتكلّم للمعنىٰ الملازم من اللفظ .

ومثال ذلك مالو قال المولى : « كلّ من صلّىٰ في أرض مغصوبة فعليه إعادة الصلاة » فإنَّ هذا التعبير وان كان مدلوله اللفظي هو لزوم اعادة الصلاة إلّا انَّ لهذا المدلول لازم عرفي وهو مانعيّة الغصب لصحّه الصلاة وإلّا فلا معنىٰ لاعادة الصلاة لو كانت الصلاة في الأرض المغصوبة صحيحة ، ومن هنا يستظهر العرف إرادة المولى بهذا التعبير الكشف عن المانعيّة ، وذلك لإحرازهم إدراك المولىٰ للملازمة .

وهكذا لو قال المولىٰ لمن أفطر في نهار شهر رمضان « كفّر » فإنَّ العرف يستظهر من ذلك إرادة المولىٰ للكشف عن سببيّة الإفطار للتكفير .

الدلالة التصديقيّة

ويُعبَّر عنها بالدلالة الجدِّية وبالدلالة التصديقيّة الثانية ، والمقصود منها ظهور حال المتكلّم بأن ما أراد تفهيمه بكلامه مريد له جداً وواقعاً .

وبتعبير آخر : انَّ الدلالة التصديقيّة الثانية تعني الظهور في التطابق بين الإرادة التفهيميّة الإستعماليّة وبين الإرادة الجدِّيّة وانَّ المتكلّم قاصد الحكاية عن الواقع .

وبهذا تمتاز الدلالة التصديقيّة الثانية عن الدلالتين التصوريّة والتفهيميّة بأنّها لا تتعقل إلّا في الجمل التركيبيّة التامة ، إذ انَّ قصد الحكاية عن الواقع ـ والذي هو مدلول الدلالة التصديقيّة الجديّة ـ لا يكون إلّا بجملة مشتملة على موضوع وحكم ، ويكون الحكم فيها منتسباً للموضوع .

وأمّا الدلالة التصوريّة وكذلك التفهيميّة الإستعماليّة فإنّه يمكن تعقلهما في الجمل التركيبيّة التامّة كما يمكن تعقلهما في المفردات اللفظيّة الغير الواقعة في اطار جمل تركيبيّة

تامة ، فلفظ الماء إذا صدر عن غير ملتفت فدلالته تكون تصوريّة وإذا صدر عن ملتفت فدلالته تفهيميّة استعماليّة ، وكذلك جملة « زيد قائم » فإنّها اذا صدرت من متكلّم نائم أو غافل فدلالتها تصوريّة وان صدرت من ملتفت قاصد لاخطار معنى الجملة إلّا انّه غير جاد وغير قاصد الحكاية والإخبار عن الواقع فهذه دلالة تفهيميّة .

وبهذا يتّضح انّ الدلالة التصديقيّة الثانية دلالة حاليّة سياقيّة أي مستفادة من ملاحظة حال المتكلّم ، فهي وان كانت تشترك مع الدلالة التفهيميّة من هذه الجهة إلّا انّ مدلول الدلالة التفهيميّة هو انّ المتكلّم مريد لتفهيم المعنىٰ من اللفظ ، وأمّا مدلول الدلالة التصديقيّة الجديّة فهو انّ المتكلّم قاصد من كلامه الحكاية عن الواقع .

على انّ الدلالة التصديقيّة الثانية منوطة بتنقح الدلالة التفهيميّة ، فما لم ينعقد ظهور في انّ المتكلّم مريد لاخطار المعنى وتفهيمه من كلامه فإنّه لا تصل النوبة للدلالة التصديقيّة الثانية .

ومن هنا قلنا انّ الدلالة التصديقيّة هي الظهور في التطابق بين الإرادة التفهيميّة والإرادة الجديّة التصديقيّة .

ثم انّ ظهور حال المتكلّم في انّه قاصد الحكاية عن الواقع منوط بعدم نصبه لقرينة منفصلة على عدم إرادته الجديّة للواقع وإلّا فمع نصب القرينة المنفصلة ينهدم الظهور الجدّي في قصد الحكاية عن الواقع ، وذلك لأنّ استظهار التطابق بين المدلولين الإستعمالي والجدّي انّما هو لبناء العقلاء علىٰ انّ كلّ متكلّم أراد تفهيم المعنىٰ من كلامه فإنّه مريد واقعاً لما أراد تفهيمه أي مريد لقصد الحكاية عن الواقع بواسطة ما أخطره من معنىً بكلامه ، وهذا البناء العقلائي مختصّ بحالة عدم نصب المتكلّم لقرينة منفصلة تعبّر عن عدم الإرادة الجدّية للحكاية عن الواقع .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انّ الدلالة التصديقيّة منوطة بأربعة امور :

الاوّل : علم السامع بالوضع ، وهي الجهة المشتركة بين الدلالات الثلاث .

الثاني : احراز انّ المتكلّم عاقل

وملتفت، وهذه هي الجهة المشتركة بين الدلالة التصديقيّة الثانية والدلالة التفهيميّة.

الثالث: أن يكون الكلام من سنخ المركّبات التامّة.

الرابع: ان لا ينصب المتكلّم قرينة منفصلة على عدم الإرادة الجدّيّة للحكاية عن الواقع.

ومع توفر هذه الامور الأربعة ينعقد للكلام ظهور في الارادة الجديّة للحكاية عن الواقع.

الدلالة التصديقيّة الاولىٰ

وهي الدلالة التفهيميّة، وعبِّر عنها بالتصديقيّة لأنّها توجب إذعان السامع بإرادة المتكلّم المعنىٰ من لفظه، وعبِّر عنها بالاولىٰ لتتميز عن الدلالة التصديقيّة الثانية.

وقد شرحنا مفصلاً المراد من الدلالة التصديقيّة الاولىٰ تحت عنوان «الدلالة التفهيميّة».

الدلالة التصوريّة

وهي انخطار معنى اللفظ في الذهن بمجرَّد اطلاق اللفظ، وعبِّر عنها بالدلالة التصوريّة باعتبار انَّ اللفظ في موردها لا يوجب أكثر من تصور معناه في الذهن عند اطلاقه.

وهذا النحو من الدلالة منوط بالعلم بالوضع، فغير العالم بالوضع لا ينقدح في ذهنه معنى اللفظ عند اطلاقه، وأمّا العالم بالوضع فانقداح المعنى في ذهنه عند اطلاق اللفظ قهري. ومن هنا كانت الدلالة التصوريّة غير منوطة بكون المتلفّظ ملتفتاً، فحتىٰ لو صدر اللفظ من ذاهل أو نائم فإنَّ صورة المعنىٰ تنخطر في الذهن بمجرَّد سماع اللفظ، بل لو علم السامع انَّ المتكلّم لم يكن مريداً للمعنىٰ الحقيقي من اللفظ فإنَّه مع ذلك تنتقل صورة المعنىٰ الحقيقي لذهنه رغم علمه بعدم إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقي.

وهكذا تحصل الدلالة التصوريّة عندما لا يكون المتلفظ عاقلاً كأن كان صدور اللفظ قد تمّ بواسطة ببغاء أو اصطكاك حجرين.

الدلالة التضمنيّة

والمراد منها دلالة اللفظ على معنىً واقع في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ كدلالة بيع الدار على بيع البيوتات والفناء المشتمله عليها الدار، وذلك لأنّ البيوتات والفناء واقعة في ضمن المعنىٰ الموضوع له لفظ الدار.

وبهذا اتّضح انّ الدلالة التضمنيّة تابعة للدلالة المطابقيّة ثبوتاً وانتفاء، فعندما تقوم البيّنة على ملكيّة زيد للدار فإنّ هذه البيّنة كما تدلّ علىٰ ملكيّة زيد للدار كذلك تدلّ على ملكيّته لبيوتاتها وفنائها، وهذا هو معنى تبعيّة الدلالة التضمنيّة للمطابقيّة ثبوتاً، وعندما تسقط البيّنة للعلم بكذبها فإنّ الدلالة المطابقيّة تسقط وحينئذٍ تسقط بتبعها الدلالة التضمنيّة، وهذا هو معنى التبعيّة انتفاء.

وما يقال من عدم تبعيّة الدلالة التضمنيّة للدلالة المطابقيّة في مرحلة السقوط يُقصد منه حالات سقوط بعض الدلالات التضمنيّة عن المدلول المطابقي، فإنّه لا يقتضي سقوط دلالة المدلول المطابقي عن بقيّة المدلولات التضمنيّة ولذلك يمكن التمسّك بالدلالة المطابقيّة لإثبات إرادة المدلولات التضمنيّة التي لم يقتضِ الدليل الخارجي سقوطها. ومنشأ ذلك هو عدم التلازم بين المدلولات التضمنيّه فيما بينها، فليس أحدها علّة للآخر كما انّه ليس معلولاً له.

ومثال ذلك: العمومات المخصّصة، فإنّ الأفراد الخارجة بالتخصيص مدلولات تضمنيّة إلّا انّ سقوطها عن المدلول المطابقي «العام» بالتخصيص لا يوجب سقوط الدلالة المطابقيّة عن الدلالة على بقيّة المدلولات التضمنيّة.

الدلالة التفهيميّة

والمقصود منها دلالة اللفظ على إرادة المتكلّم تفهيم معناه من اطلاقه، فهي إذن تضيف معنىً زائداً الى الدلالة التصوريّة وهو الدلالة على إرادة المتكلّم للمعنى من اللفظ في حين انّ الدلالة التصوريّة لا تدلّ على إرادة المتكلّم لتفهيم المعنىٰ، ولهذا قلنا انّ الدلالة التصوريّة تحصل حتىٰ مع العلم

بعدم إرادة المتكلّم لتفهيم المعنى الحقيقي وانها تحصل حتىٰ في حالة تعذّر الإرادة من المتكلّم كما لو كان نائماً أو كان من العقلاء.

وبهذا يتّضح الفرق بين الدلالتين وانَّ الدلالة التفهيميّة منوطة ـ بالإضافة الى العلم بالوضع ـ بكون المتكلّم عاقلاً ملتفتاً لما يقول، إذ لا يتعقّل إرادته للتفهيم لو لم يكن يدري ما يقول.

ثمّ انَّ استظهار إرادة المتكلّم لتفهيم المعنى الحقيقي من اللفظ منوط أيضاً بعدم نصبه لقرينة متصلة على عدم الإرادة وإلّا فمع نصب القرينة المتّصلة على عدم الإرادة لا ينعقد لكلامه ظهور في إرادة تفهيم المعنىٰ الحقيقي، وهكذا لو احتف الكلام بما يصلح للقرينيّة فإنّه لا ينعقد حينئذٍ لكلامه ظهور في إرادة تفهيم المعنىٰ الحقيقي، نعم، لو كانت القرينة منفصلة فإنَّها لا تمنع من انعقاد الظهور في إرادة تفهيم المعنىٰ الحقيقي بل ولا تهدم الظهور الإستعمالي بعد الإطّلاع عليها.

وبهذا اتّضح انَّ الدلالة التفهيميّة دلالة حاليّة سياقيّة مستفادة من ملاحظة حال المتكلّم وانّه عاقل وملتفت.

والمتحصّل ممّا ذكرناه انَّ الدلالة التفهيميّة منوطة بثلاثة أمور:

الاول: علم السامع بالوضع، وهذه هي الجهة المشتركة بينها وبين الدلالة التصوريّة.

الثاني: أن يكون المتكلّم عاقلاً وملتفتاً لما يقول.

الثالث: أن لا يكون المتكلّم قد نصب قرينة متّصلة على عدم إرادة المعنى الحقيقي وأن لا يكون الكلام محتفاً بما يصلح للقرينيّة على عدم إرادة التفهيم للمعنى الحقيقي.

وتسمى هذه الدلالة بـ الدلالة التصديقيّة الاولى، لانّها توجب إذعان السامع بإرادة المتكلّم لتفهيم المعنى الحقيقي، كما تسمى بالدلالة الإستعماليّة لانَّها تعبِّر عن انَّ المتكلم قد استعمل اللفظ لغرض تفهيم المعنى.

الدلالة الجدّيّة

هي الدلالة التصديقيّة الثانية، وهي لا تتعقّل إلّا في الجمل التركيبيّة التامّة، وأمّا الجمل التركيبيّة الناقصة فلا تكون

الدلالة معها دلالة جديّة بل تتمحّض دلالتها بالدلالة التصوريّة والاستعماليّة ، فحتىٰ لو كان المتكلّم جاداً في اخطار المعنى وتفهيمه للسامع فإنّه لا يُقال عن ذلك دلالة جديّة ، فإنَّ كلّ مريد للتفهيم جاد في ذلك ، فالدلالة الإستعماليّة التفهيميّة دائماً تكون بنحو الجد إلّا انّه لا يُعبَّر عنها بالدلالة الجديَّة وانَّ هذا الاصطلاح مختصّ بالدلالة التصديقيّة الثانية ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « الدلالة التصديقيّة » .

الدلالة المطابقيّة

والمراد منها دلالة اللفظ على تمام المعنىٰ على أن تكون دلالته على ذلك ناشئة عن الوضع وإلّا فلو كانت دلالته ناشئة عن غير الوضع فإنَّ الدلالة حينئذٍ لا تكون مطابقيّة ، كما في دلالة لفظ الأسد على طبيعة الرجل الشجاع فإنَّها دلالة على تمام المعنىٰ إلّا انَّ هذه الدلالة لمَّا لم تكن ناشئة عن الوضع ـ بل ناشئة عن التناسب بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ـ فإنَّها لا تكون مطابقيّة بحسب الاصطلاح .

ومثال الدلالة المطابقيّة دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق ، فإنَّ لفظ الإنسان يدلّ على تمام طبيعة الانسان والتي هي الحيوان الناطق كما انّ منشأ الدلالة على تمام المعنى هو الوضع .

الدلالة الوضعيّة

وهي الدلالة التصوريّة ، وعبِّر عنها بالوضعيّة باعتبار نشوئها عن معرفة الاوضاع اللغويّة ، هذا بناء على مسلك الاعتبار في الوضع .

وأمّا بناء على مسلك السيّد الخوئي ﵀ من انَّ الوضع بمعنى التعهد فالدلالة لا تكون إلّا تصديقيّة أي تصديقيّة اولىٰ وذلك لأنَّ التعهّد لا يكون إلّا من المريد الملتفت ، وسيأتي ايضاح ذلك تحت عنوان « الدلالة الوضعيّة تصوريّة أو تصديقيّة ؟ » .

الدلالة الوضعيّة تصوريّة أوتصديقيّة؟

الدلالة الوضعيّة هي الدلالة الناشئة عن الوضع ، وهذا المقدار لا إشكال فيه انَّما الإشكال فيما هي الدلالة الناشئة عن الوضع وهل هي الدلالة التصوريّة والتي

هي الإنتقال من اللفظ الى المعنى أو قل حصول صورة المعنى في الذهن عند اطلاق اللفظ ، أو انَّ الدلالة الناشئة عن الوضع هي الدلالة التصديقيّة التفهيميّة والتي تعبِّر عن إرادة المتكلّم تفهيم المعنى من اللفظ ، أي انَّ الدلالة الوضعيّة توجب انتقال صورة المعنىٰ الىٰ الذهن وتكشف عن إرادة المتكلّم تفهيم هذا المعنى المنخطر في الذهن بواسطة اللفظ .

ذهب المشهور الى انَّ الدلالة الوضعيّة دلالة تصوريّة لا توجب أكثر من انتقال صورة المعنى الى الذهن عند اطلاق اللفظ ، وانَّ الدلالة على إرادة المتكلّم تفهيم المعنىٰ من اللفظ انَّما هو بدالٍ آخر وأمّا حاق اللفظ فلا يقتضي عند اطلاقه الّا انخطار معناه في ذهن السامع .

وذهب السيّد الخوئي ﷺ الى انَّ الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقيّة تكشف عن إرادة المتكلّم إخطار المعنى من اللفظ ، وادعىٰ ﷺ انَّ ذلك لا يختصّ بمسلكه في الوضع بل انَّ هذه الدعوىٰ تناسب مسلك المشهور في الوضع ، غايته انّه بناء على مسلكه تكون الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقيّة حتماً ، أمّا بناء على مسلك المشهور فليس كذلك بل يمكن دعوىٰ انَّ الدلالة الوضعيّة دلالة تصوريّة .

وبيان ذلك : انَّه بناء على مسلك السيّد الخوئي ﷺ في الوضع وهو انَّه عبارة عن التعهُّد والإلتزام من كلّ متكلّم بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلّا حين إرادة تفهيم المعنى تكون الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقيّة حتماً ، وذلك لأنَّ تصوُّر المعنىٰ من اللفظ عندما لا يكون المتلفّظ عاقلاً ملتفتاً لا يكون هذا التصوُّر مستنداً الى الوضع ، لأنَّه لا يُتعقّل التعهُّد والإلتزام من غير العاقل الملتفت ، والمفترض انَّ الوضع هو نفس التعهُّد والإلتزام مما يُعبِّر عن انَّ هذا التصوُّر لم يستند للوضع ، فلا تكون الدلالة التصوريّة ـ لو صحَّ ان نعبِّر عنها بالدلالة ـ لا تكون دلالة وضعيّة .

ومن هنا تكون الدلالة الوضعيّة متمحّضة في الدلالة التصديقيّة ، إذ هي المناسبة لمسلك التعهُّد والذي يقتضي انَّ كلّ متكلّم استعمل لفظاً انّه يريد من

استعمال هذا اللفظ اخطار المعنى وتفهيمه للسامع، وهذه هي الدلالة التصديقيّة.

وأمّا بناء على مسلك المشهور في الوضع وانّه عبارة عن اعتبار اللفظ دالاً على المعنىٰ فإنَّ الدلالة الوضعيّة تصديقيّة أيضاً، وذلك لأنَّ الإعتبار ليس جزافياً لافتراض انَّ المعتبر حكيماً، وإذا كان كذلك فمن الواضح انَّ الغرض من الوضع واعتبار اللفظ دالاً على المعنىٰ هو تفهيم المعنىٰ، أي انَّ غرض الواضع جعل اللفظ وسيلة لتفهيم المعنىٰ، وحينئذٍ تتحدّد الدلالة بحدود الغرض من الوضع، ولمّا كان الغرض هو إرادة تفهيم المعنىٰ فإنَّ الدلالة الوضعيّة لا تتّسع لأكثر من الغرض وإلّا كان الإعتبار أوسع من الغرض ولا مبرِّر عقلائي لذلك، وحتى ننزِّه الواضع عمّا ينافي الحكمة يلزم حمل اعتباره اللفظ دالاً على المعنىٰ على خصوص الحالة التي يكون فيها المتكلِّم مريداً لتفهيم المعنىٰ من اللفظ. وبهذا تكون الدلالة الوضعيّة مختصّة بحالة إرادة المتكلِّم تفهيم المعنىٰ من اللفظ، وهذه هي الدلالة التصديقيّة التفهيميّة.

ومن هنا تكون الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقيّة دائماً سواء علىٰ مسلك التعهُّد أو مسلك الإعتبار، وما نشاهده من انخطار المعنىٰ بمجرَّد اطلاق اللفظ حتىٰ من غير العاقل الملتفت لا يستند الى الدلالة الوضعيّة، أي انَّ ذلك التصوُّر لم ينشأ عن الوضع وانَّما هو ناشئ عن الأُنس الحاصل بين اللفظ والمعنىٰ نتيجة كثرة استعمال اللفظ في هذا المعنىٰ أو نتيجة منشأ آخر، وعلى أيِّ حال فإنَّ هذا التصوُّر ليس مستنداً للوضع. هذا هو حاصل ما أفاده السيّد الخوئي ﷺ في مقام إثبات دعوىٰ انَّ الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقيّة.

وفي مقابل هذه الدعوىٰ ذهب جمع من الأعلام الىٰ انَّ منشأ الدلالة على إرادة المتكلّم تفهيم المعنىٰ من اللفظ انّما هو ظهور حاله في ذلك، وهذا الإستظهار ناشئ عن امارة عقلائيّة وهي غلبة ان لا يستعمل المتكلّم الملتفت لفظاً إلّا أن يكون قاصداً تفهيم معناه، فليس من دأب العاقل الملتفت أن يأتي بكلام لا يقصد منه سوى تحريك لسانه وفتح

فمه . ومن هذه الأمارة العقلائيّة ينشأ الظهور التصديقي لحال كلّ متكلّم في إرادة تفهيم المعنىٰ من كلامه وإلّا فليس لحاق اللفظ دلالة على الإرادة .

وأمّا دعوىٰ انّ اعتبار اللفظ دالاً على المعنىٰ بنحو مطلق ـ حتى مع عدم إرادة التفهيم ـ خروج عن حدود الغرض ، هذه الدعوىٰ لو سُلّمت فإنّه يمكن تبريرها بدعوىٰ انّ جعل اللفظ دالاً على المعنىٰ في ظرف إرادة التفهيم فحسب غير ممكن ، وهذا ما جعل الواضع يتخطّىٰ حدود الغرض من الوضع ويعتبر اللفظ دالاً على المعنىٰ بنحو مطلق أي سواء كان المتكلّم مريداً لتفهيم المعنىٰ أو لم يكن كأن كان المتلفّظ غير عاقل . ومن هنا تكون الدلالة الوضعيّة دلالة تصوريّة وليست تصديقيّة .

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « تبعيّة الدلالة للإرادة » .

الدليل الإجتهادي والدليل الفقاهتي

والمقصود من الدليل الإجتهادي هو الدليل الذي يستكشف بواسطته الحكم الواقعي ، كالإستدلال بخبر الثقة أو بالإجماع أو الشهرة الفتوائية على حرمة شيء واقعاً أو وجوب شيء واقعاً .

وأمّا المقصود من الدليل الفقاهتي فهو الدليل العملي المعبَّر عنه بالأصل العملي والذي يكون دوره الدلالة على الحكم الظاهري في ظرف الشك في الحكم الواقعي .

وبتعبير آخر : انّ كلّ دليل يكون له دور تحديد الوظيفة العمليّة للمكلَّف في ظرف الشك في الحكم الواقعي يُعبَّر عنه بالدليل الفقاهتي ، وذلك مثل أصالة البراءة والإستصحاب والإحتياط .

ومنشأ التعبير عن الدليل الأوّل بالدليل الاجتهادي هو ماذكروه في تعريف الإجتهاد وانّه « استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي » ، ولا ريب انّ مقصودهم من الحكم الشرعي هو خصوص الحكم الواقعي ، إذ هو الذي يحصل بواسطة الأدلّة الظنّ بثبوته وإلّا فإنّ الحكم الظاهري ممّا يحصل العلم به للمجتهد بواسطة أدلّته ، فحينما يكون المورد مجرىٰ لأصالة البراءة فإنّ المجتهد يقطع بأن الحكم الظاهري لهذا

المورد هو البراءة، وهذا ما يُعبَّر عن انَّ المراد من الحكم الشرعي في تعريف الإجتهاد هو الحكم الواقعي، إذ هو الذي يحصل الظن بثبوته بواسطة أدلّته.

ومن الواضح انَّ طبيعة الأدلّة التي يُستدل بها على الحكم الواقعي تختلف عن طبيعة الأدلّة التي يُستدلّ بها على الحكم الظاهري، فالأدلّة التي يُستدل بها على الحكم الواقعي هي الأمارات المعتبرة وهي لا تُعطي سوى الظنّ بثبوت الحكم الواقعي، ومن هنا عبَّر عنها بالدليل الإجتهادي باعتبارها دليلاً على الحكم الواقعي والذي هو المقصود من الحكم الشرعي في تعريف الإجتهاد، فنسبة الدليل على الحكم الواقعي الى الإجتهاد باعتبار انّه المقصود من تحصيل الظنّ في تعريف الإجتهاد، فكأنّما التعبير عن الدليل بالإجتهادي لغرض الإشارة الى انَّ المقصود من الدليل هو الدليل المذكور في تعريف الإجتهاد.

وأمّا منشأ التعبير عن الدليل الثاني بالدليل الفقاهتي فهو ماذكروه في تعريف الفقه وانّه «العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة» والمراد من الحكم الشرعي في هذا التعريف هو الأعم من الحكم الواقعي والظاهري.

ومن الواضح انَّ الأدلّة التفصيليّة التي توجب العلم بالحكم الشرعي الفرعي هو خصوص الأدلّة العمليّة، إذ انَّها توجب القطع بالحكم الشرعي الظاهري، وأمّا مثل الأمارات والتي تدلّ على الحكم الواقعي فهي لا توجب القطع بالحكم الواقعي فلا تكون متناسبة مع الأدلّة التفصيليّة المذكورة في تعريف الفقه، إذ انَّ الأدلّة التفصيليّة المذكورة في تعريف الفقه هي خصوص الأدلّة الموجبة للعلم بالحكم الشرعي الفرعي.

ومن هنا ناسب ان يقال للأدلّة العمليّة انَّها أدلّة فقاهتيّة، إذ انّها المتناسبة مع الأدلّة المذكورة في تعريف الفقه، فالتعبير عن الأدلّة العمليّة بالفقاهتيّة انّما هو لغرض الإشارة الى الأدلّة المذكورة في تعريف الفقه.

هذا هو حاصل ما نُسب الى الوحيد البهبهاني ﷺ، وقد تلقّاه الأعلام بالقبول

باعتباره مجرّد اصطلاح .

الدليل الإنّي والدليل اللمّي

راجع البرهان الإنّي والبرهان اللمّي .

الدليل العقلي

وقع النزاع بين الاصوليين والإخباريين ﷺ في شأن الدليل العقلي ، فذهب الاصوليون الى حجيّة الدليل العقلي القطعي وصلاحيّته للدليليّة على الحكم الشرعي ، وأمّا الإخباريون فقد اختُلف في مركز نزاعهم مع الأصوليين ، وهل انَّ اختلافهم مع الاصوليين كبروي أو صغروي .

ذهب الشيخ صاحب الكفاية ﷺ الى انَّ النزاع مع الإخباريين صغروي ، بمعنىٰ انَّهم لا ينكرون حجيّة الدليل العقلي لو كانت نتيجته قطعيّة إلّا انَّهم يدعون عدم امكانية حصول القطع بالنتائج العقليّة ، فالعقل قاصر دائماً عن إدراك الحكم الشرعي .

وأمّا السيّد الخوئي ﷺ وجمع كبير من الأعلام فقد ذهبوا الى انَّ مركز النزاع بين الأُصوليين والإخباريين كبروي ، بمعنىٰ انَّ الدليل العقلي ساقط عن الحجيّة انتج القطع أو لم يُنتجه ، ولهذا قالوا بعدم حجيّة القطع الناشئ عن مقدمات عقليّة .

وكيف كان فلابدَّ من بيان المراد من الدليل العقلي الذي يرىٰ الاصوليون صلاحيته لإثبات أو نفي الحكم الشرعي فنقول : انَّ كلّ قضيّة يكون الواسطة في إثبات محمولها لموضوعها هو المُدرك العقلي بحيث تتأهل تلك القضيّة بعد ذلك لأن تكون لها صلاحية الكشف عن حكم شرعي أو نفي حكم شرعي فهذه القضيّة يُعبَّر عنها بالدليل العقلي في اصطلاح الأُصوليين .

مثلاً : « الظلم قبيح » قضيّة ثبت فيها حكم لموضوع وذلك بواسطة إدراك العقل ، فهي إذن قضيّة عقليّة ، والتعبير عنها بالدليل باعتبارها صالحة للكشف عن حكم شرعي أو المساهمة في الكشف عنه ، فدليليّة هذه القضيّة باعتبار توسطها في اثبات حكم شرعي أو نفي حكم شرعي .

ثم انَّ هنا أموراً أربعة يتحدد بها المراد من الدليل العقلي :

الأمـــر الأوّل : انَّ المـــراد مــن المدركات العقليّة التي يرىٰ الاصوليون انَّ لها الدليليّة على الحكم الشرعي هي خصوص المدركات العـقليّة القـطعيّة ، وأمّا الظنيّة فهي خـارجـة عـن مـقصود الأُصوليين أعني الاماميّة منهم .

وبهذا يـتّضح انَّ النـزاع الواقـع بـين الاصوليين والاخـباريين انـما هـو فـي المدركات العقليّة القـطعيّة ، وهـو غـير النزاع الواقـع بـين الإمـاميّة وبـين أهـل السنّة حيث ذهب كثير من أهل السنّة الى حجيّة الظنون العقليّة ، وهـو مـا يـمنعه جميع الاماميّة دون استثناء ، وما وقع من بـعض الإخــباريين مـن نسـبة القـول بحجيَّة الظنون العـقليّة الى الاصـوليين فهو نـاشئ عـن الغـفلة عـما هـو مـبنىٰ الاصوليين في الدليل العـقلي أو نـاشئ عمّا وقع في بعض كـلمات الأُصـوليين في مقام معالجة بعض المسائل الشرعيّة الفرعيّة ، إذ انَّ بعض كلماتهم قد تـوهّم تبنِّي الظنون العقليّة إلّا انَّ ذلك ناشئ عن الإشتباه في تطبيق كبرىٰ حجيَّة الدليـل العقلي القطعي عـلى صـغرياته ، وليس ذلك بعزيز فقد يقع الإشتباه في تـطبيق كبرىٰ حجيّة الظهور مـثلاً إلّا انَّ ذلك لا يعني تبنِّي القول بحجيَّة المجمل .

وقد يكـون مـنشأ هـذه النسـبة مـن بعض الإخباريين هو ما يراه بعضهم من تعذُّر القطع بـنتائج المـدركات العـقليّة وانَّ أقصىٰ ما يُنتجه الدليل العـقلي هـو الظن بالحكم الشرعي إلّا انَّ ذلك بحث صغروي قـد يـتبنّاه بـعض الاصـوليّين أيضاً .

الأمر الثاني : انَّ المدركات العـقليّة التي لها الدليليّة على الحكم الشرعي هي الأعم مـن المـدركات العـقليّة العـمليّة والمــدركات العــقليّة النـظريّة ، فكـلُّ مُدرك عـقلي صـالح لأن يُـتستنبط مـنه حكم شرعي فهو مشمول للدليل العقلي الذي يقول الاصوليين بحجيّته .

مثلاً : الإسـتلزامـات العـقليّة تـدرك بواسطة العقل النظري فهي داخـلة بـلا ريب في المقصود من الدليـل العـقلي ، وهكذا الكلام في المستقلات العـقليّة المدركة بواسطة العقل العملي .

وقد شرحنا المراد من الإستلزامـات والمسـتقلّات وكـذلك العـقل العـملي والنظري كلّ واحد تحت عنوانه .

الأمر الثالث : انَّ المدركات العقليّة التي هي محلّ البحث في علم الاصول هي التي يمكن ان يُستفاد منها استكشاف حكم شرعي أو نفي حكم شرعي ، فهي إذن خصوص المدركات الواقعة في رتبة الكتاب والسنة الشريفين والتي لها نفس الدور الثابت لهما ، أي دور الدليليّة والكاشفيّة عن الأحكام الشرعيّة . وبذلك يتّضح خروج نحوين من المدركات العقليّة عن البحث الاصولي .

النحو الاول : وهي المدركات العقليّة التي تثبت بها حجيّة الكتاب والسنّة الشريفين ، فهي إذن ليست في رتبة الكتاب والسنّة بل هي الموجبة لحجيّتهما ، وذلك لأنَّ ثبوت الحجيّة لهما لا يمكن أن يتمّ بواسطة نفس الكتاب والسنّة وإلّا لزم الدور المستحيل ، كما انَّ الاعتقاد بصدق الكتاب والسنّة من الاصول الاعتقاديّة والتي لا يكتفى فيها بالظن فلا سبيل لثبوت الحجيّة لهما إلّا الأدلّة العقليّة القطعيّة ، وهذه الأدلّه ليست محلاً للبحث الاصولي كما انَّها لم تقع محلاً للنزاع .

النحو الثاني : وهي المدركات العقليّة الواقعة في رتبة معلولات الأحكام الشرعيّة ، أي انَّها متأخّرة عن الحكم الشرعي ويكون الحكم الشرعي بمثابة العلّة لوجودها ، فلولا تقرّر الحكم الشرعي في رتبة سابقة لما كان لذلك الإدراك وجود .

ومثال هذا النحو من المدركات العقليّة هو ما يُدركه العقل من حسن الطاعة وقبح المعصية ، فإنَّ هذا الإدراك مترتّب على وجود أوامر للمولىٰ ، فالعقل لا يحكم بحسن الطاعة وقبح المعصية لو لم تكن أوامر للمولىٰ جلَّ وعلا ، فلو قطع المكلّف بعدم وجود تكليف إلزامي تجاه فعل معيّن فإنَّ العقل لا يُدرك حينئذٍ حسن الطاعة وقبح المعصية تجاه هذا الفعل ، ولمزيد من التوضيح راجع « الأمر الإرشادي » .

وبذلك يتّضح انَّ المدركات العقليّة الواقعة محلاً للبحث الأُصولي هي خصوص المدركات الواقعة في رتبة الكتاب والسنّة والتي يمكن ان يُستنبط منها حكم شرعي أي انَّها واقعة في رتبة

علل الاحكام الشرعية .

الأمر الرابع : انَّ المتصرد من الدليل العقلي هو الأعم من الصغرىٰ والكبرىٰ الواقعتين في القياس المنتج لدليليّة الدليل العقلي .

فدليليّة الصغرىٰ باعتبار وقوعها صغرىٰ في قياس نتيجته دليلية الدليل العقلي ، وهكذا الكلام في الكبرىٰ ، فكلّ منهما يُساهم في نتيجة القياس والتي هي دليليّة الدليل العقلي أي حجيَّة المدرك العقلي المعيّن .

وبتعبير آخر : انَّ البحث الاصولي عن الدليل العقلي يقع في مقامين :

الاول : صغروي وهو البحث عن اثبات القضايا العقليّة أو قل المدركات العقليّة مثل حسن العدل وقبح الظلم وانَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه وهكذا ، فهل انَّ العقل يُدرك هذه القضايا حقاً وهل انَّ ادراكه لها ـ لو كان ـ قطعي ؟

الثاني : كبروي وهو البحث عن حجيَّة المدركات العقليّة ، بمعنىٰ انَّ القضايا التي ثبت في البحث الصغروي انّها مدركات عقليّة هل لها الدليليّة على الحكم الشرعي وهل هي صالحة للتنجيز والتعذير أو لا ؟ إذ من الواضح انَّ إدراك العقل لقضيّة من القضايا لا ينهي البحث ولا يُثبت الدليليّة لما أدركه العقل إلّا أن يقوم الدليل على حجيَّة هذه المدركات ، وهذا ما يتصدىٰ له البحث الكبروي ، فلو تمّ في البحث الاصولي حجيَّة كلّ ما يُدركه العقل فحينئذٍ تثبت الدليلية للدليل العقلي ، أي تثبت الحجيّة للقضيّة المدركة بواسطة العقل في البحث الصغروي .

الدليل اللبّي

وهو الدليل الذي لا لسان له تعرف بواسطته سعة دائرة مدلوله أو ضيقها ، ولهذا يُطلق الدليل اللبِّي في مقابل الدليل اللفظي والذي يمكن التعرُّف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السعة والضيق .

فالدليل اللبِّي هو ما يكون من قبيل الإجماعات والسير العقلائيّة والمتشرعيّة ، فهي جميعاً تشترك من جهة عدم امكان التعرُّف على سعة مدلولها بأكثر ممّا هو القدر المتيقّن من

مدلولها، فحينما يقع الشك في اتّساع السيرة لمورد من الموارد فإنَّه لا مجال لاستظهار شمولها له. فدليليّة الدليل اللبِّي متمحّض في المقدار المتيقّن من مدلوله.

مثلاً: قاعدة الصحّة في عمل الغير من القواعد المستندة حجيّتها الى السيرة العقلائيّة الممضاة، والقدر المتيقّن من هذه السيرة هي موارد امكان صدور العمل الصحيح من الغير بنحو الإمكان العرفي، وحينئذٍ لو وقع الشك في صحّة قراءة الأعجمي فإنَّه لا يمكن التمسّك بأصالة الصحّه للبناء على صحّة قراءته، وذلك لأنَّ المقدار المتيقّن من مورد القاعدة هو إمكان صدور العمل الصحيح من الغير، ومن الواضح انَّ صدور القراءة الصحيحة من الأعجمي غير ممكن عرفاً، وعندئذٍ يقع الشك في شمول القاعدة لهذا المورد، وباعتبار انَّ مستند القاعدة هو السيرة والتي هي دليل لبِّي تكون النتيجة هي عدم امكان التمسك بالقاعدة للبناء على صحّة قراءة الأعجمي رغم اننا نحتمل شمول القاعدة لهذا المورد إلّا انَّه لا سبيل للتعرُّف على انَّ هذا الاحتمال مطابق للواقع بواسطة القاعدة.

وهذا بخلاف مالو كان دليل القاعدة لفظي فإنَّ من الممكن احراز حدود القاعدة بواسطته، فإمَّا ان ينفي الدليل اللفظي شمول مورد الشك للقاعدة أو يقتضي مشموليته لها كما لو كان ظاهراً في الإطلاق أو العموم.

وبما بينّاه يتّضح انَّ الدليل العقلي القطعي ليس من الأدلّة اللبيَّة، وذلك لأن المدركات العقليّة القطعيّة دائماً تكون موضوعاتها منقَّحة ومحددة، فلا موقع للشك في حدود موضوعاتها، فإمّا أن يكون مورد البحث موضوعاً للمدرك العقلي جزماً أو انَّه ليس موضوعاً له جزماً.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

ويقع البحث هنا عمّا هو الأصل الجاري في حالات دوران المركّب الواجب مثلاً بين الأقل والأكثر، فهل الأصل الجاري في المقام هو البراءة عن الأكثر أو انَّ الأصل الجاري هو الإشتغال

ولزوم الإتيان بالأكثر بالإضافة للأقلّ .

ومنشأ التعبير عن الأقل والأكثر بالإرتباطيين هو انَّ الأكثر على فرض وجوبه مرتبط بالأقل في الطاعة والمعصية ، فلو كان الأكثر واجباً فإنَّ الأقل لا يكون امتثاله إلّا بامتثال الأكثر ، ويكون عدم إمتثال الأكثر معصية لوجوب الأقلّ .

ومثاله مالو علم المكلَّف بوجوب الصلاة إلّا انَّ الشك وقع من جهة انَّ الواجب « الصلاة » هل هو تسعة أجزاء أو عشرة ، فالوجوب الثابت للصلاة وجوب واحد ليس له سوىٰ طاعة ومعصية واحدة ولا ينحل الى وجوبات استقلاليّة .

ثمّ انَّ لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين قسمين :

القسم الأوّل : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الإجزاء ، كما لو دار عدد أجزاء الواجب المعلوم بين تسعة أجزاء أو عشرة ، ويُعبَّر عن هذا القسم بدوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجيّة ، وقد شرحنا المراد من الجزء الخارجي في محلّه .

القسم الثاني : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط ، كما لو وقع الشك في شرطيّة شيء في الواجب ، فإنَّ الشك حينئذٍ يكون بين الأقل والأكثر ، فالأقل هو أصل الواجب والأكثر هو تقيُّده بالشرط .

ومثاله : مالو وقع الشك في شرطيّة الإطمئنان في الصلاة ، وكذلك فيما لو وقع الشك في شرطيّة الإيمان في الرقبة الواجبة العتق ، ويُعبَّر عن هذا القسم بدوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الذهنيّة التحليليّة ، وقد شرحنا المراد من الجزء التحليلي الذهني تحت عنوانه .

ثمَّ انَّ لهذا القسم ثلاثة أقسام باعتبار نوع الشرط المحتمل دخله في الواجب :

الأوّل : أن يكون الشرط من سنخ الشروط التي لو كانت معتبرة في الواجب لكان وجودها مستقلاً عن وجود الواجب ، بمعنىٰ انَّها لا تكون مقوماً للواجب ولا عرضاً من أعراضه ، إذ لو كانت كذلك لكانت متّحدة وجوداً مع الواجب وقد فرضنا استقلاليّتها في

الوجود عنه ، نعم اعتبارها في الواجب يكون موجباً لتقيُّد الواجب بها .

ومثال ذلك شرطيّة الطهارة أو الإطمئنان في الصلاة ، فإنَّ وجود الطهارة مستقلّ عن وجود ذات الصلاة وغاية ما يقتضيه اشتراط الصلاة بالطهارة هو تقيُّد الصلاة بالطهارة ، وهذا لا يقتضي اتّحادهما في الوجود ، إذ انَّ التقيُّد من شئون الشرطيّة لا من شئون نفس الشرط والتقسيم انَّما هو باعتبار طبع الشرط ، وطبع هذا النحو من الشرط هو الإستقلاليّة في الوجود عن وجود ذات الواجب . ولا يختلف الحال في ذلك بين أن يكون هذا الشرط من قبيل الشروط المتأخّرة أو المتقدّمة أو ان يكون من قبيل الشروط المقارنة .

الثاني : أن يكون الشرط من سنخ الشروط التي لو كانت معتبرة في الواجب لكانت متّحدة وجوداً مع الواجب ولكن بنحو اتّحاد العرض ومعروضه والوصف وموصوفه بحسب النظر العرفي .

ومثاله : اعتبار الايمان في الرقبة التي يجب عتقها ، فإنَّ ذلك لو كانت معتبراً لما كان له وجود مستقلّ عن وجود الرقبة .

الثالث : أن يكون الشرط من سنخ الشروط التي لو كانت معتبرة في الواجب لكانت مقوِّماً له ، بأن تكون نسبتها الى الواجب نسبة الفصل للجنس ، كما لو كان المعتبر في وجوب اطعام الحيوان أن يكون ناطقاً ، فإنَّ الناطقيّة على فرض اعتبارها تكون مقوماً للمشروط ومتحدة معه في الوجود .

وتصوير دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في هذه الأقسام الثلاثة بهذه الكيفيّة .

أمّا القسم الأوّل فكما لو احتملنا اعتبار الإطمئنان في الصلاة ، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب هو أصل الصلاة أو هي بشرط التقيُّد بالإطمئنان . فالأقل هو الصلاة والأكثر هو التقيُّد بالإطمئنان .

وأمّا القسم الثاني فكما لو احتملنا اعتبار الايمان في الرقبة الواجبة العتق ، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب هو إعتاق طبيعي الرقبة أو هي بشرط التقيُّد

بالإيمان.

وأمّا القسم الثالث فكما لو احتملنا اعتبار الناطقيّة في وجوب اطعام الحيوان، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب هو اطعام مطلق الحيوان أو هو بشرط التقيُّد بالناطقيّة.

وباتّضاح المراد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطين نقول: انَّ منشأ الإختلاف فيما هو الأصل الجاري في مورده هو الإختلاف في تشخيص هذه الحالة، وهل هي من حالات الشك في التكليف فيكون الأكثر مجرىٰ لأصالة البراءة أو هو من حالات الشك في المكلَّف به فيكون مجرىٰ لأصالة الإشتغال، وبيان ذلك لا يتّصل بغرضنا.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإستقلاليّين

ويقع البحث تحت هذا العنوان عما هو الأصل الجاري في حالات دوران ما عُلم وجوبه مثلاً بين الأقل والأكثر، فلو علم المكلَّف بأنَّ ذمّته مشغولة بصلوات ثنائية إلّا انَّه شك في مقدار هذه الصلوات، وهل انَّ الواجب عليه ثلاث صلوات ثنائية أو أربع، فالثلاث هي الأقل والرابعة هي الأكثر.

ومنشأ التعبير عن الأقل والأكثر بالإستقلاليّين هو انَّ هذه الوجوبات لا يتّصل بعضها ببعض، فلكلّ واحدٍ من هذه الوجوبات ـ على فرض وجوبه واقعاً ـ طاعة ومعصية مستقلّة عن الطاعة والمعصية الثابتة للوجوب الآخر على فرض وجوبه.

ومن هنا لم يختلف أحد من الفقهاء في انَّ الأصل الجاري في المقام هو البراءة عن الأكثر، وذلك لأنَّ الفرض المذكور يؤول روحاً الى علم بوجوب الأقلّ وشكُ بدوي بوجوب الأكثر وهو مجرىٰ لأصالة البراءة كما هو واضح.

مثلاً: لو علم المكلَّف باشتغال ذمّته لزيد بعشرة دراهم أو تسعة فإنَّ واقع هذا الفرض هو انَّ ثمّة تسعة وجوبات معلومة ـ متعلّق كلّ واحدٍ منها بدرهم ـ وشك بدوي بوجوب عاشر متعلَّق بدرهم، فتجري البراءة عن الوجوب العاشر لانَّه شك في التكليف الزائد.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

والبحث فيه عمّا لو وقع الشك في الدليل المتأخّر من حيث انّه ناسخ للدليل المتقدّم أو مخصّص له ، أو انَّ الدليل المتقدم مخصص للدليل المتأخر أو انَّ الدليل المتأخّر ناسخ للدليل المتقدّم . فهنا حالتان :

الأُولى : أن يكون الدليل المتقدّم عام والدليل المتأخّر أخصّ منه ، فالشك حينئذٍ يدور بين مخصصيّة الدليل المتأخّر للمتقدّم وبين ناسخيّة الدليل المتأخّر للمتقدم .

الثانية : أن يكون الدليل المتقدّم أخصّ من الدليل المتأخّر ، بمعنىٰ انَّ الدليل المتأخّر عام ، والشك حينئذٍ يدور بين تخصيص المتقدّم للمتأخّر باعتبار أخصيّته من الدليل المتأخّر وبين ناسخية الدليل المتأخّر ـ والذي هو العام ـ للدليل المتقدّم .

ويتمحّض البحث بحالات تأخّر أحد الدليلين عن الآخر زماناً وإلّا فمع اتحادهما زماناً لا يتعقّل النسخ ، إذ انَّ الدليل الخاص إذا كان متصلاً بالعام فإنَّه لا ينعقد للدليل ظهور في العموم من أوّل الأمر فلا يأتي البحث عن انَّ الخاص هل هو رافع لحكم العام أو مخصّص له ، على انَّه من غير المعقول انَّ الحكم في حال جعله يُرفع ويُنسخ .

وبهذا تكون صور البحث أربعاً إذا لاحظنا حضور وقت العمل بالدليل المتقدّم أو عدم حضوره . ولمزيد من التوضيح راجع « قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة » .

دوران الأمر بين التعيين والتخيير

والمراد من هذا العنوان اجمالاً قبل بيان أقسامه هو انَّ المكلَّف قد يقع منه الجزم بوجوب شيء إلّا انَّه يشك في نحو هذا الوجوب ، وهل هو وجوب تعييني بحيث لا يقوم غيره مقامه ولا يوجب الإتيان بغيره سقوطه عن العهدة ، أو انَّ وجوبه تخييري ، بمعنىٰ انَّه وان كان محرز الوجوب إلّا انَّ طرفه المقابل يقوم مقامه .

ولو حللنا هذه الحالة لوجدنا انَّ الطرف الأول محرز الوجوب على أيِّ تقدير ، أي سواء كان نحو الوجوب هو

التعيين أو التخيير ، وأمّا الطرف الآخر فلا يعدو عن كونه محتمل الوجوب فيمكن أن لا يكون واجباً واقعاً .

ومع اتّضاح هذه المقدّمة التي أردنا بها جعل القارئ الكريم في الصورة فحسب نقول : انَّ المحقّق النائيني ﷺ قسم حالات دوران الأمر بين التعيين والتخيير الى ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل : دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيما هو المجعول له الحجيّة ، والمراد من هذا القسم هو انَّه لو وقع الشك في انَّ الشارع هل جعل الحجيّة لهذا الشيء بنحو التعيين بحيث لم يجعلها لطرفه المقابل أو انّه جعلها لهذا الشيء بنحو التخيير بينه وبين طرفه المقابل بحيث يمكنه الإعتماد والإستناد الى أيٍّ واحد منهما .

وبهذا يكون الطرف الاوّل ممّا يُحرز جعل الحجيّة له على أيِّ تقدير ، أي سواء كان جعل الحجيّة له بنحو التعيين أو كان جعلها له بنحو التخيير ، وأمّا الطرف الثاني فلا احراز لجعل الشارع الحجيَّة له ، لأنَّه على تقدير جعل الحجيَّة للطرف الاول بنحو التعيين لا تكون الحجيَّة مجعولة للطرف الثاني .

ومثال ذلك ما لو أحرزنا انَّ الشارع جعل الحجيّة لفتوىٰ المجتهد الرجل إلّا انَّه وقع الشك من جهة انَّ هذه الحجيّة المجعولة هل جعلت لفتوىٰ المجتهد الرجل بنحو التعيين أو انَّها بنحو التخيير بينها وبين فتوىٰ المجتهد المرأة .

وبتعبير آخر : هل انَّ المتعيَّن على المكلَّف هو العمل بفتوىٰ المجتهد الرجل أو انَّه مخير بين العمل بفتوى الرجل والمرأة . وفي هذا القسم لا ريب في لزوم الإحتياط ، وذلك لأنَّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجيّة معناه الشك في جعل الحجيّة للطرف المقابل ، والشك في الحجيّة مساوق للقطع بعدم الحجيّة فيتعيّن الطرف الاول ، للعلم بجعل الحجيّة له على أيِّ تقدير .

القسم الثاني : دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل للحكم الواقعي ، كما لو وقع الشك فيما هو المجعول لصلاة الجمعة وهل هو الوجوب التعييني أو هو الوجوب التخييري وان متعلّق الوجوب

التخييري الآخر هو صلاة الظهر . وعلى الثاني يكون متعلَّق الوجوب هو الجامع بين الطرفين ، وأمّا على الاول فمتعلّق الوجوب هو خصوص صلاة الجمعة ، ومن هنا يكون أصل الجعل للوجوب محرز إلّا انَّ الشك في كيفيّة الجعل للوجوب .

وفي هذا القسم ذهب جمع من الأعلام الى انَّ مورده مجرىٰ لأصالة الإشتغال المنتج لتعيُّن الوجوب في صلاة الجمعة . وقُرِّب ذلك بمجموعة من التقريبات :

منها ماذكره المحقّق النائيني ﷺ من انَّ مآل هذا القسم الى الشك في حصول الإمتثال ، وذلك لأنَّ المكلَّف لو جاء بصلاة الظهر فإنّه لا يحصل له الجزم بفراغ ذمّته من التكليف المقطوع تعلّقه بالعهدة ، وهذا بخلاف مالو جاء بصلاة الجمعة فإنّه يحصل الجزم بفراغ الذمّة عن التكليف ، وذلك لأنّ صلاة الجمعة واجبة على أيّ تقدير أي سواء كان متعلّق التكليف هو الجمعة أو الجامع بينها وبين الظهر .

وذهب السيّد الخوئي ﷺ الى جريان البراءة عن التعيين في هذا القسم ، وذلك بدعوىٰ انَّ مآل هذا القسم الى الشك في اطلاق التكليف وتقييده ، فبناء على انَّ التكليف متعلِّق بالجامع ، فهذا معناه اطلاق التكليف وانّه غير مقيّد بحصّة خاصّة هي صلاة الجمعة ، وبناء على انَّ متعلَّق التكليف هو خصوص صلاة الجمعة والذي هو عبارة ثانية عن التعيين فهذا يقتضي تقييد التكليف ، ولمّا كان التقييد محتاجاً لمؤنة زائدة فإنَّ أصالة البراءة تنفي هذه المؤنة الزائدة .

وبتعبير آخر : انَّ الشك في تقييد التكليف معناه الشك في التكليف الزائد وهو منفي بأصالة البراءة ، والنتيجة حينئذٍ هي التخيير فيما لو دار الأمر بين جعل التكليف بنحو التعيين أو بنحو التخيير ، إذ انَّ التعيين يقتضي افتراض جعل زائد على مقدار ماهو معلوم وهو منفي بأصالة البراءة .

القسم الثالث : دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الفعليّة والإمتثال ، أي مع احراز أصل الجعل للتكليفين إلّا انّه وبسبب التزاحم في مقام الإمتثال يقع الشك فيما هو الاهم

من التكليفين مع احتمال أهميّة أحدهما ، وهذا هو السبب في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، إذ انَّ محتمل الأهميّة محرز الفعليّة على أيٍّ تقدير فاحتمال التعيين من جهته وامّا الطرف الآخر فهو غير محرز الفعليّة لاحتمال انَّ المتعيّن واقعاً هو التعيين .

ومثال هذا القسم مالو دار الأمر بين الإنفاق على الزوجة والإنفاق على الولد ، فإنَّ أصل وجوب الإنفاق عليهما محرز إلّا انَّه وبسبب ضيق قدرة المكلَّف عن امتثال كلا التكليفين يقع التزاحم بينهما ، فلو كنا نحرز أهميّة أحد التكليفين فلا كلام في تعيُّنه ، كما انَّه لو كنا نحرز تساويهما فإنَّه لا إشكال في التخيير بينهما انَّما الإشكال لو لم نحرز تساويهما إلّا انّنا نحتمل أهميّة وجوب الانفاق على الزوجة ، وحينئذٍ يدور الأمر بين التعيين وهو وجوب الإنفاق على الزوجة بالخصوص أو التخيير بينه وبين وجوب الإنفاق على الولد .

والظاهر انَّه لا خلاف في هذا القسم من حيث انَّه مجرىً لاصالة الإشتغال وقاعدة انَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وذلك لأنّ امتثال محتمل الأهميّة يوجب القطع بفراغ الذمّة لأنَّه على كلا التقديرين يكون امتثاله موجباً للخروج عن عهدة التكليف ، أمّا على تقدير أهميّته وبالتالي تعيّنه فواضح ، وأمّا على تقدير تساويه مع الطرف الآخر فلأنّ امتثاله يكون امتثالاً للتكليف الواجب لافتراض انَّ كلا التكليفين واجب بنحو التخيير .

وهذا بخلاف الإتيان بالطرف الآخر فإنَّه لا يحرز معه الخروج عن العهدة ، وذلك لاحتمال أن يكون الطرف الاوّل هو المتعيّن ، وعندها لا يكون ثمّة مؤمِّن عن العقاب ، وذلك لاستقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المقطوع ، وهذا هو معنى قولهم « الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني » .

دوران الأمر بين الشرطيّة الجزئيّة وبين المانعيّة

وتصوير هذه الفرضيّة هو انَّه قد يتّفق العلم باعتبار شيء في مركب واجب إلّا انَّ متعلّق المعلوم اعتباره

مردّد بين كونه شرطاً أو جزء في الواجب وبين كونه مانعاً عن صحّته، أي يدور الأمر بين اعتبار تقيُّد الواجب به أو تقيُّد الواجب بعدمه.

ومثاله مالو وقع الشك في انَّ التحنُّك شرط في صحّة الصلاة أو انّه مانع عن صحّتها مع احراز انَّ التحنُّك بنحوٍ ما معتبر في الصلاة، فهنا علم إجمالي باعتبار التحنُّك في الصلاة إلّا انَّ التردّد من جهة انَّ المعتبر هل هو وجوده أو عدمه.

وكذلك لو وقع الشك في اعتبار وجود جلسة الإستراحة في الصلاة أو اعتبار عدمها فإنَّ ذلك معناه وجود علم اجمالي بتقيُّد الواجب إمّا بوجود الجلسة أو تقيُّده بعدهما.

ومن هنا ذهب الشيخ الأنصاري ﵀ الىٰ انَّ هذه الفرضيّة من موارد دوران الأمر بين المحذورين، وعليه يكون الأصل الجاري هو التخيير إلّا انَّ السيد الخوئي ﵀ أورد عليه بما حاصله:

انَّ المقام ممّا يمكن معه الموافقة القطعيّة ولو بواسطة التكرار، فيأتي تارة بالصلاة مع جلسة الإستراحة وتارة اخرىٰ مع عدمها، وبهذا تحصل الموافقة القطعيّة للمعلوم بالإجمال، نعم لو لم تكن الموافقة القطعيّة ممكنة بسبب ضيق الوقت مثلاً أو عجز المكلَّف عن تكرار الصلاة فإنَّ منجزيّة العلم الإجمالي من جهة الموافقة القطعيّة تسقط، إلّا انَّ العلم الإجمالي يحتفظ بمنجزيّته من جهة حرمة المخالفة القطعيّة، وبهذا تكون وظيفة المكلَّف هي الموافقة الإحتماليّة والتي تقتضي الإتيان بالصلاة إمّا مع جلسة الإستراحة مثلاً أو بدونها.

دوران الأمر بين المتباينين

وهذه الفرضيّة هي المعبَّر عنها بالعلم الإجمالي، ومنشأ التعبير عنه بدوران الأمر بين المتباينين هو انَّ متعلَّق العلم الإجمالي لا يخلو إمّا أن يكون الطرف الأوّل أو الطرف الثاني وهما أمران متباينان أي متغايران. وسوف نشرح المراد من العلم الإجمالي تحت عنوانه.

دوران الأمر بين محذورين

ويقع البحث فيه عن دوران الفعل بين الوجوب والحرمة، وذلك معناه انَّ ثمّة علماً اجمالياً بجامع التكليف الإلزامي والشك انَّما هو في ماهيّة ذلك التكليف الإلزامي وهل هو الوجوب أو الحرمة.

ومثاله: مالو علم المكلَّف بأنَّ تكليفاً إلزامياً متوجهاً اليه تجاه هذا الميت، هذا التكليف هو إمَّا وجوب تجهيزه أو حرمة تجهيزه، فهنا ان قام بتجهيزه فإنَّه يحتمل ارتكابه للحرمة لإحتمال انَّ التكليف واقعاً هو الحرمة، وان ترك تجهيزه فإنَّه يحتمل تركه للواجب لاحتمال انَّ التكليف واقعاً هو الوجوب، فالمكلَّف بين محذورين.

وبهذا يتّضح خروج دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والكراهة مثلاً أو الإستحباب عن محل البحث، وذلك لأنَّ هذا الفرض لا يرجع الى علم اجمالي بجامع التكليف الإلزامي، إذ من المحتمل ان يكون الواقع هو الكراهة، ولا ريب حينئذٍ في جريان البراءة عن الوجوب والحرمة. وبتعبير آخر انَّ مآل هذا الفرض الىٰ دوران الأمر بين التكليف الإلزامي والتكليف غير الإلزامي، فلا يكون من العلم الإجمالي المنجِّز.

وباتّضاح ذلك نقول انَّهم ذكروا لدوران الأمر بين المحذورين ثلاثة أقسام:

القسم الاول: دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات على أن يكون مورد الشك فعلاً واحداً.

وهنا يستحيل على المكلَّف الموافقة القطعيّة كما تستحيل المخالفة القطعيّة، أمّا استحالة الموافقة القطعيّة فلأنَّ المكلَّف إمّا أن يمتثل الوجوب أو يمتثل الحرمة فلا يتمكّن من امتثالها معاً لافتراض انَّ مورد الشك فعل واحد وبامتثال أحدهما دون الآخر لا يحصل الجزم بموافقة الواقع، وأمّا استحالة المخالفة القطعيّة فلأنَّ المكلَّف أما انَّه سيقوم بالفعل أو سيتركه وعلى كلا التقديرين يحتمل مطابقة ما قام به للواقع، وذلك لافتراض توصُّلية التكليف، فلو صدر منه الفعل فإنَّ من

المحتمل امتثاله للتكليف الواقعي حتى مع عدم قصد الإمتثال والقربة، وهكذا لو ترك الفعل.

ومثال هذا القسم مالو دار الأمر بين وجوب دفن هذا الميت أو حرمة دفنه، فإنَّ الدفن لو كان واجباً لكان توصلياً غير منوط بقصد القربة، فما هو الأصل الجاري في هذا الفرض؟

ذكر السيّد الخوئي ﵀ انَّ في الفرض المذكور خمسة أقوال:

الأوّل: لزوم تقديم جانب الحرمة، وذلك لأنَّ دفع المفسدة أولىٰ من جلب المصلحة.

الثاني: انَّ الأصل الجاري في المقام هو التخيير الشرعي.

الثالث: انَّ الأصل الجاري هو الإباحة الشرعيّة والتخيير العقلي، وهو مختار صاحب الكفاية ﵀.

الرابع: انَّ الأصل الجاري هو التخيير العقلي دون أن يكون لهذا الفرض أصل شرعي، وهو مختار المحقّق النائيني ﵀.

الخامس: انَّ الأصل الجاري هو البراءة الشرعيّة والعقليّة، بمعنى جريان أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة معاً، وهو مختار السيّد الخوئي ﵀.

القسم الثاني: دوران الأمر بين المحذورين في التعبديات على أن يكون مورد الشك فعلاً واحداً، كما لو دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة أو حرمتها لاحتمال تحيّضها وطهرها ولم يكن من الممكن اجراء استصحاب أحدهما مع افتراض حرمة الصلاة من الحائض حتى مع عدم قصد القربة.

وهنا ذكر السيّد الخوئي ﵀ امكان المخالفة القطعيّة واستحالة الموافقة القطعيّة، أمّا امكان المخالفة القطعيّة فلأنَّه يمكن للحائض ان تصلي بغير قصد القربة، وحينئذٍ تكون قد خالفت التكليف المعلوم بالإجمال قطعاً، وذلك لأنَّه لو كان الواقع هو وجوب الصلاة لكانت هذا المرأة قد خالفت الواقع لأنَّ ما صدر عنها من صلاة لم يكن بقصد القربة ولو كان الواقع هو حرمة الصلاة لكانت قد خالفت الواقع لقيامها بصورة الصلاة، وقد افترضنا انَّ الحرمة ثابتة لأصل القيام بالصلاة ولو من غير قصد القربة.

وأمّا استحالة الموافقة القطعيّة

فواضح لأنّه من غير الممكن ان تقطع المرأة بأداء التكليف سواء أدّت الصلاة بقصد القربة أو تركتها أو صلتها بغير قصد القربة ، ففي تمام هذه الحالات يبقىٰ احتمال منافاة فعلها للواقع .

وفي هذا الفرض ذهب السيّد الخوئي ﵀ الى تنجُز العلم الإجمالي إلّا انّه لما كانت الموافقة القطعيّة مستحيلة فيتعيَّن على المكلَّف حرمة المخالفة القطعيّة لامكانها كما ذكرنا ، وذلك لأنَّ منجزيّة العلم الإجمالي تعني وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة ، وتعذُّر احداهما لا يُبرِّر سقوط الأخرى .

القسم الثالث : دوران الأمر بين المحذورين مع افتراض انَّ متعلَّق الوجوب غير متعلَّق الحرمة ، وهذا القسم لا يختلف الحال فيه بين التعبديات والتوصليات ، وله صورتان :

الصورة الاولىٰ : هي افتراض انَّ زمان التكليفين واحد ، ومثاله مالو حلف المكلَّف بأن يطأ احدى زوجتيه المعيّنة يوم الجمعة وان يترك وطأ الأخرى المعينة يوم الجمعة أيضاً إلّا انه شك بعد ذلك في أيُّهما التي حلف ان يطأها الصغيرة أو الكبيرة ، وحينئذٍ يدور الأمر كذلك بين وجوب وطأ الكبيرة وحرمة وطئها ، وعندئذٍ قد يُقال بالتخيير بين وطأ الصغيرة وعدم وطئها ، وكذلك التخيير بين وطأ الكبيرة وعدم وطئها ، وهذا القول ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﵀ ـ غير تام ، وذلك لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعيّة رغم امكان عدم المخالفة القطعيّة .

أمّا استلزامه للترخيص في المخالفة القطعيّة فلأنَّه يمكن للمكلّف ـ بناء على التخيير ـ ان يترك وطأ كلٍ من الصغيرة والكبيرة أو ان يطأهما معاً ، وحينئذٍ يكون قد خالف الواقع جزماً كما هو واضح .

وامّا امكان عدم المخالفة القطعيّة فلأنَّ هذا الفرض ينحل روحاً الى علمين اجماليين ، الاول هو العلم بوجوب وطأ احدى الزوجتين ، والثاني هو العلم الإجمالي بحرمة وطأ احدىٰ الزوجتين ، ومقتضى الاول هو وجوب وطأ الزوجتين ، كما انَّ مقتضىٰ الثاني هو حرمة وطأ الزوجتين ، ولمّا كان الجمع

بين وطئهما معاً وترك وطئهما معاً مستحيل فحينئذٍ تكون الموافقة القطعيّة غير واجبة إلّا انَّ المخالفة القطعيّة لمّا كانت ممكنة بواسطة ترك كلا الوطئين أو فعلهما معاً حينئذٍ يتنجّز العلم الإجمالي بمقدار عدم المخالفة القطعيّة فيلزم المكلّف عدم المخالفة القطعيّة، وذلك عن طريق وطأ احداهما وترك الاخرى.

الصورة الثانية: هي افتراض الطوليّة بين التكليفين، ومثاله مالو حلف بأن يطأ زوجته في وقت وحلف بأن يترك وطأها في وقت آخر إلّا انّه اختلط عليه الأمر من جهة أيّ الزمانين هو متعلّق الحلف بالوطأ وأيّهما متعلّق الحلف بترك الوطأ.

والاصل الجاري في هذا الفرض يبتني ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ ـ على ماهو المبنىٰ في العلم الإجمالي بالتدريجيات، فبناء على منجزيّة العلم الإجمالي في التدريجيات تكون النتيجة متّحدة مع نتيجة الصورة الاولىٰ بنفس التقريب، بأن يقال انَّ هذا الفرض ينحلُّ الى علمين اجماليين، الاول هو العلم بوجوب الوطأ إمّا في الزمان الاول أو الثاني وهذا يقتضي وجوب الوطأ في الزمانين، والثاني هو العلم الإجمالي بحرمة الوطأ إمّا في الزمان الاول أو الثاني وهو يقتضي الحرمة في الزمانين، ولمّا كانت الموافقة القطعيّة مستحيلة كما هو واضح، إذ لا يمكن الجمع بين الوطأ وتركه في الزمانين معاً تسقط المنجّزية عن العلم الإجمالي من جهة الموافقة القطعيّة، ولمّا كانت المخالفة القطعيّة ممكنة بترك الوطأ في الزمانين أو فعله في الزمانين من أجل ذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً من جهة المخالفة القطعيّة، بمعنىٰ انَّ المكلّف ملزم بعدم المخالفة القطعيّة، فإمّا أن يترك الوطأ في الزمان الاول ويفعله في الثاني أو العكس، وعندها تنتفي المخالفة القطعيّة وتحصل الموافقة الإحتماليّة.

وأمّا بناء على عدم منجزيّة العلم الإجمالي في التدريجيّات فالنتيجة تكون هي ملاحظة كلّ زمنٍ على حدة، وعندئذٍ يدور أمر الوطأ في الزمان الاول بين الوجوب والحرمة وكذلك في الزمن الثاني، ويكون الأصل الجاري في الزمن الاول هو التخيير وكذلك الثاني.

حَـرْفُ ٱلذَّالِ

﴿ حرف الذال ﴾

الذاتي في باب البرهان

ويُراد منه عادة المحمول الخارج عن ذات الموضوع اللازم له ، ويكون هذا اللزوم ناشئاً عن مقام الذات للموضوع ، وليس ثمّة أمر خارج عن الذات هو الذي اقتضى ثبوت المحمول للموضوع .

ومثال ذلك الزوجيّة بالنسبة للأربعة فإنّها من الذاتي في باب البرهان ، وذلك لأنّها تحمل على الأربعة رغم انّها خارجة عن ذات الأربعة ، إذ ليست الزوجيّة جنساً للأربعة ولا هي فصل لها إلّا انّها لازمة لذات الأربعة وهذا اللزوم تقتضيه ذات الأربعة نفسها .

وقد يطلق الذاتي في باب البرهان على مطلق العرض الذاتي ، وهذا ما أوضحناه مفصلاً تحت عنوانه .

الذاتي في باب الكليّات

والمقصود منه الجزء المقوم للماهيَّة ، كالناطقيّة المقوّمة للإنسان باعتبارها فصلة ، والحيوانية المقوّمة للإنسان باعتبارها جنسه .

وقد يطلق الذاتي على مطلق المقوم للذات بقطع النظر عن كونه تمام المقوم أو جزء المقوم ، وبهذا يكون كلّ محمول يمثّل جزء المقوّم أو تمام المقوّم فإنَّ هذا المحمول يُعبَّر عنه بالذاتي في باب الكليّات .

وبتعبير آخر : الذاتي في باب الكليّات هو ما يكون وجود الموضوع بوجوده وانعدامه يعني انعدام الموضوع .

الذاتي لا يُعلَّل

المراد من الذاتي في هذه القاعدة هو الذاتي في باب البرهان إلّا انّه لا يختصّ بالمحمول الخارج عن الذات اللازم لها بل يشمل مطلق ما لا يمكن تخلّفه عن الذات ، أي سواء كان جزء الذات المقوّم لها وهو الذاتي في باب الكليّات ، أو كان المحمول خارج عن الذات لازم لها بنحو يكون هذا اللزوم ناشئاً عن مقام الذات ،فإنَّ الذاتي في باب البرهان قد يطلق على الأعمّ .

وأمّا المقصود من قولهم « لا يعلَّل » فمعناه انَّ وجوده لا يفتقر الى علّة ، وذلك لأنّ منشأ الإفتقار الى العلّة هو الإمكان ، ومن هنا لا يكون الواجب محتاجاً الىٰ علَّة في وجوده ، ولا يكون ممتنع الوجود محتاجاً الى علة في إمتناعه ، وذلك لأنَّ الوجوب والإمتناع معناه الضرورة وهي مستغنية عن العلة ، فثبوت الوجود للواجب لا يعلَّل كما انَّ العدم لممتنع الوجود لا يعلل .

وهكذا الكلام في ثبوت الناطقيّة للإنسان فإنّه لا يُعلَّل ، وذلك لاستغناء ثبوت الناطقيّة للإنسان عن الجعل ، فثبوتها للإنسان واجب ، وهو مناط الإستغناء عن العلَّة ، فلا يُقال لم كان الانسان ناطقاً .

وليس المقصود من استغناء الناطقيّة عن العلَّة هو انَّ وجودها لا يفتقر الى علَّة بل المقصود انَّ علّة وجودها هو عينه علّة وجود الإنسان فلا يفتقر وجودها الى علّة مستقلّة عن علّة ايجاد الإنسان ، ولهذا قالوا بأن جعل الناطقيّة للإنسان من الجعل البسيط والذي هو جعل الشيء وافاضته لا جعل شيء لشيء ، فجعل الإنسان يساوق جعل الناطقيّة ، وهذا هو معنىٰ انَّ ثبوت الناطقيّة للإنسان لا يُعلل ، أي انّه لا يفتقر في وجوده الى علّة غير علة ايجاد نفس الإنسان .

وهكذا الكلام في الزوجيّة بالنسبة للأربعة فهي وان كانت خارجة عن ذات الأربعة إلّا انَّ ايجاد الأربعة إيجاد للزوجيّة ، فثبوت الزوجيّة للأربعة لا يُعلّل ، فلا يقال لم ثبتت الزوجيّة للأربعة ، وذلك لأنَّ ثبوت الزوجيّة لا يفتقر الى جعل مستقلّ عن جعل

الأربعة .

وبتعبير آخر : انّ الزوجيّة ذاتي للأربعة والذاتي لا يُعلّل أي انّ وجودها واجب بالنسبة للأربعة وهو مناط الإستغناء عن العلّة .

هذا حاصل ما أفاده السيّد الإمام ﵀ في بيان المراد من القاعدة ، وذكر انّ الشيخ صاحب الكفاية ﵀ استعمل هذه القاعدة في عدّة موارد في غير محلّها .

والظاهر انّ مقصوده هو عدم انطباق كبرىٰ القاعدة على الموارد التي حاول صاحب الكفاية ﵀ تطبيق القاعدة عليها وإلّا فبحسب متابعتنا لتلك الموارد وجدنا انّ مقصود صاحب الكفاية ﵀ من القاعدة هو عين ماذكرناه هنا ، غايته انّ هذه الموارد ليست من صغريات هذه القاعدة .

حَرْفُ ٱلرَّاءِ

حرف الراء

الرافع والمانع

ذكر المحقّق النائيني ﷺ انّ الرافع يُطلق على معنيين :

المعنى الأوّل : انّ الرافع هو ما يُوجب انتفاء فاعليّة المقتضي في بقاء مقتضاه أو قل هو ما يحول دون تأثير المقتضي في بقاء أثره بعد ان أثّر في ايجاده واحداثه ، فبعد ، وجود المعلول واقتضاء علّته لبقائه واستمراره يكون دور الرافع هو الحيلولة دون تأثير المقتضي في استمرار البقاء لوجود المعلول . والمقصود من الرافع هنا هو الأعم من الرافع الوجودي والعدمي .

ومثال الرافع الوجودي هو الوضوء بالنسبة للحدث ، فإنّ الحدث عندما يقع يكون مقتضياً للبقاء إلّا انّ الوضوء يحول دون تأثيره في البقاء والإستمرار .

ومثال الرافع العدمي هو زوال التغيُّر عن الماء ، إذ انّه يحول دون استمرار اتّصاف الماء بالنجاسة بعد أن كانت ملاقاته للنجاسة مقتضية لبقاء اتّصافه بالنجاسة .

وهذا المعنىٰ للرافع هو مراد الشيخ الأنصاري ﷺ من التفصيل في جريان الإستصحاب بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ، فإنّ الشيخ الانصاري ﷺ يبني على عدم جريان الإستصحاب إلّا إذا كان الشك من قبيل الشك في الرافع .

المعنىٰ الثاني : هو عبارة عن الأمر الوجودي الذي اخذ عدمه شرطاً في بقاء تأثير المقتضي لبقاء واستمرار أثره ، وهذا المعنىٰ لا يختلف عن المعنىٰ الأول إلّا من جهة انّ الرافع هنا لا يكون إلّا أمراً وجودياً ، فالنسبة بين المعنى

الاول والثاني هو العموم المطلق ، فالمعنىٰ الأول أعم مطلقاً من المعنىٰ الثاني ، إذ انّه لا يختصّ بالرافع الوجودي .

وأمّا المراد من المانع فهو ما يكون وجوده مانعاً عن تأثير المقتضي للإيجاد والإحداث ، فالفرق بين المانع والرافع بمعنييه هو انَّ الرافع يحول دون استمرار الوجود للمعلول ، وأمّا المانع فهو يحول دون ايجاد المعلول واحداثه ، فعدمه جزء علة في حدوث المعلول .

الرخصة والعزيمة

وقع البحث عن انَّ الرخصة والعزيمة هل هما من الأحكام الوضعية أو من الأحكام التكليفيّة أو هما من خصوصيّات الحكم التكليفي ؟

فهنا معان ثلاثة محتملة لواقع الرخصة والعزيمة :

المعنى الأوّل : انَّ المراد من العزيمة هو الفريضة والحكم التكليفي الإلزامي المجعول على موضوعه ابتداء ، أي بنحو الحكم الاولي ، ومثاله ايجاب الصلاة وحرمة الربا .

وأمّا المراد من الرخصة فهي الاباحة المجعولة بملاك التخفيف والتسهيل على العباد ، ولكن في ظروف خاصّة ، كحالات الاضطرار والعسر والحرج والضرر ، ومثاله الترخيص في أكل الميتة في ظرف الاضطرار ، والترخيص في كشف العورة لغرض العلاج الذي يترتّب على عدمه الضرر أو الحرج .

وواضح انَّ الرخصة والعزيمة بهذا المعنىٰ يقتضي انسلاكهما في الأحكام التكليفيّة . والظاهر من المحقّق النائيني ﵀ تبنّي هذا المعنىٰ وان كان لم يفصح بذلك في أجود التقريرات .

وكيف كان فهذا المعنىٰ هو المناسب للمفهوم اللغوي من اللفظين ، فقد ذكر الفيُّومي في المصباح انَّ عزيمة الله جلَّ وعلا فريضته التي افترضها ، وعزائم السجود ما أُمر بالسجود فيها ، وذكر انَّ الرخصة هي التسهيل في الأمر والتيسير ، يقال رخص الشرع لنا في كذا إذا يسَّره وسهَّله .

المعنى الثاني : وهو الذي تبنّاه السيد الخوئي ﵀ قال : « العزيمة عبارة

عن سقوط الأمر بجميع مراتبه » والرخصة « عبارة عن سقوط الأمر ببعض مراتبه ».

وبيان ذلك : انّ الأمر اللزومي يتضمّن بحسب التحليل ثلاث مراتب والمرتبة الدنيا هي اباحة متعلّقه ، والمرتبة العليا منه هي محبوبيّة متعلّقه الشديدة المقتضية لإلزام المكلّف ، وأمّا المرتبة الوسطىٰ فهي رجحانه .

فمتىٰ ما أسقط المولىٰ الأمر بتمام مراتبه الثلاث فهذا معناه انتفاء حتىٰ الإباحة عن متعلّقه ، وهذا هو معنىٰ العزيمة والتي تقتضي بهذا المعنىٰ حرمة الإتيان بمتعلّق الأمر الساقط استناداً الى الأمر المولوي ، إذ لا أمر مولوي حينئذٍ ، فالإتيان بمتعلّق الأمر من التشريع المحرّم .

ومثال ذلك اسقاط الأمر بالركعتين الأخيرتين في السفر ، فإنّ سقوطهما عزيمة ، بمعنىٰ انتفاء الأمر عن الركعتين من رأس ، ولذلك يكون الإتيان بهما تشريعاً محرماً .

وكذلك الكلام لو أسقط المولىٰ الأمر الإستحبابي بجميع مراتبه ، فإنّ الذي يسقط بذلك ليس هو الرجحان فحسب بل هو الإباحة أيضاً ، أي انّ الإتيان بمتعلّق الأمر ـ بعد ذلك ـ بقصد الأمر حرام لأنّه من التشريع ، ومن هنا يكون سقوط الأمر الاستحبابي عزيمة ، ومثاله إسقاط الأمر بالأذان والإقامة عن المأموم .

وأمّا لو أسقط المولىٰ بعض مراتب الأمر ، كما لو أسقط عن الأمر مرتبة الإلزام أو أسقط عن الأمر الإستحبابي المؤكد مرتبة التأكّد فإنّ هذا النحو من الإسقاط هو معنى الرخصة . ويمكن التمثيل له بسقوط زكاة الفطرة عن الفقير ، فإن الساقط هو الأمر ببعض مراتبه وهو الإلزام ، فيبقىٰ الرجحان على حاله ، وكذلك سقوط الأمر الإستحبابي بالأذان عمّن سمعه فإنّ الساقط هنا ـ ظاهراً ـ مرتبة التأكيد ، ولذلك كان السقوط بمعنىٰ الرخصة .

وبهذا تكون الرخصة والعزيمة من خصوصيّات الحكم التكليفي ، بمعنىٰ انّها تحدّد الحالة التي يكون عليها الحكم التكليفي بعد سقوط الأمر بتمام مراتبه أو ببعضها .

المعنىٰ الثالث : انَّ المراد من العزيمة هو كلّ ما شرَّعه الله تعالى وقنَّنه لعباده بنحو لا يكون لأحدٍ من عباده الخروج عن مقتضاه وترتيب غير آثاره.

ومن هنا تكون العزيمة شاملة للأحكام التكليفيّة والوضعيّة معاً، فكما انَّ الوجوب والحرمة ممّا شرعه الله تعالى فكذلك الزوجيّة والملكيّة والطهارة والنجاسة، فإنَّه ليس للمكلَّف الخروج عن مقتضى هذه الأحكام وترتيب غير آثارها، وهكذا الكلام في حقّ الحضانة للأم واستحقاق الذكر لمثل حظ الإنثيين والولاية على البكر، كلُّ ذلك يُعبّر عنه بالعزيمة بقطع النظر عمَّا هو سنخ ذلك الحكم وهل هو من سنخ الاحكام التكليفيّة أو الأحكام الوضعيّة.

وأمّا الرخصة فهي عبارة الإعتبارات والأحكام الشرعيّة التي يكون المكلَّف معها في سعة من جهة عدم ترتيب آثارها، من غير فرق بين أن تكون هذه الإعتبارات من سنخ الأحكام الوضعيّة أو من سنخ الاحكام التكليفيّة.

أمّا مثال الأحكام التكليفيّة فواضح، وأمّا الأحكام الوضعيّة فيمكن التمثيل له بإجازة المالك في العقد الفضولي بناء على الكشف، فإنَّ العقد بناء عليه قد تمّ من حينه وترتب على ذلك النقل والإنتقال إلّا انَّ للمالك عدم ترتيب آثار العقد، كما يمكن التمثيل له بتزويج الولي للبكر، فإنَّ الزوجيّة تتحقّق بذلك إلّا انَّ البنت ليست ملزمة بترتيب آثار العقد والزوجيّة، إذ انَّ لها إلغاء العقد.

ولعلّ هذا المعنىٰ هو الذي حدا بالبعض لتبنِّي انَّ الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعيّة، وان كنا لم نجد من تبنِّى ذلك.

حَرْفُ ٱلزَّاي

حرف الزاي

الزمان والزمانيات

عُرّف الزمان بأنّه كم متصل غير قار عارض للحركة ، فلأنّه من مقولة الكم كان قابلاً للإنقسام ، ولأنّه متّصل تحققت معه القبلية والبعديّة فالمتصرِّم منه تكون له القبلية كما انَّ الجزء الذي يلي المتصرِّم تكون له البعديَّة ، ولولا ذلك لما كان بينهما اتّصال بل كانت الأجزاء منفصلة عن بعضها ، ولو كان قاراً لأمكن اجتماع الجزء القبلي مع الجزء البعدي في عرض واحد .

ثمّ انّه لا يُتعقل وجود الزمان دون الحركة ، إذ لو رفعنا الحركة عن هذا المقدار المتّصل لانتفىٰ الزمان ، وهذا ما يُعبَّر عن انَّ الزمان عارض للحركة والحركة هي معروضه وموضوعه ، فالزمان موجود في موضوع هو الحركة ، وماهيته انّه مقدار له اتّصال وليس له قرار . هذا حاصل ما استفدناه من العلّامة الطباطبائي ﵀ في نهاية الحكمة .

وأمّا المراد من الزمانيات فهي الوجودات غير القارة ، فهي متقوّمة بكون الجزء المتأخر منها منوط وجوده بانصرام المتقدم ، فالزمانيات وان كانت غير الزمان إلّا انّها مثل الزمان من جهة انّها وجود متصرِّم ليس له قرار ، ولهذا يُعبَّر عنها بالوجود السيَّال في مقابل الوجود الذي تكون تمام أجزائه مجتمعة في عرض واحد .

ويمثلون للزمانيات بالحركة وجريان الماء وانصباب الدم من الرحم والقراءة ، فهذه الأمثلة تشترك في تقوُّم كلّ واحد منها بعدم اجتماع أجزائه في عرض واحد .

ثم انَّ الاصوليين يطلقون عنوان

الزمانيّات على نوع آخر من الوجودات وهو الوجود القار المقيَّد بزمان ، ومنشأ اطلاق عنوان الزماني علىٰ هذا النحو من الوجودات هو تقيُّده بالزمان .

ومثاله مالو أمر المولىٰ عبده بالكون في المسجد من شروق الشمس الى الغروب ، فإنَّ الكون في المسجد ليس من الزمانيات في حدٍّ نفسه إلّا انَّ تقيده بالزمان صحَّح اطلاق عنوان الزماني عليه .

الزيادة في المركبات الإعتباريّة

وبيان المراد من المركبات الإعتباريّة في محلِّه ، والبحث في المقام عن امكان حصول الزيادة في المركبات الإعتباريّة مثل الصلاة والتي هي مركب اعتباري من مجموعة أجزاء .

فقد يُقال بعدم امكان حصول الزيادة في المركبات الإعتباريّة ، وذلك لأنَّ كلّ جزء معتبر في المركب إمّا ان يكون نحو اعتباره هو اللا بشرط أو البشرط لا ، فإن كان نحو اعتباره هو الاول ـ والذي يعني الإطلاق وعدم تقييد الجزء بالوحدة أو التعدد ـ فهذا يقتضي عدم تحقّق الزيادة حتىٰ مع تكرار الجزء ، إذ المفترض انَّ الجزء اُخذ بنحو اللا بشرط أي بنحو الاطلاق ، وهذا معناه انَّ كل فرد يُوتىٰ به من أفراد الجزء يكون مصداقاً للمأمور به وهو طبيعي الجزء ، ومن هنا كان تكرار الجزء في المركب غير محقق للزيادة بناء علىٰ هذا الفرض .

وأما لو كان نحو اعتباره هو البشرط لا ـ أي بشرط عدم تكرار الجزء ـ فهو أيضاً يقتضي استحالة تحقق الزيادة في المركب الإعتباري ، وذلك لأنَّ المكلَّف لو جاء بالجزء مرة ثانية فهذا معناه عدم امتثال الجزء الاول ، إذ المفترض انَّ الجزء المأمور به هو الجزء المقيّد بعدم تكراره ، فعند تكراره يكون القيد منتفياً ، وانتفاء القيد معناه انتفاء المقيَّد ، فالتكرار ـ بناء على هذا الفرض ـ يقتضي نقصان المركب لا زيادته .

وبهذا التقريب تصوَّر استحالة الزيادة في المركب الاعتباري ، إلّا انَّ ذلك غير تام وانَّ الصحيح هو امكان تصوير الزيادة في المركبات الإعتبارية ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ ، وذلك بأن يقال انَّ أخذ الجزء بنحو اللا بشرط «

الاطلاق » له صورتان :

الصورة الاولىٰ : ان تكون طبيعة الجزء مأخوذة في المركب بقطع النظر عن التكرار والتعدد ، بمعنىٰ انّ المطلوب هو ايجاد طبيعة الجزء في المركب ، وحينئذ لا يكون التكرار مقتضياً للزيادة ، فتمام الأفراد المكررة مصاديق للطبيعة المطلوبة ، فالتكرار لا يقتضي تحقق ماهو زائد على المقدار المطلوب .

الصورة الثانية : أن يكون الجزء المأخوذ بنحو الإطلاق واللا بشرط مأخوذاً بنحو صرف الوجود ، واذا كان كذلك فأوّل وجودات الطبيعة هو المأمور به ، وعليه يكون الإتيان بأفراد اخرىٰ موجباً للزيادة في المركب الإعتباري ، إذ انها لا تكون مصداقاً للمأمور به بعد ان كان الجزء المأمور به مأخوذاً بنحو صرف الوجود وقد تحقّق بأول فرد للجزء الذي جاء به المكلّف ، نعم لا يكون الإتيان بأفراد اخرى ضائراً بالمطلوب ـ وذلك لافتراض انّ الجزء مأخوذ بنحو اللابشرط ـ إلّا انّ ذلك لا يؤثر على ماهو المراد إثباته وهو امكان تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية ، هذا أولاً .

وثانياً : انّ ماهو مذكور لإثبات استحالة تحقّق الزيادة في المركبات الإعتباريّة يناسب المداقة العقليّة والحال انّ الاحكام الشرعيّة لا تخضع لمثل هذه المداقات ، فلابدّ من مراجعة ماهو المتفاهم العرفي وانّ الزيادة ـ بنظر العرف ـ هل يمكن تحقّقها في المركبات الإعتباريّة أولاً ؟

وحين مراجعة العرف نرىٰ امكانية ذلك دون أدنىٰ غضاضة سواء كان اعتبار الجزء بنحو اللابشرط أو بنحو البشرط لا .

ثمّ انّه إذا كان البناء هو ما عليه العرف فإنّ ذلك يقتضي البناء على امكان تحقّق الزيادة حتى بالإجزاء غير المسانخة للأجزاء المأمور بها ، كأنْ يُضاف الى المركب هيئة خاصة غير مسانخة لأحد أجزاء المركّب المأمور به .

حَرْفُ ٱلسِّيْنِ

حرف السين

مسلك السببيّة

وهي من النظريات التي تصدّت لتفسير ماهو المجعول في الأمارات، ومجمل المراد من هذه النظريّة هو انَّ الأمارة جعلت سبباً لتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع.

وقد عالج الشيخ الأنصاري ﷺ بهذه النظريّة اشكال ابن قبة على التعبُّد بالظن وانَّه يستلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلّف كما يوجب ايقاعه في مفسدة الواقع لو اتّفق منافاة مؤدىٰ الأدلّة الظنيّة للواقع، وقد تصدىٰ الاعلام للإجابة عن هذه الشبهة، ومن هذه الإجابات ماذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من انَّ المجعول في الأمارات هو السببيَّة، وذكر انَّ لمسلك السببيَّة اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الاول: هو السببيَّة الأشعريَّة، وحاصل المراد منها هو انَّه ليس لله جلَّ وعلا أحكام وراء قيام الأمارات، بمعنى انَّه ليس ثمّة أحكام واقعيّة تابعة لملاكات في متعلقاتها، والموجود انما هي أحكام مستفادة من مؤديات الأمارات وانَّ قيامها يكون سبباً في حدوث مصلحة في جعل الأحكام واعتبارها على طبق مؤديات تلك الامارات، وقد شرحنا هذه النظريّة تحت عنوان «التصويب الأشعري» «التخطئة والتصويب».

الإتجاه الثاني: هو السببية المعتزليَّة، وحاصل المراد منها هو التسليم بوجود أحكام واقعيّة تابعة لملاكات واقعيّة إلّا انَّه عند قيام الأمارة تنشأ مصلحة في مؤداها أقوىٰ من مصلحة الواقع فيقتضي ذلك تبدُّل الحكم الواقعي الى حكم مطابق لمؤدىٰ الأمارة، فيكون

ذلك من قبيل طرو العناوين الثانويَّة المقتضية لتبدُّل الحكم الاولي الى حكم يتناسب مع العنوان الثانوي الطارئ.

ومع انكشاف منافاة الأمارة للواقع تزول المصلحة عن مؤداها ويلزم التعبُّد بما هو مقتضىٰ الواقع إلّا انَّ تبدُّل الحكم حينئذٍ يكون بسبب تبدُّل الموضوع، بمعنىٰ انَّه قبل انكشاف الواقع لا مصلحة في متعلّق الحكم الواقعي وانَّ المصلحة متمحّضة في مؤدىٰ الأمارة، وأمّا بعد انكشاف منافاة الأمارة للواقع تنتفي المصلحة المتعلِّقة بمؤدىٰ الأمارة وتصبح المصلحة في متعلَّق الواقع، وهذا هو الذي يوجب تبدُّل الحكم.

وقد شرحنا هذه النظريّة بشيء من التفصيل تحت عنوان «التصويب المعتزلي».

الإتّجاه الثالث: السببيَّة بمعنىٰ المصلحة السلوكيّة ـ بحسب تعبير المحقّق النائيني ﷺ ـ وهي التي تبناها الشيخ الأنصاري ﷺ، وحاصل المراد منها انَّ لله جلَّ وعلا أحكاماً واقعيّة تابعة لملاكات واقعيّة في متعلقاتها وانَّ هذه الملاكات لا تنتفي بقيام الأمارات على خلاف الواقع، غايته انَّ قيام الأمارة يقتضي نشوء مصلحة في سلوك الأمارة والجري على وفقها، هذه المصلحة يُتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقعة.

ولأنَّ المصلحة في سلوك الأمارة ثبتت بواسطة مقدمتين الاولىٰ هي أدلّة الحجيَّة للأمارة، والثانية هي قبح تفويت مصلحة الواقع، إذ استفدنا من مجموعهما انَّ الأمارة سبب في نشوء مصلحة في سلوكها والجري على وفق مؤداها فتكون هذه المصلحة جابرة للمصلحة الواقعيّة الفائتة، فلأنَّ المصلحة السلوكيّة نشأت عن ذلك تكون النتيجة هي اختصاص اشتمال السلوك على المصلحة بالمقدار الذي يفوته سلوك الأمارة من مصلحة الواقع.

فلو صلّىٰ المكلَّف صلاة الجمعة استناداً الى الأمارة ثمّ انكشف له انَّ الواقع هو وجوب صلاة الظهر، فتارة يكون الإنكشاف بعد أوّل الوقت وحينئذٍ يكون ما تداركته المصلحة السلوكيّة بمقدار ما فات من مصلحة الواقع والذي هو في الفرض مصلحة

الوقت الفضيلي لصلاة الظهر ، فلا تقتضي المصلحة السلوكيّة تدارك مصلحة أداء صلاة الظهر في الوقت ، ومن هنا يلزم المكلَّف أداء صلاة الظهر في الوقت ، إذ لا يقتضي أداء صلاة الجمعة أكثر من تدارك ما فات من مصلحة أول الوقت .

أمّا لو انكشف الواقع بعد انتهاء وقت صلاة الظهر فإنَّ المصلحة السلوكيّة تقتضي حينئذٍ تدارك ما فات من مصلحة الوقت ، ولا تقتضي تدارك مصلحة أصل الصلاة ، ولهذا يلزم المكلّف قضاء صلاة الظهر بعد الوقت ، نعم لو لم ينكشف الواقع فإنَّ مصلحة سلوك الأمارة تقتضي تدارك ما فات من مصلحة أصل الصلاة .

ثم انَّه لمَّا لم تكن المصلحة في قيام الأمارة وانما هي في سلوكها بعد قيامها لمَّا كان كذلك فإنَّ المكلَّف لو لم يعمل بمقتضىٰ الأمارة ـ فلم يكن فوات الواقع مستنداً لسلوك الامارة ـ فإنَّ مصلحة الواقع لا تكون متداركة .

هذا هو حاصل المراد من السببيَّة بنحو المصلحة السلوكيّة والتي تبناها الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني رحمهما الله .

سدُّ الذرايع

المراد من الذريعة هو الوسيلة التي يتوسّل بها للوصول للغرض ، ويعبَّر عنها بالمقدّمة .

والمقصود من سدِّ الذرايع هو تحريم الوسائل والمقدّمات المؤدية للوقوع في الحرام أو المفضية للوقوع في المفاسد .

وهذا الإصطلاح غير مستعمل في اصول الإماميَّة ـ والمستعمل عندهم هو عنوان « مقدّمة الحرام » ـ فهو من مصطلحات أصول العامة ، والبحث فيه يقع عمَّا هو حكم مقدمة الحرام ، وهل انَّ ثبوت الحرمة لذي المقدّمة يترشّح عنه حرمة للمقدّمة أو لا ؟ وهذا ما سيأتي بيانه في محلِّه .

وكيف كان فقد توسّع بعض أبناء العامة في سدِّ الذرايع ورتَّبوا عليها حرمة كثير من الأشياء بزعم انَّها تفضي للوقوع في الحرام أو المفسدة والحال انَّها مجرَّد معدَّات ومقدمات بعيدة ،

وذلك استناداً الى الإستحسان .

السنّة الشريفة

وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد الكتاب المجيد ، كما انّها من أهم مصادر التشريع ، وذلك لأنَّ أكثر تفاصيل الأحكام الشرعيّة الفرعيّة تمّ التعرُّف عليها بواسطة السنة الشريفة .

والمراد من السنة الشريفة هو « مطلق قول المعصوم وفعله وتقريره » . والتعبير بالإطلاق منشاؤه ما يبني عليه الإماميّة من حجيّة كلّ ما يصدر عن المعصوم من قول وفعل وتقرير وانَّ ذلك لا يختصّ بما اذا كان المعصوم عليه السلام في مقام التبليغ كما ذهب لذلك بعض العامّة ، إذ انّه ما من قول أو فعل أو تقرير يصدر عن المعصوم إلّا وله دلالة على معنىً وهذا المعنىٰ لابدَّ وان يكون مناسباً للشريعة ، إذ هو مقتضىٰ افتراض العصمة المطلقة .

ثمّ انَّ الغرض من اطلاق السنة على ما يصدر من مطلق المعصوم هو الإشارة الى ماهو مبنىٰ الاماميّة من حجيّة مطلق ما يصدر عن الإمام عليه السلام والذي ثبتت له العصمة بالدليل القطعي .

فالحجيّة لا تختص بما يصدر عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله بل هي شاملة لمن ثبتت له العصمة من أهل البيت عليهم السلام ، ولا نعني من ذلك انَّ مرتبة أهل البيت عليهم السلام هي عين مرتبة النبي الكريم صلى الله عليه وآله بل لأنَّ مناط حجيّة كلّ ما يصدر عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله انّما هو العصمة وهي ثابتة لأهل بيته عليهم السلام وان كان ما يصدر عن أهل البيت عليهم السلام انّما هو متلقىٰ عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، فهم معصومون في التلقي كما انّهم معصومون في الإمتثال والبيان .

ويبقىٰ الكلام عما هو المراد من فعل المعصوم وتقريره وهذا ما سنوضّحه تحت عنوان « دلالة فعل المعصوم وتقريره » ان شاء الله تعالى .

السنّة في استعمالات الفقهاء

يُطلق لفظ السنّة على مجموعة من المعاني :

منها : انّها تطلق على كلّ حكم شرعي تمّ التعرُّف عليه بواسطة النبي الكريم صلى الله عليه وآله ، وذلك في مقابل الحكم الشرعي الذي تصدى القرآن الكريم

لبيانه ، ويُعبَّر عنه بالفرض .

وبهذا فهم يطلقون ـ وتبعاً لبعض الروايات ـ على الوقوف بالمشعر الحرام عنوان الفرض ، وذلك لأنَّ القرآن الكريم قد تصدّىٰ لبيانه ، بينما يطلقون على الوقوف بعرفات عنوان « السنَّة » .

ومنها : انَّها تطلق على كلِّ حكم شرعي مجعول من قبل النبي ﷺ بتخويل من الله تعالىٰ ، وذلك في مقابل ماهو مجعول ابتداء من الله جلَّ وعلا فإنَّهم يُطلقون عليه عنوان « الفرض » .

ومثال ذلك الركعتين الأخيرتين في الصلوات الرباعيّة والركعة الثالثة في صلاة المغرب ، فإنَّها من السنة لأنَّها مجعولة من قبل النبي الكريم ﷺ بتفويض من الله جلَّ وعلا ، وفي مقابل ذلك الركعتين الاولىين في تمام الصلوات اليوميّة فإنَّها فريضة باعتبارها مجعولة من الله تعالىٰ ابتداءً ، كما دلَّت على ذلك مجموعة من الروايات ، وتُرتب على ذلك وعلى المعنىٰ الاول مجموعة من الثمرات الفقهيَّة .

ومنها : انَّها تطلق على كلِّ فعل ثبت استحبابه في الشريعة ، وذلك في مقابل ما ثبت وجوبه في الشريعة ، فيقال النافلة سنَّة وصلاة الظهر فريضة .

ومنها : انَّها تطلق علىٰ كلِّ حكم ثبت عن الشريعة ، وذلك في مقابل البدعة وهو اسناد ما ليس من الشريعة اليها ، وقد شرحنا ذلك تحت عنوان « التشريع » .

السيرة العقلائيّة

والمقصود من السيرة العقلائيّة اجمالاً هو تعارف العقلاء على سلوك معيَّن في شأنٍ من الشئون بحيث لا يشذّ عن هذا السلوك منهم أحد إلّا وكان معرَضاً للنقد والتوبيخ ، وهذا لا يتّفق إلّا في عندما يكون السلوك مستنداً الى نكتة عقلائيّة ولو لم تكن متبلورة بل كانت مركوزة في جبلتهم .

وهناك نوع آخر للسيرة العقلائيّة ذكره السيّد الصدر ﵀ وهو تعارف العقلاء علىٰ سلوك معيّن إلّا انَّ الخروج عن مقتضاه لا يستوجب توبيخ العقلاء ، وذلك يعبِّر عن عدم نشوء هذا السلوك عن نكتة عقلائيّة ولو لم تكن متبلورة ، بمعنىٰ انَّه ناشئ اتفاقاً ولأغراض

شخصيّة إلّا انّها خلقت حالة عامة تستوجب استظهار أو حدس صدور ذلك السلوك عن كلّ أحدٍ.

ويمكن التمثيل لهذا النوع من السيرة بتعارف العقلاء والذين هم في موقع المولويّة على اعتبار قول اللغوي حجة على عبيدهم بمعنىٰ اعتبار قول اللغوي هو المعبِّر عن مراداتهم فيما يصدر عنهم من أوامر، وهذا النحو من السلوك انّما نشأ عن أغراض شخصيّة تتّصل بكلٍّ واحدٍ من أفراد العقلاء اللذين هم في موقع المولويّة، إذ انّهم ولغرض التحفظ على أغراضهم يُصيغون أوامرهم بألفاظ متناسبة مع قول اللغوي، وهذا هو الذي دعاهم للأمر باعتماد قول اللغوي في مقام التعرُّف على مقاصدهم.

ومن الواضح انّه لو شذَّ أحد عن هذه الطريقة واتخذ وسيلة اخرىٰ للتحفظ على أغراضه مع عبيده لم يكن ذلك موجباً لتوبيخ العقلاء له ولومه على الخروج عن الطريقة المألوفة.

وفي كلا القسمين لابدَّ لإثبات صلاحيّة السيرة العقلائيّة للدليليّة على الحكم الشرعي من امضاء الشارع لهذه السيرة، ولكي يثبت امضاء الشارع للسيرة لابدَّ من تنقيح أمرين:

الأمر الاول: هو معاصرة السيرة لزمن المعصوم عليه السلام، إذ مع عدم احراز ذلك لا تكون ثمّة وسيلة لإثبات الإمضاء، وذلك لأنّه غالباً ما يكون الإمضاء بواسطة السكوت وعدم الردع، وهذا ما يستبطن معايشة المعصوم للسيرة وعندها يمكن الإستدلال بالسكوت وعدم الردع على التقرير والامضاء.

وهكذا لو كان الإمضاء بواسطة التصريح فإنّه لا يُتعقل إلّا مع معاصرة المعصوم عليه السلام للسيرة إلّا انّه عندئذٍ يكون التصريح بالإمضاء أحد أمارات معاصرة المعصوم عليه السلام للسيرة، نعم لو لم يكن لبيان الامام عليه السلام المناسب للإمضاء دلالة على وجود السيرة فإنَّ معاصرة السيرة لا يثبت بذلك إلّا انّه يمكن إثبات مناسبة ما عليه السيرة الفعليّة لنظر الشارع بذلك، والحجيّة حينئذٍ لكلام المعصوم عليه السلام دون السيرة، وهو خروج عن الفرض.

وبهذا يتنقح اعتبار معاصرة المعصوم عليه السلام للسيرة التي يكون لها الدليليّة والكاشفيّة عن الحكم الشرعي .

الأمر الثاني : أن يكون عدم الردع للسيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام كاشفاً عن الامضاء ، وهذا لا يكون إلّا إذا كان عدم الردع موجباً لامتداد السيرة للشئون الشرعيّة ، وعندها تكون أغراض الشريعة معرضاً للخطر لو لم تكن متناسبة مع مقتضىٰ السيرة ، ففي مثل هذا الفرض يكون عدم الردع معبّراً عن الإمضاء .

وهناك فرض آخر يكون معه عدم الردع معبّراً عن الإمضاء وهو مالو كانت السيرة من الإستحكام والاستيثاق بحيث يحتمل امتدادها للشئون الشرعيّة ، وحينئذٍ يكون من الحكمة الردع عنها لو لم تكن متناسبة مع نظر الشارع ، إذ انَّ عدم الردع حينئذٍ ينافي الحكمة المقتضية للتحفّظ على الأغراض عن أن تكون في معرض الخطر .

على انّه لابدَّ من التنبيه على أمر يتّضح بالتأمّل فيما ذكرناه وهو انّه قد تكون السيرة منافية لنظر الشارع إلّا انَّ امتدادها للشئون الشرعيّة لا يمثل خطراً على الاغراض الشرعيّة ، وفي مثل هذا الفرض لا يكون عدم الردع معبّراً عن الإمضاء .

ومثال ذلك مالو كان نظر الشارع هو التخيير في حالات التزاحم بين دفع المفسدة وجلب المصلحة المتساويين في الأهميّة وكانت السيرة جارية على تقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة في حالات التساوي في الأهميّة ، فإنَّ عدم الردع عن هذه السيرة لا يشكّل خطراً على غرض الشارع بعد افتراض انَّ نظره في مثل هذا الفرض هو التخيير .

ثمَّ انَّ هذين القسمين للسيرة هما اللذان لو ثبت امضاؤهما لكانا صالحين للكشف عن الحكم الشرعي أو الحجَّة الشرعيّة ، وهناك قسمان آخران للسيرة ليس لهما هذه الصلاحيّة .

القسم الأوّل : هو السيرة العقلائيّة التي تنقّح موضوعات الأحكام الشرعيّة الثابتة بأدلتها ، وهي على نحوين :

النحو الأوّل : السيرة التي ينخلق بها

موضوع الحكم الشرعي ويتحدَّد بواسطتها كيفيّة امتثاله والخروج عن عهدته، ومثال ذلك حكم الشارع بوجوب الإنفاق على الزوجة بالمعروف، فلو قامت السيرة على انَّ الإنفاق بالمعروف لا يتمّ إلّا بمستوىً معين من النفقة فإنَّ هذه السيرة تقتضي صيرورة موضوع الوجوب هو خصوص المقدار المحدَّد من قبلها وانَّ المقدار الأقل ممّا حددته السيرة لا يكون من النفقة بالمعروف، وحينئذٍ لا يكون لأحدٍ الإنفاق بمستوىً أقل وان كان يرىٰ عدم تماميّة ما عليه السيرة، كما انَّ وجود سيرة سابقة على غير ماهي عليه فعلاً لا يُصحِّح إلغاء السيرة الفعليّة، إذ انَّ تحديد الموضوعات خاضع للظروف المزامنة لامتثال التكليف، وبطبيعة الحال انَّ ذلك مختصّ بالموضوعات التي يخضع تبلورها للظروف والملابسات الخارجيّة.

النحو الثاني: السيرة التي يكون لها دور الكشف عن تحقّق موضوع الحكم الشرعي خارجاً، ومثاله مالو كانت سيرة العقلاء جارية على عدم الإقدام على المعاملة الغبنيّة وانَّهم يجرون في معاملاتهم على أساس التحفّظ على مالية ما عندهم من أموال فحينئذٍ نستكشف من هذه السيرة وجود شرط ضمني في كلّ معاملة وهو التقارب بين مالية العوضين، فلو اتّفق ان كانت المعاملة غبنيَّة فإنَّ للمغبون خيار الغبن باعتبار انَّ عدم الغبن شرط ضمني في العقد كشفت عنه السيرة العقلائيّة.

وتلاحظون انَّ السيرة هنا كشفت عن تحقّق موضوع الحكم الشرعي والذي هو وجود شرط ضمني بعدم الغبن، ومن هنا ترتب الحكم الشرعي والذي هو ثبوت الخيار.

والفرق العملي بين النحو الاول والثاني هو انَّ النحو الثاني من السيرة لا يتنقّح بها موضوع الحكم الشرعي لو أقدم المتعاقدان على المعاملة مع البناء على الإلتزام بمقتضاها ولو اتّفق الغبن، وذلك لأنَّ السيرة في النحو الثاني انَّما تكشف عن وجود شرط ضمني مثلاً فلو ألغىٰ المتعاملان هذا الشرط فلا كاشفيّة للسيرة حينئذٍ عن وجود

الشرط ، وهذا بخلاف النحو الاول من السيرة فإنّها لا تخضع لإرادة أحد من العقلاء بل انّها موجبة لانخلاق موضوع الحكم الشرعي ، فليس دورها الكشف بل انّ دورها الإيجاد للموضوع .

وبما ذكرناه يتّضح انّ هذا القسم من السيرة بنحويه لا تناط فاعليته بمعاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام بل انّه لو كانت السيرة في زمن المعصوم عليه السلام على خلاف ما عليه السيرة الفعليّة فإنّ ذلك لا يؤثر على ماهي الوظيفة المناطة بهذا القسم من السير ، وهي تنقيح موضوع الحكم الشرعي .

القسم الثاني : هي السيرة العقلائيّة التي تساهم في فهم الدليل وتكشف عن حدود مدلوله ، إذ لا ريب انّ للمتبنّيات العقلائيّة والمرتكزات العرفيّة دوراً في تبلور الظهور للأدلّه اللفظيّة ، وانّ الظهور لا يتحدّد بالمداليل اللغويَّة فحسب بل انّ المتبنيات العقلائيّة تشكّل قرائن لبيَّة متّصلة يتحدّد بواسطتها ماهو المراد الجدّي من الأدلة اللفظيّة .

وهذا القسم من السير منوط باحراز معاصرتها للمعصوم عليه السلام ، إذ انّ الظهور المعتمد للأدلّة اللفظيّة انّما هو الظهور المزامن لعصر صدور النصّ ، نعم يمكن الإستفادة من السيرة الفعليَّة لإثبات أحد أمرين :

الأمر الأول : عدم امكان التمسُّك بالمدلول اللغوي للدليل بقطع النظر عمَّا هو مقتضىٰ السيرة ، وذلك لأنَّ السيرة الفعليَّة توجب احتمال اكتناف الدليل بقرينة متّصلة مانعة عن ظهور الدليل فيما يناسب المدلول اللغوي ، وهذا الإحتمال لا نافي له ، فإمَّا ان ننتهي الى القول باجمال الدليل وامَّا ان نتمسّك بالدليل بالمقدار الذي تقتضيه السيرة .

الأمر الثاني : انَّ هذه السيرة تساهم في الكشف عن انَّ المستظهر من الدليل في عصر النصّ هو عينه الظهور الفعلي للدليل والمناسب لما تقتضيه السيرة ، وذلك لأنَّ احراز السيرة الفعليّة موجب لإحراز الظهور الفعلي وعندئذٍ نتمسّك بأصالة عدم النقل المعبَّر عنها بأصالة الثبات في اللغة ، فإنَّ هذا الأصل لا يختصّ بالمدلول اللغوي ، بمعنىٰ انَّ هذا الأصل لا يثبت بقاء المدلول اللغوي

وعدم تبدُّله بتمادي الزمن فحسب بل يتّسع ليشمل حالات الشك في تبدُّل الظهور المرتبط بالقرائن اللبيّة والمرتكزات العقلائيّة.

فإن كان الظهور المرتبط بالقرائن اللبيّة محرزاً فعلاً وشككنا في انّ هذا الظهور هل هو عينه الذي كان في زمن صدور النصّ أو انّه تبدّل بتمادي الأزمنة فإنّ بالامكان التمسّك بأصالة عدم النقل ـ والمعبّر عنه بالإستصحاب القهقرائي ـ لإثبات معاصرة هذا الظهور لعصر النص.

هذا بعض ما استفدناه من كلمات السيد الصدر ﷺ.

السيرة المتشرعيّة

المراد من السيرة المتشرعيّة هو تعارف المتشرعة ـ بما هم متدينون وملتزمون بما يمليه عليهم الشارع المقدس ـ على سلوك معيّن بقطع النظر عن كون هذا السلوك مناسباً لما يقتضيه الطبع العقلائي أو انّه غير مناسب لذلك، فمحض التباني منهم على سلوك معيّن مصحح للتعبير عن هذا السلوك بالسيرة المتشرعيّة، نعم اتفاق كون هذا السلوك منافياً لما هو مقتضىٰ الطبع العقلائي يوجب اكتساب السيرة المتشرعيّة دلالة أوضح على تلقّي السلوك عن الشارع، إذ لمّا كان هذا السلوك منافياً للطبع العقلائي أوجب انتفاء احتمال جريان المتشرعة على مقتضىٰ طبعهم باعتبارهم عقلاء، وبذلك يتعيّن تلقي المتشرعة لهذا السلوك عن الشارع وإلّا فلا موجب لصدوره عنهم بعد افتراض منافاته للطبع العقلائي.

إلّا انّه مع ذلك يمكن التعبير عن السلوك المتشرعي المناسب للطبع العقلائي بالسيرة المتشرعيّة، ويمكن استكشاف تلقي ذلك السلوك عن الشارع المقدّس، وذلك لافتراض تديُّن المتشرعة والتزامهم بما يمليه عليهم الشارع وعدم خروجهم عن اطار الشريعة والتفاتهم الىٰ انّ السيرة العقلائيّة وحدها لا تكفي لتصحيح السلوك مالم يكن ذلك عن امضاءٍ من الشارع.

واحتمال جريانهم على ماهو مقتضىٰ طبعهم بماهم عقلاء غفلة دون

مراجعة الشارع للتعرُّف على رأيه في هذا السلوك ، هذا الإحتمال بعيد غايته ، إذ لا يعقل ان يغفل جميع المتشرعة عن ذلك مع حرصهم باعتبارهم متشرعة على ان لا يخرجوا عن الإطار الشرعي في جميع شئونهم الحياتيّة .

ومع اتضاح المراد من السيرة المتشرعيّة يتّضح اناطة دليليتها وحجيّتها بمعاصرتها لزمن المعصوم ﷺ ، بمعنىٰ انّه لابدّ من احراز انّ السيرة المتشرعيّة الفعليّة لها امتداد يتصل بعصر الظهور للمعصوم ﷺ وإلّا لم تكن صالحة للدليليّة والكاشفيّة عن الحكم الشرعي ، وذلك لأنّ التمسك بالسيرة المتشرعيّة انما هو لاستكشاف وجود دليل شرعي لم يصل الينا بواسطة الأخبار المنقولة عن المعصوم ﷺ ، فإذا لم تكن السيرة معاصرة للمعصوم ﷺ فكيف يتسنّى لنا احراز وجود دليل شرعي اعتمده المتشرعة إلّا انّه لم يصل الينا نصه والحال انّ السيرة انعقدت بعد عصر المعصوم ﷺ .

وبتعبير أدق : انّه مع افتراض معاصرة السيرة للمعصوم ﷺ لا يكون ثمة احتمال لتلقيهم رأي الشارع بواسطة الحدس ولو كان لكان موهوماً ، إذ انّ فرص التعرُّف الرأي الشرعي بواسطة الحس أو ما يقرب منه متوفرة ومتكاثرة لقربهم من المعصوم ﷺ أو ممن يسمع منه ويرىٰ فعله ويشاهد تقريره ، فلو اتفق بُعد البعض أو غفلتهم أو ضعف إدراكهم فإنّ ذلك لا يتفق للجميع كما هو مقتضىٰ حساب الإحتمالات ، وهذا بخلاف السيرة المنعقدة بعد عصر النص فإنّ من المحتمل قوياً اعتمادهم على الحدس وفتاوىٰ الفقهاء والتي يكون أحسن حال يُفترض لها هو الإجماع .

ثم أنه اتّضح مما بيناه أيضاً انّ حجيّة السيرة المتشرعيّة غير منوطة باحراز عدم الردع ، إذ لا مبرِّر لهذا الشرط بعد ان كانت السيرة المتشرعيّة كاشفة بنحو الإن عن وجود دليل شرعي هو واقعاً مستند السيرة ، نعم لو كانت السيرة المتشرعيّة مناسبة لما يقتضيه الطبع العقلائي فإنّها تكون منوطة باحراز الإمضاء من الشارع إلّا انّ نفس السيرة المتشرعيّة ـ كما قلنا ـ محرزة للإمضاء ،

إذ لو لم يمضِ الشارع هذا السلوك الذي يقتضيه الطبع لما سلكه المتشرعة بعد افتراض تدينهم والتفاتهم الى انَّ اقتضاء الطبع العقلائي لهذا السلوك لا يبرِّر صحة البناء عليه دون أن يكون ذلك عن امضاء من الشارع.

وبهذا يتّضح انَّ دليلية السيرة العقلائيّة منوطة بالإمضاء المستكشف عن السكوت، واما السيرة المتشرعيّة فهي بنفسها كاشفة بنحو الإن عن وجود الدليل الشرعي.

حَرْفُ ٱلشِّينِ

حرف الشين

شبهة ابن قبة

وهي شبهة تتّصل بما عليه واقع التعبُّد بالظن من حيث الإمكان والإمتناع ، والغرض من إثارة هذه الشبهة هو إثبات استحالة التعبُّد بالظن عقلاً .

وحاصلها بحسب ما نقله الشيخ الانصاري ﵀ عن ابن قبّة انَّه يستحيل التعبُّد بالظن كخبر الواحد ، وذلك لدليلين :

الاول : انَّه لو صحَّ التعبُّد بالظن فيما يُنقل عن النبي ﷺ لصحَّ التعبُّد بالظن فيما ينقل عن الله جلَّ وعلا ، وهو مما لا يمكن الإلتزام به لقيام الإجماع على ذلك ، أي لقيام الإجماع على عدم صحة التعويل على الظنون كخبر الواحد فيما لو كان الإخبار عن الله جلَّ وعلا .

ولعلَّه يُشير الى عدم صحّة التعويل على الظنون في اصول العقيدة ، وانَّه لابدَّ في موردها من القطع .

الثاني : انَّ العمل بالأمارات الظنيّة قد يُفضي الى الوقوع فيما هو حرام واقعاً أو الى ترك ماهو حلال واقعاً ، فلو تعبَّدنا الشارع بالعمل بالظن لكان معنى ذلك ايقاع المكلف في محذور إرتكاب الحرام الواقعي لو كان مفاد الأمارة هو حلية ماهو حرام واقعاً وكذلك العكس .

هذا هو حاصل ماهو منقول عن ابن قبّة في مقام الإستدلال على استحالة التعبُّد بالظن ، وقد قُرِّرت هذه الشبهة بنحو أعمق مما أفاده ابن قبّة .

ونقرِّر هنا ما أفاده السيّد الصدر ﵀ في مقام بيان الإشكال على الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ، حيث أفاد انَّ الإشكال على التعبُّد بالظن من

جهتين :

الجهة الاولىٰ : تتّصل بما يُدركه العقل النظري من استحالة التعبُّد بالظن ، وذلك بتقريبين :

التقريب الاول : انَّ التعبُّد بالأمارات الظنيّة يلزم منه اجتماع الضدين أو المثلين ، وكلاهما مستحيل ، اما استلزامه لاجتماع الضدين فلأنَّه لو كان مؤدىٰ الأمارة الظنيّة هو الوجوب وكان الواقع هو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة لكان معنىٰ ذلك هو اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد ، إذ انَّ الاحكام متضادة فيما بينها في عالم المبادئ والملاكات كما هو ثابت في محلِّه .

وأما استلزامه لإجتماع المثلين فلأنَّه لو كان مؤدى الأمارة هو الوجوب مثلاً واتّفق ان كان الواقع هو الوجوب أيضاً للزم من ذلك اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحد ، وهو مستحيل كما هو واضح .

وبتعبير آخر : انَّ التعبُّد بالأمارة يساوق جعل حكم ظاهري مناسب لمؤدىٰ الأمارة ، وحينئذٍ ان كان الحكم المجعول ظاهراً مغايراً للحكم المجعول واقعاً لزم من ذلك اجتماع الضدين ، وان كان الحكم الظاهري مسانخاً للحكم الثابت واقعاً لزم من ذلك اجتماع المثلين ، فاستحالة التعبُّد بالامارة وجعل الحكم الظاهري ثابتة على أيٍّ تقدير .

التقريب الثاني : انَّ التعبُّد بالظن يلزم منه نقض الغرض ، وذلك لأنَّ التعبُّد بالظن قد يُفوِّت الغرض الواقعي للمولىٰ لو كان مؤدىٰ الامارة الظنيَّة منافياً للواقع ، وحينئذٍ وبعد افتراض إدراك المولىٰ لاستلزام التعبُّد بالظن وجعل الحكم الظاهري لتفويت الغرض الواقعي فإنَّ عدم ترك التعبُّد بالظن معناه نقض الغرض ، وهو مستحيل من جهة انَّ الغرض علة تامة لما يناسبه من فعل أو ترك ، ومن الواضح انَّ المناسب للغرض الواقعي هو ترك التعبُّد بالظن ، فيكون ترك التعبُّد بالظن معلولاً للغرض الواقعي ، ويستحيل تخلُّف المعلول عن علته التامَّة .

وتلاحظون انَّ الإستحالة بهذا

التقريب من مدركات العقل النظري ، إذ انَّ منشأ الإستحالة ـ بناء على هذا التقريب ـ هو استلزام التعبُّد بالظن لتخلُّف المعلول عن علته التامة .

الجهة الثانية : وهي تتّصل بما يدركه العقل العملي من استحالة التعبُّد بالظن ، وحاصل الإشكال من هذه الجهة انَّ الأحكام الواقعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، بمعنىٰ انَّه ما من حكم إلّا وينشأ عن ملاك في متعلق ذلك الحكم ، فلو جعل الشارع الحجيَّة للظن واتفق ان كان مؤدىٰ الامارة الظنيّة منافياً للواقع لكان ذلك مفضياً إمّا لإيقاع المكلَّف في مفسدة الواقع لو كان الواقع هو الحرمة وكان مؤدىٰ الأمارة هو الوجوب أو الإباحة مثلاً ، أو مفضياً لتفويت مصلحة الواقع على المكلَّف لو كان الواقع هو الوجوب ـ المستلزم لاشتمال متعلقه على المصلحة ـ وكان مؤدىٰ الامارة هو الحرمة أو الإباحة مثلاً .

ومن الواضح انَّ تفويت المصلحة على المكلف أو ايقاعه في المفسدة قبيح ، وهذا ما يوجب القطع باستحالة صدوره عن المولىٰ جلَّ وعلا .

هذا حاصل الشبهة التي أثارها ابن قبّة على امكان التعبُّد بالظن بتقرير من الاصوليين ، وقد أسهب الاصوليون في الجواب عن هذه الشبهة .

شبهة الإنفصال

راجع عنوان « اتصال زمان الشك باليقين » .

الشبهة البدويَّة

وهي التي يكون أحد أطرافها غير لزومي كدروان الأمر بين الوجوب وعدم الوجوب أو دوران الأمر بين الحرمة وعدمها أو دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة أو الإستحباب أو الكراهة أو دوران الأمر بين النجاسة والطهارة ، فالضابطة في الشبهة البدويّة هو انَّ أحد أطرافها لو كان هو المتعيّن واقعاً لما كان منجِّزاً ، ومن هنا يخرج دوران الأمر بين المحذورين عن الشبهة اللبدوية ، إذ انَّ طرفيه هو الوجوب والحرمة ، فلو كان الاول هو الواقع لكان منجِّزاً وكذلك لو كان الواقع

هو الثاني .

ويخرج عن الشبهة البدويّة الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي كدوران الأمر بين وجوبين أو تحريمين ، كما لو دار الأمر بين وجوب الصلاة أو وجوب اطعام الفقير أو دار الأمر بين حرمة لحم الأرنب أو حرمة العصير العنبي ، لأن كلّ طرف من طرفي الشبهة لو كان هو المتعيّن واقعاً لكان منجّزاً .

وهكذا لو دار الأمر بين وجوب أحد الطرفين أو حرمة أحد الطعامين أو نجاسة أحد الإنائين أو فساد احدىٰ الصلاتين أو العقدين بنفس التقريب .

الشبهة التحريميّة

وهي التي يكون متعلّق الشك فيها هو الحرمة ، كما لو وقع الشك في حرمة العصير العنبي . والشبهة التحريميّة تارة تكون شبهة حكمية واخرىٰ تكون موضوعيّة .

أما الشبهة التحريميّة الحكميّة فهي ما لو كان متعلّق الشك هو الحرمة الكليّة ، بمعنىٰ الشك في أصل الجعل للحرمة على طبيعة من الطبايع ، كما لو وقع الشك في جعل الحرمة لطبيعة العصير العنبي أو وقع الشك في جعل الحرمة لطبيعة لحم الأرنب .

وأمّا الشبهة التحريميّة الموضوعيّة فهي مالو كان متعلّق الشك هو الحرمة الجزئيّة ، بمعنىٰ اننا نُحرز جعل الحرمة لطبيعة من الطبايع إلّا انّ الشك في الحرمة نشأ عن الشك في مصداقيّة مورد الشك للطبيعة المحرز حرمتها ، فلو كنا نحرز جعل الحرمة على طبيعة لحم الأرنب إلّا اننا شككنا في حرمة هذا اللحم بسبب الشك في مصداقيته للحم الأرنب ، فالشك ليس من جهة ماهو المجعول لطبيعة لحم الأرنب وانّما من جهة انطباق الحكم الكلي المجعول على هذا المورد .

ولمزيد من التوضيح راجع « الشبهة الموضوعيّة » .

ثم انّه لم يقع خلاف بين الفقهاء في جريان أصالة البراءة أو الحل في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة إذا كانت شبهة بدويّة ولم تكن لها حالة سابقة .

انّما الكلام في الشبهة التحريميّة الحكميّة فقد وقع النزاع بين الإخباريين

والاصوليين فيما هو الأصل الجاري في موردها ، فقد ذهب الإخباريون الى انَّ الأصل الجاري في موردها هو الإحتياط الشرعي ، وذهب الاصوليُّون الى جريان أصالة البراءة والحل في موارد الشبهات التحريميّة إذا كانت الشبهة بدويّة ولم يكن لها حالة سابقة .

راجع « الشك في التكليف » .

الشبهة الحكميّة

المراد من الشبهة الحكميَّة هو ما يكون متعلَّق الشك والشبهة فيها حكم من الأحكام الشرعيّة الكليَّة من غير فرق بين أن يكون الحكم المشكوك من سنخ الأحكام التكليفيّة أو الأحكام الوضعيّة .

وعادة ما يكون منشأ الشك في مورد الشبهات الحكميّة هو فقدان النصّ أو اجماله ـ لو كان ـ أو تعارضه مع نصّ آخر .

ومثال الشبهة في الأحكام التكليفيّة هو مالو وقع الشك في وجوب صلاة الجمعة أو وقع الشك في حرمة العصير العنبي ، بمعنىٰ وقوع الشك في جعل الشارع الوجوب لصلاة الجمعة والحرمة للعصير العنبي ، وأمّا مثال الشبهة في الأحكام الوضعيّة فهو مالو وقع الشكّ في طهارة الكتابي أو وقع الشك في شرطيّة الإطمئنان في الصلاة أو مانعيّة القِران بين السور في الصلاة أو شرطية البلوغ في صحّة العقد .

والشبهة الحكميّة قد تكون بدويّة وقد تكون مقرونة بالعلم الإجمالي ، ولا ريب في منجزيتها في الفرض الثاني ، وأمّا في الفرض الاول فالمعروف هو جريان الاصول المؤمنة في موردها لو لم تكن لها حالة سابقة متيقّنة وإلّا فهي مجرى لأصالة الإستصحاب على المبنىٰ المعروف خلافاً للسيّد الخوئي ﵀ .

ولمزيد من التوضيح راجع « الشبهة الموضوعيّة ، والشك في التكليف » .

الشبهة العبائيّة

وهي شبهة أثارها السيّد اسماعيل الصدر ﵀ ، وحاصل المراد منها انَّه وبناءً على طهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة ، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإنائين فإنَّ هذه شبهة محصورة ، فلو وضع المكلَّف يده في

أحَد الإنائين دون الآخر فإنَّ معنى ذلك انَّ المكلَّف قد لاقىٰ أحد أطراف الشبهة المحصورة ، وحينئذٍ نقول هل انَّ يده محكومة بالنجاسة أو لا ؟

المعروف هو الحكم بعدم نجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة ، فبناء على هذا المبنىٰ لو علمنا بوقوع النجاسة على أحد طرفي العباءة فقام المكلَّف بتطهير أحد الطرفين دون الآخر ـ ولنفترضه الطرف الاول ـ فحينئذٍ يكون ملاقي الطرف الاول محكوم بالطهارة قطعاً ، وذلك للقطع بطهارة ذلك الطرف أمّا من جهة انَّه لم يكن متنجساً من أول الأمر واما من جهة تطهيره لو كان هو المتنجس واقعاً .

وأما الطرف الثاني فبناء على عدم تنجُّس الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة فلابدَّ من البناء على عدم تنجُّس ما يلاقيه ، وهذا لا إشكال فيه لو اقتصر المكلَّف على ملاقاته دون ملاقات الطرف الاول ، أما لو لاقىٰ كلا الطرفين ، الطرف المقطوع الطهارة والطرف الآخر المحتمل النجاسة فالمفروض هو البناء على عدم تنجُّس الملاقي ، وذلك لأنَّه لاقىٰ ماهو مقطوع الطهارة وهو الطرف الاول وأحد طرفي الشبهة المحصورة والتي قلنا بعدم تنجّس الملاقي لها ، فلابدَّ وان تكون النتيجة هي الحكم بعدم تنجُّس الملاقي لكلا الطرفين إلّا انَّ ذلك ينافي استصحاب النجاسة والذي يفترض انَّه استصحاب كلِّي من القسم الثاني ، لأننا كنا نحرز وقوع النجاسة على أحد الطرفين وهذا معناه العلم بوقوع كلِّي النجاسة على العباءة فلو كان طرف النجاسة واقعاً هو الطرف الاول لكانت النجاسة قد ارتفعت يقيناً ، ولو كان طرف النجاسة هو الطرف الثاني لكانت باقية يقيناً إلّا انَّه لما لم نكن نعلم بطرف النجاسة الواقعي ولم يكن بالإمكان استصحاب النجاسة في الطرف الاول أو الثاني لعدم احراز وقوعه في أحدهما تعييناً يتعيَّن ان نستصحب كلِّي النجاسة ، إذ انَّ ذلك هو المعلوم سابقاً والمشكوك لاحقاً .

ومن الواضح انَّ استصحاب النجاسة يقتضي البناء على تنجُّس الملاقي لكلا

الطرفين ، وهذا ما يوجب التنافي مع ما تـقتضيه قـاعدة عـدم تـنجُس المـلاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة . فإمَّا ان نتنازل عن قاعدة عـدم تـنجّس مـلاقي أحـد أطـراف الشبهة أو نـتنازل عـما يقتضيه الاستصحاب الكلِّي للـنجاسة ، فالإلتزام بـالقاعدة والإسـتصحاب غـير ممكن .

هذا هو حـاصل المـراد مـن الشـبهة العبائية ، وقد تصدىٰ الاعلام لعلاجها ، وبيان ذلك خارج عن الغرض .

الشبهة غير المحصورة

العلم الإجمالي قـد تكـون أطـرافـه محصورة وقد لا تكون محصورة فـمع انحصار أطراف العلم الإجـمالي يكـون مـنجِّزاً لتـمام أطـرافـه ، وأمّـا مـع عـدم الإنــحصار فـقد قـيل بسـقوط العـلم الإجمالي عن المنجِّزية ، فـالبحث عـن العلم الإجمالي من جهتين :

الجـهة الاولىٰ : فـي تـحديد مـاهو المراد من الشبهة غير المحصورة .

الجــهة الثـانية : انَّ عـدم انـحصار أطـراف الشــبهة هـل يـقتضي سـقوط المنجِّزية عن العلم الاجمالي ؟

وما يدخل في الغرض انَّما هو الجهة الاولىٰ ، فنقول : اختلفت الأقـوال فـي تــحديد المـراد مــن الشـبهة غـير المحصورة ، ونحن نستعرض ما عـثرنا عليه من أقوال :

الأوّل : الشبهة غير المحصورة هـي التي تكون أطرافها كثيرة جداً بحيث لو لاحظنا كل طرف من أطرافها على حدة لوجــدنا انَّ احـتمال كـونه هـو مـنطبق الجامع موهوماً .

فــالضابطة لكــون الشــبهة غــير محصورة هو ان تكـون كـثرة الأطـراف مؤدية لضعف احتمال مطابقة كلّ طرف عند ملاحظته للواقع ، على أن يكون هذا الإحتمال من الضعف بـحيث لا يـعتد العقلاء بمثله . وهـذا المـعنى هـو الذي تبناه الشيخ الأنصاري ﷺ .

الثــاني : وهـو المـنسوب للشـهيد الثــاني والمــحقق الثــاني وصــاحب المـدارك ﷻ انَّ ضـابطة التـعرُّف عـلى الشبهة غير المحصورة هو البناء العرفي وانَّ كلما عسر عدُّ أطرافه عادة فهو شبهة غير محصورة ، فالضابطة هي عسر العدِّ

والإحصاء لا امتناعه .

الثالث : انَّ الشبهة غير المحصورة هي ما كانت موافقتها القطعيّة متعسِّرة على المكلَّف ، بمعنىٰ انَّ الإمتثال القطعي الإجمالي بواسطة الإتيان بتمام الأطراف إذا كان متعسراً وكان منشأ العسر هو كثرة الأطراف فالشبهة غير محصورة .

الرابع : وهو المنسوب لكاشف اللثام ﷺ وتبنَّاه صاحب مفتاح الكرامة ﷺ ، وحاصله : انَّ ضابط الشبهة غير المحصورة هو ما يكون امتثال تمام أطرافها مؤدياً لترك الصلاة غالباً ، أو كان امتثال تمام أطرافها مؤدياً لترك أكل اللحم ولترك التزويج غالباً .

ولعله يشير بذلك الى انَّ أطراف الشبهة إذا كانت من الكثرة بحيث يكون الإمتثال لتمام الأطراف مفضياً عادة الى ترك ما ثبت وجوبه أو اباحته أو راجحيته بالضرورة فهي شبهة غير محصورة .

أو لعله يشير الى انَّ ضابط التعرُّف على الشبهة غير المحصورة هو افتراض اتصالها بشرط من شرائط الصلاة ، فلو كانت حين افتراضها وتنجُّزها مؤدية لترك الصلاة غالباً فهي شبهة غير محصورة .

مثلاً : لو كان المعلوم بالإجمال هو حرمة واحد من العصيرات الموجودة في البلاد فإنَّ هذه الشبهة لا يكون امتثالها مؤدياً لترك الصلاة ، فلو ترك المكلَّف تمام أفراد وأنواع العصير فإنَّ ذلك لن يؤدي الى ترك الصلاة إلّا انَّه لو استبدلنا متعلَّق الشبهة بشيء يتَّصل بشرائط الصحّة في الصلاة فإن وجدنا انَّ امتثالها يؤدي الى ترك الصلاة فهذه الشبهة تكون غير محصورة كما لو علمنا بغصبيّة بقعة من بقاع الأرض وكانت اطراف الشبهة في تمام بقاع الأرض .

الخامس : انَّ الشبهة غير المحصورة هي ما كانت مخالفتها القطعيّة غير ممكنة عادة ، بمعنىٰ انَّ المكلَّف لو أراد ارتكاب تمام الأطراف ليقطع بعد ذلك بمخالفة الواقع لما كان ذلك ممكناً .

وبهذا تكون الشبهة غير المحصورة مختصّة بالشبهات التحريميّة دون الوجوبيّة ، إذ من الممكن مخالفة الشبهة الوجوبيّة مهما بلغت أطرافها من

الكثرة ، وذلك بترك مجموع الأطراف ، وأمّا الشبهة التحريميّة فمخالفتها لا تكون إلّا بواسطة ارتكاب تمام الأطراف ، فلو كان ارتكابها جميعاً ممكناً عادة فهى شبهة محصورة وان لم يكن ممكناً عادة فهي شبهة غير محصورة .

مثلاً : لو علمنا بأن احدى أغنام البلد موطوءة للإنسان فإنّ الأكل من كلّ واحدة من أغنام البلد غير ممكن عادة ، ومن هنا تكون الشبهة غير محصورة ، وهذا بخلاف مالو علمنا بوجوب اطعام واحد معين من فقراء البلد إلّا انّه غير مشخّص فإنّ المخالفة القطعيّة في مثل هذه الصورة ممكن وذلك بواسطة ترك اطعام كلّ من هو واقع طرفاً في الشبهة .

فالشبهة غير المحصورة بناء على هذه الضابطة تكون مختصّه بالشبهات التحريميّة ، إذ هي التي يتصوّر في موردها امكان المخالفة القطعيّة ، وهذا المعنىٰ ذهب اليه المحقّق النائيني ﵀ .

السادس : انّ الضابط في الشبهة غير المحصورة هو الصدق العرفي ، وهو يختلف باختلاف موارد الشبهة ، فقد تكون شبهة ذات أطراف كثيرة بحيث يعسر عدُّها ومع ذلك لا يرىٰ العرف انّها غير محصورة ، كما لو علمنا باشتمال صبرة من رز علىٰ حبة مغصوبة ، وقد تكون شبهة لا يعسر عد أطرافها ومع ذلك تكون غير محصورة بنظر العرف .

شبهة الكثير في الكثير

هذه الفرضية متصلة ببحث الشبهة غير المحصورة والبناء على عدم منجِّزية العلم الإجمالي في موارد الشبهات غير المحصورة ، وحاصل المراد من هذه الفرضيّة :

هو انّه لو افترض انعقاد علم اجمالي في أطرافٍ كثيرة وكان المعلوم بالإجمال كثيراً أيضاً ، فهل انَّ كثرة الأطراف موجبة لسقوط العلم الإجمالي عن المنجِّزية كما هو الحال في كلّ شبهة غير محصورة أو انَّ لهذا الفرض خصوصيّة باعتبار انّه وان كانت اطراف العلم الإجمالي غير محصورة إلّا انَّ مقدار ماهو معلوم بالاجمال كثير أيضاً .

وتلاحظون انَّ هذه الفرضيّة مبنيَّة على القول بسقوط المنجِّزيّة عن العلم

الإجمالي في موارد الشبهات غير المحصورة، إذ انَّه بناء على منجزيّة العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة لا معنى للبحث عن ثبوت المنجِّزيَّة وعدم ثبوتها في هذه الفرضية بل ان ثبوت المنجِّزية للعلم الإجمالي حينئذٍ أولىٰ منه في الصور الاخرىٰ للشبهة غير المحصورة، فالبحث عن هذه الفرضيّة إذن مبني على القول بعدم منجِّزية العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة.

ومثال هذه الفرضيّة مالو انعقد علم اجمالي بوطأ مائة شاة في ضمن ألف شاة، فأطراف العلم الإجمالي وان كانت كثيرة إلّا انَّ مقدار ماهو معلوم بالاجمال كثير أيضاً، إذ انَّ نسبة ماهو معلوم بالإجمال الى أطراف العلم الإجمالي نسبة الواحد للعشرة، بمعنىٰ اننا لو قسمنا الألف الى عشرات لكان مقدار ماهو معلوم بالاجمال هو الواحد من عشرة.

هذا هو حاصل المراد من شبهة الكثير في الكثير، فالكثير الاول معناه المعلوم بالاجمال، والكثير الثاني هو أطراف العلم الإجمالي. والبحث هنا عن انَّ افتراض كثرة ماهو معلوم بالإجمال في الشبهة غير المحصورة هل يقتضي منجِّزية أطراف الشبهة غير المحصورة أو لا ؟.

وقد أجاب السيد الخوئي ﵀ عن ذلك بما حاصله: انَّه بناء على مسلك الشيخ الأنصاري ﵀ في تحديد ماهو المراد من الشبهة غير المحصورة تكون الشبهة غير المحصورة في هذه الفرضيّة منجِّزة لأطرافها، وذلك لأنَّ هذه الفرضيّة تقتضي خروج موردها عن الشبهة غير المحصورة، إذ انَّ مناط الشبهة غير المحصورة بنظره هو ان يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ طرف عند ملاحظته موهوماً بنحو لا يعتد العقلاء بمثله، وفي هذه الفرضيّة لا يكون احتمال الانطباق موهوماً بنظر العقلاء بل انَّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف عند ملاحظته معتد به لدى العقلاء، وبهذا تكون الشبهة في هذه الفرضيّة شبهة محصورة.

وأمّا بناء على مسلك المحقق

النائيني ﷺ وانّ المناط في تحقّق الشبهة غير المحصورة هو عدم تمكن المكلّف من المخالفة القطعيّة فإنّ هذه الفرضيّة لا تحول دون صدق الشبهة غير المحصورة على المورد، وذلك لبقاء عجز المكلّف عادة عن ارتكاب المخالفة القطعيّة. ومن هنا يكون العلم الاجمالي غير منجّز في هذه الفرضيّة باعتبارها من صور الشبهة غير المحصورة.

شبهة الكعبي

الكعبي من علماء المعتزلة ـ كما قيل ـ وعندما يقال شبهة الكعبي في كتب الاصول فإنّه يراد منها الشبهة التي أراد بها إثبات انّ أفعال المكلّف الإختياريّة لا تخلو امّا أن تكون واجبة أو محرمة، وليس ثمّة فعل اختياري للمكلّف يخلو عن هذين الحكمين، ولهذا تُعنون هذه الشبهة بشبهة انتفاء المباح، والمقصود من الإباحة هي الإباحة بالمعنىٰ الأعم الشاملة للكراهة والإستحباب.

وحاصل المراد من الشبهة انّ ترك الحرام يتوقف دائماً على فعل من الأفعال المباحة بالمعنى الأعم فيكون ذلك الفعل واجباً باعتباره مقدمة لترك الحرام، وقرّب هذه الدعوىٰ بمقدّمتين، كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ :

المقدّمة الاولىٰ: انّ المكلّف لا يخلو حاله اما ان يترك الحرام أو ان يفعل الحرام، والحالة الاولى وهي ترك الحرام لابدّ وان تكون بواسطة القيام بفعل من الأفعال الإختياريّة، وذلك لامتناع ان يخلو حال المكلّف من فعل من الأفعال، وباعتبار افتراضه تاركاً للحرام يتعيّن انّ ما عليه من فعل يكون واجباً، لتوقف ترك الحرام على الفعل الذي هو عليه.

وبتعبير آخر: انّ المكلّف إمّا أن يشتغل بفعل الحرام وهذا لا كلام فيه، واما ان لا يشتغل بالحرام، وهذا لا يكون إلّا بالإشتغال بفعل آخر، إذ يستحيل أن يخلو حال المكلّف من فعل الحرام ومن فعل غير الحرام، فإذا افترضنا عدم اشتغاله بالحرام فهذا معناه اشتغاله بغير الحرام، وحينئذٍ يكون غير الحرام واجباً، إذ انّه لو لم يفعله لفعل الحرام حيث لا برزخ بين الحالتين، فالفعل غير المحرّم

واجب باعتباره الوسيلة الوحيدة لترك الحرام.

المقدّمة الثانية: انَّ كلّ فعل اختياري فهو محتاج الى علة، واحتياجه الى علة لا يختص بحدوثه فحسب بل هو مفتقر الى العلة حدوثاً وبقاء.

وبتماميّة هذه المقدّمة يتّضح انَّ ماذكر في المقدّمة الاولىٰ من توقف ترك الحرام على فعل من الأفعال الإختياريّة لا يختص بترك الحرام ابتداء بل انَّ ترك الحرام الممتد في عمود الزمان يحتاج دائماً الى علة، ومن هنا تكون الأفعال الإختياريّة الطوليّة الواقعة في عمود الزمان كلّها واجبة، وذلك لأن ترك الحرام بقاء متوقف عليها.

وبهذا البيان يثبت بنظر الكعبي انَّ أفعال المكلّفين لا تخلو من واحدٍ من الحكمين الحرمة أو الوجوب، فإذا لم يكن الفعل حراماً فهو واجب حتماً.

وقد أجاب السيد الخوئي ﷺ عن هذه الشبهة بما ملخصه: انَّ ترك الضد « الحرام » ليس معلولاً الى وجود ضده بل هو إمّا معلول لعدم إرادته وعدم وجود الداعي الى فعله، وهذا هو المعبَّر عنه بعدم المقتضي للفعل أي لفعل الحرام، فعدم فعل الحرام حين عدم إرادته ناشئ عدم المقتضي لوجود الحرام وليس ناشئاً عن وجود ضده وهو الفعل الإختياري.

وأمّا ان يكون ترك الضد « الحرام » ناشئاً عن وجود المقتضي لفعل ضده، فترك الضد « الحرام » ليس ناشئاً عن وجود الضدّ الآخر وانَّما هو ناشئ عن وجود المقتضي لفعل الضد الآخر أي ناشئ عن إرادة فعل الضدّ الآخر.

ومن هنا لا يصحّ اسناد ترك الحرام الى وجود الفعل الاختياري بل انَّ ترك الحرام مستند في هذا الفرض الى إرادة فعل الضدّ الآخر والذي هو الفعل الإختياري المضاد لفعل الحرام. وهذا ماثبت في بحث مسألة الضدّ فراجع.

هذا لو كان الكعبي يقصد من التوقف معلوليّة ترك الحرام للفعل الإختياري المضاد، وأمّا اذا كان يقصد من ذلك دعوىٰ الملازمة بين حرمة شيء وجوب ضده المعاكسة لدعوىٰ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده فجوابه مذكور في بحث مسألة الضدّ وانَّ الحكم لا يسري

من أحد المتلازمين الى الآخر .

الشبهة المصداقيَّة

المـراد مـن الشك بـنحو الشـبهة المصداقيّة هو الشك في مصداقيّة فـرد لطبيعة ما على أن يكون منشأ الشك هو اشـتباه الامـور الخـارجـيّة لا أن يكـون منشاؤه إجمال المفهوم للطبيعة .

مثلاً: لو قال المولىٰ تصدَّق على فقير وشككنا انَّ زيداً فقير أو لا ؟ فتارة يكون منشأ الشك هو اجمال المراد من مفهوم الفقير ، وانَّه من لا يملك قوت سنته أو قوت يومه ، فنحن وان كنَّا نُحرز انَّ زيداً يملك قوت يومه ولا يملك قوت سنته إلّا انَّـه وبسـبب إجـمال مـفهوم الفـقير واحتمال اختصاصه بمن لا يملك قوت يومه يقع الشك في صدق مفهوم الفقير على زيد لافتراض انَّه يملك قوت يومه وان كان لا يملك قوت سنته إلّا انَّ الشك في مصداقيّة زيد لعنوان الفقير لما كـان منشاؤه اجمال المـفهوم فـإن الشـبهة لا تكون مصداقيّة .

اما لو كان منشأ الشك في مصداقـيّة زيد لعـنوان الفـقير هـو الجـهل بـحاله فالشبهة حينئذٍ مصداقيّة ، بمعنىٰ انـه لو كان المراد من مفهوم الفقير محدداً إلّا انَّه وقع الشك فـي فـقر زيـد بسـبب عـدم الإطلاع على أحواله وظروفه فإنَّ الشبهة تكون عـندئذٍ مـصداقـيّة ، وذلك لأنَّـها نشأت عن اشتباه الامور الخارجيّة .

الشبهة المفهوميَّة

المـراد مـن الشـبهة المـفهوميَّة هـو الشك الناشئ عـن اجـمال مـفهوم مـن المـفاهيم الواقـعة مـوضوعاً أو مـتعلقاً لحكم شرعي ،كما لو وقـع الشك فـيما هـو المـراد مـن مـفهوم الفـقير الواقـع موضوعاً لوجوب الصدقة أو فـيما هـو المراد من مـفهوم الغـناء الواقـع مـتعلقاً للـحرمة أو وقـع الشك فـي مـفهوم الإستطاعة والتي هي شرط من شـرائـط وجـوب الحـجّ أو فـي مـفهوم السـاتر والذي هو شرط من شرائط الصحّة فـي الصلاة وهكذا .

والشبهة الناشئة عن اجمال المفهوم على قسمين :

الاول : هو أن يكون المـفهوم دائـراً بين معنيين أو معانٍ متباينة .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ **والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء** ﴾[٧٦] ، فإنَّ لفظ « القرء » يحتمل معنيين متباينين هما الطهر والحيض .

الثاني : أن يكون المفهوم دائراً بين معنيين أحدهما أعم مطلقاً من الآخر أي أحدهما أوسع دائرة من الآخر .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ **فتيمّموا صعيداً** ﴾[٧٧] ، فإن مفهوم الصعيد يدور بين السعة والضيق ، إذ انَّ المراد منه إما هو مطلق وجه الأرض أو هو خصوص التراب ، فبناءً على الاول يكون مفهوم الصعيد أوسع دائرة ممّا لو كان المراد من مفهوم الصعيد هو المعنىٰ الثاني .

وهناك قسم ثالث يمكن إدخاله في القسم الثاني وهو مالو دار أمر الشبهة بين معنيين بينهما عموم وخصوص من وجه ، فالتباين في مادتي الافتراق للمعنيين .

ويمكن التمثيل له بمفهوم الغناء ، فلو افترضنا اجماله ودورانه بين معنيين ، الاول هو ترجيع الصوت الموجب للطرب الفعلي ، والثاني هو الترجيع المناسب لمجالس اللهو وأهل الفسوق .

فمورد الإجتماع بين هذين المعنيين هو مالو أوجب ترجيع الصوت الطرب الفعلي مع مناسبته لمجالس اللهو وأهل الفسوق .

وأمّا مورد إفتراق المعنىٰ الاول عن الثاني فهو ما لو اتَّفق عدم مناسبة ترجيع الصوت لمجالس اللهو رغم انَّه موجب فعلاً للطرب والخفَّة ، وأمّا مورد افتراق المعنى الثاني عن الاول فهو مالو اتّفق مناسبة الترجيع لمجالس اللهو وأهل الفسوق إلّا انَّه لم يكن موجباً للطرب الفعلي .

فلو كان المعنىٰ الاول هو المتعيّن لكان المورد الثاني ليس غناء محرماً ، ولو كان العكس لكان المورد الاول ليس محرماً . وتلاحظون انَّ منشأ الشك هو اشتباه المفهوم واجماله وانَّ نحو الشك ليس هو السعة والضيق وان كان لهذين المفهومين قدراً متيقّناً وهو مورد الإلتقاء .

الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي

الشبهة الموضوعيّة

المراد من الشبهة الموضوعيَّة هي ما يكون متعلَّق الشك في موردها عبارة عن انطباق الحكم الكلّي على واقعة شخصيّة ويكون منشأ الشك في مصداقيّة تلك الواقعة لموضوع الحكم الكلّي هو اشتباه الامور الخارجيّة ، فثبوت أصل الجعل للحكم الكلِّي على موضوعه محرز والشك انّما هو من جهة مصداقيّة المورد لموضوع الحكم الكلِّي نتيجة الجهل بحال المورد .

وبتعبير آخر : انَّ متعلَّق الشك في الشبهة الموضوعيّة هو الحكم ولكن بمرتبة المجعول والفعليّة وأمّا أصل الجعل فهو محرز ولا شبهة فيه ، وهذا بخلاف الشبهة الحكميّة ، فإنَّ أصل الجعل في موردها غير محرز .

وبيان ذلك : انَّ الشك قد يكون في أصل جعل الحكم على موضوعه الكلِّي ، وهذا هو الشك في الحكم بمرتبة الجعل ، وهو مورد الشبهة الحكميَّة ، ومثاله مالو وقع الشك في جعل الحرمة للعصير العنبي أو جعل الوجوب لصلاة الجمعة ، ويعبَّر عن الحكم في مرتبة الجعل بالحكم الكلِّي ، وذلك تبعاً لموضوعه ، لأنَّه عادة ما يجعل على موضوع كلِّي مقدر الوجود قابل للإنطباق علىٰ أفراده الكثيرين ، ومن الواضح انَّ كلِّيَّة القضايا وشخصيتها تابع لموضوع القضيّة ، فإذا كان موضوعها كلياً كان الحكم بتبعها كلياً ، وأمّا لو كان شخصيَّاً فالحكم يكون عندئذٍ شخصياً .

ومن هنا قالوا انَّ الشك في الشبهات الحكميّة متعلَّقه الحكم الكلي ، وذلك لاننا نشك في حكم طبيعة الصلاة والتي هي موضوع كلِّي . فالشك في أصل الجعل شك في الحكم الكلي في مرتبة الجعل ، وهو مورد الشبهة الحكميّة .

وقد يكون الشك في الحكم بمرتبة الفعليَّة والمجعول وان كان الحكم بمرتبة الجعل محرز ، والشك في الحكم بمرتبة المجعول والفعليَّة هو مورد الشبهة الموضوعيَّة ، وذلك لأنَّ الشك في الفعليَّة ينشأ عن الشك في تحقّق موضوع الحكم الكلِّي ، فالشك

في فعليّة الوجوب للحج على زيد ينشأ عن الشك في استطاعته أو عدمها أي الشك في تحقّق موضوع الوجوب، وكذلك الشك في حرمة هذا المائع انّما ينشأ عن الشك في خمريته أو عدمها أي الشك في تحقق موضوع الحرمة للخمر، إذ انَّ الشك في مصداقية هذا المائع للخمر معناه الشك في انطباق طبيعة الخمر على هذا المائع.

وتلاحظون انَّ الشك في الفعليّة يساوق الشك في الوقائع الخارجيّة الشخصيّة، وهذا هو معنى انَّ الشبهة الموضوعيّة عبارة عن الشك في الواقعة الجزئيّة. لأنّنا حينما نشك في خمريّة هذا المائع أو في دخول الوقت فإنَّ معنىٰ ذلك هو الشك في مورد شخصي جزئي راجع «الشكّ في التكليف».

الشبهة الوجوبيّة

المراد من الشبهة الوجوبيّة هي الشبهة التي يكون متعلّقها الوجوب، وهي تارة تكون حكمية واخرى تكون موضوعيّة.

أمّا الشبهة الوجوبيّة الحكميّة فهي مالو كان متعلّق الشك هو الوجوب الكلّي، بمعنىٰ الشك في أصل جعل الوجوب لطبيعة كليّة، كما لو وقع الشك في جعل الوجوب لطبيعة صلاة الجمعة.

وأمّا الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة فهي مالو كان متعلّق الشك هو الوجوب الجزئي، بمعنىٰ اننا نحرز جعل الوجوب لطبيعة من الطبايع إلّا انَّ الشك في الوجوب نشأ عن عدم احراز مصداقيّة موردٍ للطبيعة المحرز وجوبها، فلو كنا نحرز جعل وجوب الصدقة على طبيعة الفقير إلّا اننا شككنا في وجوب الصدقة على زيد للشك في مصداقيّته لطبيعة الفقير نتيجة الجهل بحالة مثلاً، فالشك ليس في جعل الحكم الكلّي للطبيعة وانّما في انطباق الحكم المعلوم على هذا المورد.

ثمّ انَّ الظاهر عدم وقوع خلاف بين الفقهاء في انَّ الأصل الجاري في الشبهات الوجوبيّة الأعم من الحكميّة أو الموضوعيّة هو البراءة الشرعية. راجع «الشبهة الموضوعيّة» «الشك في التكليف» «الشك في المكلّف به».

شرائط الجعل والمجعول

شرائط الجعل هي الملاكات المقتضية لجعل الاحكام على موضوعاتها المقدرة الوجود، وهذا معناه انَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فجعل الحكم ينشأ عن ملاك في متعلقه، هذا الملاك هو المعبَّر عنه بشرط الجعل.

ومن هنا لا تكون شرائط الجعل قابلة للجعل والإعتبار، إذ انَّها عبارة عن المصلحة والمفسدة والشوق والإرادة والكراهة وهي امور واقعيّة تكوينيّة لا تخضع للجعل.

وأمّا شرائط المجعول فهي عبارة عن الموضوعات المجعول عليها الأحكام التكليفيّة والوضعيّة ولكن بوجوداتها الخارجيّة، فوجود الموضوعات خارجاً يؤثر في تحقق الفعليَّة لهذه الأحكام فهو بمثابة العلة للحكم بمرتبة المجعول، أي هو بمثابة العلة لوصول الحكم مرحلة الفعليَّة.

ومثال ذلك البلوغ والعقل والإستطاعة بالنسبة للحج، فإنَّ وجوب الحج لا يكون فعلياً إلّا بذلك، وهكذا الايجاب والقبول بالنسبة للملكيَّة والزوجيّة، فإنهما وبوجودهما الخارجي يؤثران في تحقق الملكيّة والزوجيّة.

ثمّ انَّه تعارف اطلاق شرائط المجعول على ما اعتبر وجوده مع الموضوع دخيلاً في تحقق الفعليّة للحكم، فكأنما شرائط المجعول خاصة بالقيود الدخيلة في تحقق الفعليّة للحكم ولا تشمل الموضوعات إلّا انَّ ذلك غير مراد منهم، فشرائط المجعول هو كلّ ما يكون دخيلاً في تحقّق الفعليَّة للحكم، فلا يختصّ بالقيود.

وبتعبير آخر: انَّ شرائط المجعول هي موضوعات الأحكام بوجودها الخارجي، والمقصود من الموضوعات هو كلّ ما اعتبر دخيلاً في تحقق الفعليَّة للحكم، فالقيد المعتبر دخيلاً مع الموضوع في تحقق الفعليّة جزء الموضوع روحاً وواقعاً.

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «الشرطيّة والسببيّة والمانعيّة».

الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن

ذكروا انَّ القيود أو قل المقدمات الخارجيَّة تنقسم الى ثلاثة أقسام، قيود مقارنة وقيود متقدّمة وقيود متأخرة، ويُعبَّر عن الاولىٰ بالشرط المقارن وعن الثانية بالشرط المتقدّم وعن الثالثة بالشرط المتأخّر، وهذا التقسيم تقسيم لقيود الوجوب « الحكم » ولقيود الواجب أي متعلَّق الحكم.

والمراد من الشرط المقارن هو القيد المأخوذ بنحو يكون متحداً زماناً مع المقيد، وهو تارة يكون راجعاً الى الحكم واخرىٰ يكون راجعاً الى متعلَّق الحكم، فالقيد أو الشرط الراجع للحكم هو القيد الذي يكون تحقّقه موجباً لتحقّق الفعليَّة للحكم بحيث لا تكون ثمة فاصلة زمنيّة بين تحقّق القيد خارجاً وبين تحقق الفعليَّة للحكم.

ويمكن التمثيل لذلك بزوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر.

والشرط المقارن الراجع لمتعلَّق الحكم هو القيد المأخوذ على نحو تكون صحة الواجب منوطة بتواجده في زمان أدائه بمعنىٰ أن لا يكون الواجب فاقداً للشرط حين أدائه.

ويمكن التمثيل للشرط المقارن للواجب بالإستقبال والساتر والكون على طهارة، فإنَّ كل هذه الشروط من الشروط المقارنة للصلاة والتي هي متعلَّق الحكم بوجوب الصلاة.

وأمّا المراد من الشرط المتقدّم فهو القيد الذي أخذ بنحو يكون متقدّماً على المقيّد، أي يلزم أن يكون وجوده قبل وجود المقيَّد به، وهو أيضاً تارة يكون راجعاً الى الحكم واخرىٰ يكون راجعاً لمتعلَّق الحكم.

فالقيد أو الشرط المتقدّم الراجع للحكم هو القيد الذي افترض على نحو تكون فعليَّة الحكم متأخرة عنه. ومثاله الاستطاعة بناء على انَّ الفعلية لوجوب الحج انَّما تكون بعد تحقق أشهر الحج.

والشرط المتقدم الراجع لمتعلَّق الحكم هو القيد الذي أخذ على نحو يكون متقدماً على أداء الواجب بحيث لا يكون المتعلَّق واجداً لشرط الصحة مالم يتحقّق القيد أولاً.

ومثاله الطهارات الثلاث بالنسبة

للصلاة والطوف ، فإنّها أُخذت متقدّمة عليهما .

وأمّا الشرط المتأخّر فهو القيد الذي أخذ على نحوٍ يكون متأخراً عن زمان المقيَّد .

فالشرط المتأخر الراجع للحكم هو القيد المتأخر زماناً عن الحكم والموجب لفعليّته من حين وقوع متعلّقه ، ويمكن التمثيل له بعقد الفضولي بناء على الكشف الحقيقي ، وذلك لأنّه بناء على الكشف تكون إجازة المالك موجبة لنفوذ العقد من حين وقوعه ، فتكون الإجازة المتأخرة شرطاً في نفوذ ما وقع من عقد في زمن متقدم ، بمعنىٰ انَّ الشارع اعتبر نفوذ العقد متحققاً من أول وقوع العقد متىٰ ما تحققت الإجازة المتأخرة ، فتكون الإجازة من الشروط الراجعة للحكم .

وبتعبير آخر : تكون الإجازة من الشروط الراجعة للحكم بصحّة العقد والذي هو حكم وضعي ، والتي تعني اعتبار الشارع ترتب الأثر ، وقد قلنا في بحث الصحّة انَّ الصحّه في المعاملات تعني اعتبار الشارع ترتب الأثر على المعاملة .

أمّا الشرط المتأخّر الراجع لمتعلّق الحكم فهو القيد الذي أُخذ على نحوٍ يكون متعلّق الحكم منوطاً أداؤه على الوجه المطلوب بتحقق ذلك القيد متأخراً عن تحقق المتعلّق « الواجب » .

ويمكن التمثيل له بغسل المستحاضة الليلي ، فإنّه شرط في صحّه الصوم الواقع في النهار المتقدّم ، والمراد من الصحّة هنا هو مطابقة المأتي به للمأمور به ، فلا تتحقّق مطابقة الصوم المأتي به للمأمور به مالم تغتسل المستحاضة في الليل الذي صامت نهاره .

هذا هو حاصل المراد من الشروط المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة .

الشرط من أجزاء العلّة

ذكروا انَّ أجزاء العلَّة أربعة ، المُعد والشرط والمقتضي وعدم المانع ، ونبيِّن في المقام المراد من الشرط .

ذكر الفلاسفة انَّ الشرط عبارة عن الكيفيَّة الخاصّة التي اذا توفّر عليها المقتضي أثَّر أثره ، بمعنىٰ انَّ الشيء قد

يكون له اقتضاء التأثير شأناً إلّا انَّ فعليَّة تأثيره تكون منوطة بتكيفه بكيفيَّة خاصة ، هذه الكيفيَّة هي المعبَّر عنها بالشرط .

ويمكن التمثيل لذلك بالفاعل المختار ، فإنَّه بنفسه مقتض لصدور الفعل الإختياري عنه إلّا انَّ فعليَّة صدور الفعل منه عن اختيار منوطة بالعلم ، فلابدَّ أولاً من تصوُّر الفعل وتصوُّر فائدته ثم التصديق والإذعان بذلك ، وعندئذٍ يؤثر المقتضي ـ وهو فاعليّة الفاعل ـ أثره والذي هو الفعل الإختياري ، وكلّ فعل يصدر عن الإنسان لا يكون عن علم لا يكون فعلاً اختيارياً ، ولهذا لا يقال عن حركة النائم انَّها اختياريّة .

كما انَّ الشرط قد يُطلق على الشيء الموجد للكيفيَّة الخاصة المصحّحة لتأثير المقتضي لأثره ، فيطلق الشرط على تقريب الخشبة من النار حتى تؤثر النار أثرها ، وهو الإحراق .

ثم انَّهم قد ذكروا للشرط قسمين :

القسم الأول : الشرط من جهة الفاعل ، وهو الموجب لفعليّة تأثير الفاعل أثره ، فالشيء الذي إذا توفر عليه الفاعل صار قادراً على إيجاد أثره هو المعبَّر عنه بالشرط من جهة الفاعل أو شرط فاعليّة الفاعل .

ومثاله : الضوء بالنسبة للعين فإنَّه شرط فاعليتها للرؤية ، فالعين لا تؤثر أثرها وهو الرؤية مالم تكن ثمّة اضاءة ، ومن هنا قالوا انَّ الشرط مكمل لفاعليّة الفاعل .

القسم الثاني : الشرط من جهة القابل ، والقابل هو المحل الذي يستقبل الفيض من العلَّة . والشرط من جهة القابل هو الشيء الذي إذا توفر عليه القابل صار مؤهلاً لإستقبال الفيض من العلة ، ويمكن التمثيل له بيبوسة الخشبة ، فالخشبة هي القابل للإحتراق واليبوسة شرط في تأهّل الخشبة للإحتراق .

والمتحصّل انَّ الشرط هو المصحّح لفاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل ، ولذلك لا يلزم أن يكون وجوده مزامناً لوجود المعلول ، فقد يتقدم الشرط زماناً على المعلول ، وهذا لا يعني تخلُّف المعلول عن علته ، إذ انَّ الذي يلزم أن يكون

مزامناً لوجود المعلول ويكون تقدّمه زماناً على وجود المعلول موجباً لتخلُّف المعلول عن علته هو الجزء الاخير من العلة كما أفاد ذلك السيد الخوئي ﷺ.

الشرطية والسببيَّة والمانعيَّة

ذكر الشيخ صاحب الكفاية ﷺ انَّ الشرطية والسببيَّة والمانعيَّة الراجعة للتكليف غير قابلة للجعل لا بنحو الإستقلال ولا بالتبع ، ومن هنا لا تكون من الأحكام الوضعيّة.

وأورد عليه السيد الخوئي ﷺ بأنَّ ذلك انَّما يتم في أسباب وشرائط وموانع الجعل فإنَّها امور واقعيّة ثابتة في نفس الأمر ولا تخضع للجعل والإعتبار ، وذلك لأنَّ أحكام الله جلَّ وعلا تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات الواقعيّة ، فاشتمال فعل على مصلحة واقعيّة يكون سبباً في جعل حكم متناسب مع مستوى المصلحة المشتمل عليها ذلك الفعل على أن لا يكون ثمة مانع يزاحم تلك المصلحة المتعلِّقة بالفعل ، ولو كانت تلك المصلحة منوطة بشرط واقعي فإنَّ جعل الحكم على ذلك الفعل منوط بتوفره على الشرط .

فإذن أسباب وموانع وشرائط الجعل امور تكوينيّة واقعيّة غير قابلة للجعل والإعتبار فلا تكون من سنخ الأحكام الوضعيّة إلّا انَّ دعوى صاحب الكفاية ﷺ لا يمكن قبولها في أسباب وشرائط وموانع المجعول أي الحكم بمرتبة الفعليَّة ، فإنَّه لا ريب في كونها من المجعولات الشرعيّة .

وبيان ذلك : انَّ فعليّة التكليف منوطة بتحقّق موضوعه خارجاً ، وذلك مستفاد من جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقيّة ، بمعنى جعلها على موضوعاتها المقدرة الوجود ، وهذا يقتضي اعتبار الشارع الحكم على عهدة المكلف في ظرف تحقّق موضوعه خارجاً ، إذ انَّ الشارع لاحظ الموضوع وقدَّره وجعل عليه الحكم واعتبر المكلَّف مسئولاً عن امتثال الحكم لو اتّفق تحقّق الموضوع ـ المقدر ـ خارجاً .

فمسئوليَّة المكلَّف عن الحكم في ظرف تحقّق الموضوع خارجاً انَّما نشأ عن اعتبار الشارع ، وحينئذٍ نقول : ان

الشارع قد يعتبر الحكم بمجرَّد تحقق الموضوع خارجاً، وهذا هو معنىٰ اطلاق الحكم والتكليف، وقد يعتبر الحكم على المكلَّف في ظرف اشتمال الموضوع على قيد زائد، وهذا القيد هو المعبَّر عنه بالشرط والذي يقتضي أن يكون الحكم مقيداً بعد أن كان مطلقاً في الفرض السابق. وقد يعتبر الحكم على المكلَّف في ظرف انعدام شيء عن الموضوع، أي في ظرف عدم اتِّصاف الموضوع بشيء، وهذا هو المانع الموجب لكون الحكم مقيداً بعدم وجود ذلك الشيء مع الموضوع.

فالمتصف بالإطلاق والتقييد بالشرط أو المانع هو الحكم في مرتبة الفعليَّة، ولاحظتم انَّ ذلك انَّما نشأ عن اعتبار الشارع، وهذا هو المصحِّح لدعوىٰ انَّ الشرطيّة والمانعيّة من المجعولات الشرعيّة حيث اتّضح ممّا تقدم انَّ الشرطيّة والمانعيّة ليستا أكثر من اعتبار فعليَّة التكليف مقيَّدة بوجود شيء مع الموضوع أو بانعدام شيء عن الموضوع.

فالشرطيّة والمانعيّة منتزعتان عن اعتبار الشارع فعليَّة الحكم منوطة بوجود شيء مع الموضوع أو عدم شيء عن الموضوع، فحينما يقول الشارع « المكلَّف المستطيع يجب عليه الحج » ينتزع العقل عن ذلك شرطيّة الإستطاعة لتحقّق الفعليَّة للحج، فالشرطيّة انتزعت عن اعتبار الفعليَّة لوجوب الحجّ منوطة باتِّصاف الموضوع « المكلّف » بالاستطاعة.

وحينما يقول الشارع « المرأة الحائض لا تجب عليها الصلاة » ننتزع عن ذلك مانعيّة الحيض لفعليَّة الوجوب للصلاة، فالمانعيّة انتزعت عن اعتبار الشارع الفعليَّة لوجوب الصلاة منوطة بعدم التحيض للمرأة والتي هي موضوع التكليف.

ثم انَّه لا فرق بين الشرطيّة والسببيّة فكلاهما يُعبِّران عن معنىً واحد، غايته انَّ الفقهاء يستعملون الشرطيّة في القيود المأخوذة في الأحكام التكليفيّة ويستعملون السببيَّة في القيود المأخوذة في الأحكام الوضعيّة، بمعنىٰ انَّ الحكم اذا كان من سنخ الأحكام التكليفيّة فكلّ شيء اعتبر دخيلاً في تحقق الفعليّة

لذلك الحكم يُعبَّر عنه بالشرط ، ولهذا يُعبرون عن الإستطاعة ودخول الوقت بالشرط .

أما لو كان الحكم من سنخ الأحكام الوضعيّة فكلُّ شيء اعتبر دخيلاً في تحقق الفعليّة لذلك الحكم يُعبَّر عنه بالسبب ، ولهذا يُعبِّرون عن الحيازة بأنَّها سبب للملكيّة وبأنَّ موت المورِّث سبب لاستحقاق الوارث للميراث وانَّ غسل الأخباث سبب في التطهير وهكذا .

والمتحصَّل انَّ السببيَّة والشرطيّة والمانعيّة الراجعة للحكم بمرتبة المجعول أحكام وضعيَّة ، والأول والثاني منتزعان عن اعتبار الشارع التكليف منوطاً بوجود شيء في الموضوع ، والمانعيّة منتزعة عن اعتبار التكليف منوطاً بعدم شيء مع الموضوع .

هذا بالنسبة للشرطيّة والسببيَّة والمانعيَّة الراجعة للحكم ، وأمّا ما هو الراجع منها للمكلَّف به « متعلّق الحكم » فهي منتزعة عن اعتبار شيء في المكلَّف به أو اعتبار عدمه فيه ، فحينما يقول الشارع « صلِّ عن ساتر واستقبال » فإنَّ العقل ينتزع عن ذلك شرطيّة الإستقبال للصلاة ، فالشرطيّة انتزعت عن اعتبار شيء في المأمور به وهي الصلاة .

وحينما يقول الشارع « لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه » ينتزع العقل عن ذلك مانعيّة الإشتمال على ما لا يؤكل لحمه للمأمور به .

الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني

المراد من الشغل اليقيني هو العلم باشتغال الذمة بالتكليف ، وهذا لا يكون إلّا في حالات العلم بوصول التكليف مرحلة الفعليّة ، إذ انَّ العلم بالتكليف بمرتبة الجعل لا يقتضي العلم باشتغال الذمّة ، وذلك لأنَّ العلم بالتكليف بمرتبة الجعل معناه العلم بجعل التكليف على موضوعه المقدَّر الوجود ، والموضوع بوجوده العلمي التصوري لا يستوجب اشتغال الذمّة بالحكم المجعول عليه ، فالإشتغال اليقيني منوط بالعلم بوصول التكليف لمرحلة الفعليَّة ، ولا يصل التكليف لمرحلة الفعليَّة مالم يعلم المكلَّف بتحقّق موضوع التكليف

خارجاً.

والمقصود من العلم بالتكليف والعلم بوصوله لمرحلة الفعليّة هو الأعم من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، فلو علم المكلّف بالتكليف وعلم بوجود موضوعه خارجاً إلّا انّ الموضوع تردد بين طرفين أو أكثر فإنّ التكليف حينئذٍ يكون فعلياً، إذ لا يعتبر في فعليّة التكليف تشخيص الموضوع بل يكفي العلم بوجوده خارجاً ولو لم يكن متشخصاً لدى المكلّف.

فلو علم المكلّف بوجوب اطعام الفقير وعلم بوجود الفقير خارجاً إلّا انّه مردد بين خمسة أشخاص فإنّه لا ريب في تحقق الفعليّة لوجوب الإطعام، وذلك للعلم بتحقّق موضوعه خارجاً وهو وحده مناط الفعليَّة.

وبهذا يتّضح انَّ المراد من الشغل اليقيني هو العلم باشتغال الذمة من غير فرق بين أن يكون العلم تفصيليّاً أو اجمالياً.

وأمّا المراد من قولهم «يستدعي الفراغ اليقيني» فهو اقتضاء الشغل اليقيني للخروج عن عهدة التكليف يقيناً، بمعنىٰ انَّ اشتغال الذمّة بالتكليف يقيناً يقتضي عقلاً الإمتثال القطعي، فلا مخرج عن التكليف اليقيني إلّا الإمتثال اليقيني.

وأمّا منشأ الإستدعاء والإقتضاء فهو ما يُدركه العقل من منجزية التكليف المحتمل إذا لم يكن ثمّة مؤمن عقلي أو شرعي عنه، ومن الواضح انَّ الاصول المؤمنة كالبراءة الشرعيّة والعقليّة لا تجري في مورد القطع بفعليّة التكليف والشك في الخروج عهدته.

وأمّا مورد القاعدة فهو مالو كان الشك من جهة تحقّق الإمتثال مع القطع بأصل التكليف وفعليّته أو ما يقوم مقام القطع من أمارات معتبرة، والمراد من القطع بأصل التكليف هو الأعم من القطع التفصيلي والقطع الإجمالي. ويتّضح ذلك بملاحظة ماذكرناه تحت عنوان «الشك في المكلَّف به».

الشك الساري والشك الطارئ

وقد أوضحنا المراد منهما تحت عنوان «قاعدة اليقين» وعنوان «اليقين والشك».

الشك في التكليف

المراد من الشك في التكليف هو الشك في الحكم الشرعي، غايته انَّ الشك في الحكم الشرعي تارة يكون شكاً في أصل الجعل واخرىٰ يكون الشك في المجعول، بمعنىٰ انَّ الشك تارة يكون شكاً في جعل الشارع حكماً لموضوع وهو مورد الشبهة الحكميّة، واخرىٰ يكون شكاً في تحقق موضوع الحكم خارجاً مع احراز جعله لموضوعه، وهذا معناه الشك في بلوغ الحكم ـ المعلوم جعله ـ مرحلة الفعليّة، وهذا لا يكون إلّا من جهة الجهل بحال مورد الشك وانَّه مصداق لموضوع الحكم أولاً، كالشك في خمريّة هذا السائل، فإنَّه وان كان الحكم بحرمة الخمر محرزاً إلّا انَّ الشك في حرمة هذا السائل نشأ عن الشك في مصداقيَّة هذا السائل للخمر. ومن هنا كان الشك في حرمة هذا السائل شكاً في فعليّة حرمة الخمر، وهذا هو مورد الشبهة الموضوعيّة.

فمتعلّق الشك في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة هو الحكم والتكليف، غايته انَّ الشك في مورد الشبهة الحكميّة هو الحكم بمرتبة الجعل، والشك في مورد الشبهة الموضوعيّة هو الحكم بمرتبة المجعول.

وبتعبير آخر: الشك في مورد الشبهة الحكميّة شك في الكبرىٰ المجعولة شرعاً، والشك في مورد الشبهة الموضوعيّة شك في تحقّق صغرىٰ الحكم الشرعي بعد إحراز كبراه.

وبيان ذلك: انَّ الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة والتي يكون فيها الحكم مجعولاً على موضوعه المقدر الوجود، ومن هنا لا تكون متصدّية لبيان تحقق الموضوع خارجاً وانَّما هي متصدية لتأسيس كبرىٰ كلية مفادها ثبوت الحكم لموضوعه المقدَّر، ومن الواضح انَّ ذلك وحده لا ينتج فعليّة الحكم المجعول، إذ انَّ الفعليّة منوطة بتحقّق موضوع الحكم خارجاً، والقضايا الحقيقيّة لا تنقِّح موضوعاتها والكبرىٰ لا تحرز صغراها، ومن هنا نحتاج لإحراز تحقّق الموضوع خارجاً بالإضافة لإحراز

أصل الجعل، وبذلك يصل الحكم لمرحلة الفعليّة.

وببيان آخر: انَّ الأحكام لمَّا كانت مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة فهذا معناه انَّ جعل الأحكام يكون بمثابة الكبريات التي ينتج عن ضمّها الى صغرياتها ثبوت الفعليَّة للحكم المجعول، إذ انَّ احراز أصل الجعل علىٰ موضوعه المقدّر لا ينتج الفعليّة بعد عدم تصدي القضايا المثبِتة لأصل الجعل لهذه المهمّة لافتراضها قضايا حقيقيّة لا تقتضي أكثر من إثبات الحكم للموضوع المقدّر الوجود والحال انَّ الفعليَّة منوطة باحراز تحقّق الوجود للموضوع، ومن هنا نكون بحاجة الى احراز الموضوع من خارج القضيّة المتضمّنة لجعل الحكم، وهذا الإحراز هو المقصود من احراز صغرىٰ القياس الذي تكون نتيجته فعليّة الحكم المجعول.

وباتّضاح ذلك نقول: انَّ الشك إذا كان متعلّقه الكبرىٰ المجعولة شرعاً فالشبهة حكميّة، أي إذا كان الشك في ثبوت القضيّة الحقيقيّة المتصدية لجعل الحكم على موضوعه المقدّر فالشبهة حكميّة، وتلاحظون انَّ الشك هنا في أصل الجعل وفي ثبوت الحكم الكلِّي، ومثاله الشك في جعل الشارع الحرمة للعصير العنبي.

وأمّا إذا كان متعلَّق الشك هو صغرىٰ الحكم الشرعي فالشبهة موضوعيّة، أي إذا كان متعلَّق الشك هو تحقّق موضوع الحكم الشرعي خارجاً وبالتالي يكون مآله الى الشك في فعليَّة الحكم فهذه شبهة موضوعيّة.

وتلاحظون انَّ متعلَّق الشك في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة هو الحكم والتكليف، غايته انَّ الشك في الحكم في الشبهة الحكميّة يكون من جهة الشك في أصل الجعل وفي أصل ثبوت القضيّة الحقيقيّة المتضمّنة للحكم الشرعي المعبَّر عنها بالكبرىٰ المجعولة شرعاً.

وأمّا الشك في الحكم والتكليف في مورد الشبهة الموضوعيّة فهو شك في الحكم والتكليف من جهة فعليّته، والتعبير عنها بالشبهة الموضوعيّة ناشئ عن انَّ مرجع الشك في فعليَّة التكليف

هو الشك في تحقّق موضوع التكليف خارجاً أو قل الشك في مصداقيّة المورد لموضوع الحكم الشرعي المحرز جعله ، والشك بهذا المعنىٰ يكون ناتجاً عن الجهل بحال الموضوع المعبَّر عنه باشتباه الامور الخارجيّة .

وأمّا منشأ الشك في أصل الجعل والذي هو مورد الشبهة الحكميّة فهو إجمال النصّ أو تعارضه مع نِصّ آخر أو فقدانه .

وبهذا البيان اتّضح المراد من الشك في التكليف والذي هو مجرىٰ لأصالة البراءة الشرعيّة والعقليّة بحسب مبنى المشهور ، طبعاً إذا لم تكن للتكليف أو فعليّته حالة سابقة متيقّنة .

الشك بين الجزئيّة والمانعيّة

وتصوير هذه الحالة هو انّه قد يتّفق العلم باعتبار شيء في مركب واجب إلّا انَّ الشكّ يقع من جهة انَّ المعتبر هل هو وجوده أو انَّ المعتبر هو عدمه ، فهنا علم اجمالي جامعه هو اعتبار ذلك الشيء ، ومتعلَّقه مردد بين طرفين ، إمّا اعتبار الوجود وامّا اعتبار العدم ، فلو كان المعتبر واقعاً هو الوجود فهذا معناه جزئيّة ذلك الشيء للمركب الواجب ، ولو كان المعتبر هو العدم فهذا معناه مانعيّة وجود ذلك للواجب ، ومن هنا عبِّر عن هذه الحالة بالشك بين الجزئيّة والمانعيّة .

ومثاله : مالو علم المكلَّف باعتبار السورة في الصلاة إلّا انَّه شكّ من جهة انَّ المعتبر هل هو وجود السورة في الصلاة أو انَّ المعتبر هو عدم السورة في الصلاة فيكون وجودها مانعاً عن صحّة الصلاة ، وقد تعرضنا لهذا البحث تحت عنوان « دوران الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة » .

وكيف كان فلا إشكال في عدم وجوب الموافقة القطعيّة لو اتّفق ان كان للواجب حصّة واحدة ، أي ليس ثمّة حصّة اخرىٰ للواجب لا في طولها ولا في عرضها ، كما لو اتّفق ضيق الوقت بحيث لا يسع إلّا لصلاة واحدة ، فالمتعيّن في مثل هذه الصورة هو الموافقة الإحتماليّة بلا إشكال .

انّما الإشكال فيما لو كان للواجب أكثر من حصّة كأن كان الوقت يتّسع

لأكثر من صلاة، فهل المتعيَّن على المكلَّف حينئذٍ هو الموافقة القطعيّة بواسطة تكرار الصلاة مرّتين وتكون احداهما مشتملة على السورة والأخرىٰ فاقدة لها، أو انَّ وظيفته في مثل هذه الحالة هي الموافقة الاحتماليّة أيضاً؟

ذهب السيّد الخوئي ﷺ الى لزوم الإحتياط بتكرار العمل، وذلك لتمكن المكلّف في هذا الفرض من الموافقة القطعيّة ومن المخالفة القطعيّة، أمّا الموافقة القطعيّة فتحصل بتكرار العمل، وأمّا المخالفة القطعيّة فتحصل بترك العمل رأساً، وعندئذٍ تكون أركان منجِّزيّة العلم الإجمالي تامّة.

وفي مقابل هذا الدعوىٰ ذهب بعض الاعلام ﷺ الى عدم منجِّزية العلم الإجمالي في المقام، وذلك لعدم قدرة المكلف على المخالفة القطعيّة لافتراض انَّ متعلَّق العلم الإجمالي مردد بين الوجود والعدم، وهذا معناه التردد بين وجوب الفعل أو وجوب الترك، ومن الواضح انَّ المكلَّف لا يتمكّن معه من المخالفة القطعيّة، فإمّا ان يفعل وامّا لا يفعل، وإذا كان كذلك فالأصل الجاري في المقام هو البراءة.

الشك في الحجيّة

راجع تأسيس الأصل عند الشك في الحجيّة.

الشكّ في المكلَّف به

المراد من الشك في المكلَّف به والذي هو مجرىٰ لأصالة الإشتغال العقلي هو الشك في امتثال التكليف، وبه يُعرف المائز اجمالاً بين الشك في التكليف والذي هو مجرىٰ لأصالة البراءة والشك في المكلَّف به، إذ انَّ الشك في التكليف ـ كما قلنا ـ يكون من جهتين إمّا أن يكون شكاً في أصل الجعل وامّا أن يكون شكاً في تحقق الفعليّة للحكم بسبب الشك في تحقق موضوعه خارجاً، وكلا الجهتين تؤولان الى الشك في التكليف كما أوضحنا ذلك.

وأمّا الشك في المكلَّف به فليس كذلك إذ هو شك في الإمتثال، وهذا ما يحتاج الى بيان فنقول: انَّ الشك في الإمتثال على أنحاء:

النحو الأوّل : أن يكون الشك من جهة صدور متعلّق التكليف بعد احراز أصل الجعل للتكليف وبعد احراز تحقّق موضوعه خارجاً .

ومثاله : العلم بجعل الشارع الوجوب لصلاة الظهر والعلم بدخول الوقت والذي هو موضوع الوجوب إلّا انّ الشك وقع من جهة صدور متعلّق الوجوب والذي هو الصلاة ، بمعنىٰ انَّ المكلَّف شك في انَّه هل جاء بالصلاة وبالتالي يكون قد امتثل الوجوب أو انَّه لم يأتِ بالصلاة فلم يقع الإمتثال منه ، فالشك هنا في المكلَّف به ، أي في متعلَّق الوجوب « الصلاة » من حيث امتثال الأمر به أو عدم امتثاله .

النحو الثاني : أن يكون الشك في فصل المتعلَّق من جهة تردده بين أمرين أو أكثر مع العلم بجنسه والفراغ عن ثبوت أصل الجعل للتكليف بجنسه وفصله .

وبيان ذلك : انَّ المكلَّف قد يعلم بثبوت الوجوب للصلاة في يوم الجمعة ، وهذا معناه العلم بالجعل للتكليف من جهة جنسه وهو الإلزام وفصله وهو الوجوب . ومعناه أيضاً العلم بمتعلّق التكليف ولكن من جهة جنسه والتي هي الصلاة ، فالصلاة هي متعلّق التكليف إلّا انَّها جنس ، بمعنىٰ انها تصدق على حقائق متعدّدة مثل الجمعة والظهر والآيات ، وهذه الحقائق فصول الصلاة ، وهي مورد الشك في الفرض ، فالمكلَّف وان كان عالماً بجنس المتعلَّق للتكليف ، وهي الصلاة إلّا انَّ الشك من جهة فصلها ، وهل هي صلاة الظهر في المثال أو صلاة الجمعة ، فالشك في متعلّق التكليف نشأ عن التردد فيما هو فصله فهو إذن شك في المكلَّف به ، ومن هنا يكون الفرض مجرىٰ لأصالة الإشتغال ، وذلك بعد تنقيح انَّ الشك في المكلَّف به .

وأمّا تصوير انَّ الشك في هذا الفرض شك في الإمتثال فلأنَّ المكلَّف لو اقتصر في الإمتثال على صلاة الظهر لما أحرز الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم ولظلَّ شاكاً في الإمتثال ، وبذلك يتّضح انَّ دوران المتعلَّق بين المتباينين ـ والذي هو علم اجمالي ـ مجرىٰ لأصالة الإشتغال .

النحو الثالث : أن يكون الشك والتردد من جهة جنس المتعلّق مع احراز أصل الجعل للتكليف جنساً وفصلاً.

وبيانه : انَّ المكلَّف قد يُحرز ثبوت الوجوب إلّا انَّه مردد بين وجوب قضاء صلاة الآيات أو وجوب الغسل ، فهنا يكون المكلَّف عالماً بجنس التكليف وهو الإلزام وعالماً بفصله وهو الوجوب ، والشك انّما هو من جهة المتعلَّق ، إذ انَّ متعلَّق الوجوب المعلوم مردد بين قضاء صلاة الآيات الفائتة أو الغسل ، فهنا يكون الشك في المتعلَّق من جهة جنسه ، إذ انَّ الصلاة جنس والغسل جنس آخر كما هو واضح.

والشك في جنس متعلَّق التكليف معناه الشك في المكلَّف به ، ومن هنا كان مجرىً لأصالة الإشتغال . وأمّا انَّه شكّ في الإمتثال فلعين ماذكرناه في النحو الثاني . وهذا الفرض من فروض دوران الأمر بين المتباينين أيضاً والذي هو علم اجمالي ، إذ انَّ المكلَّف يعلم اجمالاً بالوجوب ويشك في جنس متعلّقه وهو الصلاة أو الغسل.

النحو الرابع : أن يكون الشك والتردّد من جهة فصل التكليف مع احراز أصل الجعل لجنس التكليف والعلم بمتعلَّق التكليف جنساً وفصلاً.

وبيان ذلك : انَّه قد يعلم المكلَّف بجنس الإلزام لصلاة الجمعة إلّا انَّه يشك في فصل هذا الإلزام وهل هو الوجوب أو الحرمة ، فجنس التكليف معلوم وهو الإلزام كما انَّ متعلَّق التكليف معلوم أيضاً بجنسه وهو الصلاة وفصله وهو الجمعة إلّا انَّ الشك من جهة فصل التكليف وهل هو الوجوب أو هو الحرمة.

والشك في هذا الفرض شك في المكلَّف به والذي هو المتعلَّق رغم العلم بجنسه وفصله ، وذلك لأنَّ مآل الشك في فصل التكليف ودورانه بين الوجوب والحرمة هو الشك في انَّ متعلَّق التكليف هل هو فعل صلاة الجمعة أو تركها ، فلو كان فصل التكليف واقعاً هو الوجوب لكان متعلَّق التكليف هو الفعل ، ولو كان فصل التكليف هو الحرمة لكان متعلَّق التكليف هو ترك الفعل ، ومن هنا كان

مآل الشك في فصل التكليف الى الشك في متعلَّق التكليف ، أي في المكلَّف به إلّا انَّ جهة الشك والتردّد ليس هو جنس المتعلَّق أو فصله كما في الفرض الثاني والثالث بل من جهة انَّ المطلوب لزوماً هل هو الفعل أو الترك .

وأمّا تصوير انَّ الشك في هذا الفرض شك في الإمتثال فلأنَّ المكلَّف لو جاء بصلاة الجمعة لما أحرز الإمتثال لاحتمال انَّ المطلوب واقعاً هو الترك وهكذا الكلام لو ترك صلاة الجمعة .

وبهذا يتّضح انَّ دوران الأمر بين المحذورين إذا كان منشاؤه الشكّ في فصل التكليف يكون من موارد الشك في المكلَّف به ، والمانع في المقام عن جريان أصالة الإشتغال انّما هو عدم القدرة على الموافقة القطعيّة .

النحو الخامس : أن يقع الشك في فصل التكليف مع العلم بأصل الجعل لجنس التكليف كالفرض السابق إلّا انَّه في هذا الفرض يكون فصل المتعلَّق مشكوكاً .

وبيان ذلك : انَّ قد يعلم المكلَّف بجعل جامع التكليف الإلزامي أي بجنس التكليف ، كأن يعلم بأصل جعل الإلزام إلّا انَّه متردّد في انَّ الإلزام هل هو بنحو الوجوب أو الحرمة ، وهذا هو معنىٰ الشك في فصل التكليف ، ويُفترض أيضاً العلم بجنس متعلَّق التكليف وهو الصلاة مثلاً إلّا انَّ فصل المتعلَّق مشكوكاً وهل هو صلاة الآيات أو صلاة الضحىٰ .

ففي هذا الفرض نعلم بأمرين ، وهما جنس التكليف والذي هو الإلزام وجنس متعلَّق التكليف والذي هو الصلاة ، ونشك في أمرين ، وهما فصل التكليف وهل هو الوجوب أو الحرمة وفصل المتعلَّق وهل هو الآيات أو الضحىٰ ؟

فالنتيجة هي انَّ المكلَّف يعلم بتوجّه تكليف إلزامي إليه متعلَّق بالصلاة إلّا انَّه متردد من جهة انَّ التكليف الإلزامي هل هو وجوب صلاة الآيات أو حرمة صلاة الضحىٰ ، ومآل الشك هنا الىٰ الشك في متعلَّق التكليف من جهة انَّ المطلوب على المكلَّف هل هو فعل صلاة الآيات أو هو ترك صلاة الضحىٰ وهو شك في المكلَّف به .

وأمّا تصوير انَّ هذا الشكّ شكّ في في الإمتثال فلأنَّه لو جاء المكلَّف بصلاة الآيات ولم يترك صلاة الضحىٰ لكان ذلك موجباً للشك في امتثال التكليف المعلوم وهو الإلزام، إذ لعلَّ المطلوب هو ترك صلاة الضحىٰ، ولو ترك صلاة الضحىٰ ولم يأتِ بصلاة الآيات لكان ذلك موجباً للشك في امتثال جامع التكليف وهو الإلزام، إذ لعلَّ المطلوب واقعاً هو فعل صلاة الآيات. ومن هنا يكون المكلَّف ملزماً بالإمتثال القطعي أي الموافقة القطعيّة، وذلك بفعل صلاة الآيات وترك صلاة الضحىٰ.

النحو السادس: نفس الفرض الخامس إلّا انَّه في هذا الفرض يكون متعلَّق التكليف مشكوكاً جنساً وفصلاً.

وبيان ذلك: انَّه لو علم المكلَّف بجامع التكليف الإلزامي إلّا انَّه شك في فصله، وهل هو الوجوب أو الحرمة، كما انَّه تردد في متعلَّق التكليف وهل هو الصوم أو الغيبة، ومآل الشك هنا الى الشك في متعلَّق التكليف من جهة انَّ المطلوب لزوماً هل هو فعل الصوم أو ترك الغيبة، وهو شك في المكلَّف به.

وتصوير انَّ الشك في هذا الفرض شك في الإمتثال يتّضح ممّا تقدّم.

ثمّ انَّ هذه الأنحاء الستّة التي ذكرناها لا غموض من جهة انَّ الشك في موردها يرجع الى الشك في المكلَّف به، وانَّما الغموض في حالات كون الشك في المكلَّف به ناشئاً عن الشك في متعلَّق المتعلَّق والذي هو موضوع التكليف، وقبل بيان ذلك ننبّه على ما نبَّه عليه المحقّق النائيني ﵀ بعد بيانه الأنحاء الستّة التي أوضحناها، وهو انَّ الشك في جنس التكليف ليس من أقسام الشك في المكلَّف به بأيٍّ فرض فرضته، وذلك لأنَّ معنىٰ الشك في جنس التكليف هو الشكّ في التكليف الإلزامي أو غير الإلزامي، وهذا يؤول الى التردد بين الوجوب وعدم الحرمة أو الى التردّد بين الحرمة وعدم الوجوب أو الى التردّد بين الوجوب والحرمة والإباحة أو الكراهة أو الإستحباب، وتمام هذه الأقسام يكون الشك فيها شكاً في جعل التكليف الإلزامي وهو مجرى لأصالة البراءة بلا ريب.

ثمّ انَّ البحث يقع عن الشك في

المكلَّف به لو كان ناشئاً عن الشكّ في متعلَّق المتعلَّق وهو الموضوع الخارجي للتكليف، فإنَّ تميُّزه عن الشك بنحو الشبهة الموضوعيّة والذي هو مجرىٰ لأصالة البراءة يحتاج الى شيء من التأمّل، وذلك لأنَّ الشك بنحو الشبهة الموضوعيّة ينشأ أيضاً عن الشك في متعلَّق المتعلَّق.

واجمال الفرق بين الشك بنحو الشبهة الموضوعيّة والشك في المكلَّف به عندما يكون ناشئاً عن الشك في الموضوع الخارجي للحكم « متعلَّق المتعلَّق » هو انَّ الشكّ إذا كان يؤول الى الشكّ في فعليَّة الحكم، فالشبهة موضوعيّة والأصل الجاري في موردها هو البراءة، وأمّا إذا لم يرجع الشك في الموضوع الى الشك في فعليَّة الحكم فالشكّ حينئذٍ يكون شكاً في المكلَّف به.

وبيان ذلك يتّضح من استعراض فروض الشك في الموضوع:

الفرض الاول: أن يقع الشك في تحقّق الموضوع للحكم خارجاً، وفي هذا الفرض يؤول الشك في الموضوع الى الشك في تحقّق الفعليّة للحكم، وذلك لأنَّ تحقّق الفعليّة للحكم منوط بتحقّق موضوعه خارجاً فمع الشك في وجود الموضوع وتحقّقه خارجاً يكون مآل الشك الى الشك في بلوغ الحكم ـ المعلوم جعله ـ مرحلة الفعليَّة.

ومثاله: الشك في حلول شهر رمضان المبارك، فإنَّ هذا الشك يؤول الى الشك في فعليَّة التكليف بوجوب الصوم، إذ انَّ الفعليَّة لوجوب الصوم منوطة بتحقّق موضوع الوجوب خارجاً وهو حلول شهر رمضان، فإذا وقع الشك في حلوله فإنَّ ذلك يعني وقوع الشك في تحقّق الفعليَّة لوجوب الصوم. وبرجوع الشك في الموضوع الى الشك في الفعليّة يتعيَّن كون الشبهة في هذا الفرض موضوعيّة، ومن هنا يكون الأصل الجاري في المقام هو البراءة.

الفرض الثاني: أن يكون تحقّق الموضوع خارجاً محرزاً إلّا انَّ الشكّ والتردّد من جهة تعيينه، كما لو كان الموضوع مردّداً بين طرفين أو أكثر.

ومثاله: وجوب الصلاة على الميّت

المســلم ، فلو علم المكلَّف بموت المسلم والذي هو موضوع الوجوب إلّا انَّ الميّت المسلم تردّد بين اثنين أحدهما مسلم والآخر غير مسلم ، فهنا لا شك من جهة تحقّق موضوع الوجوب خارجاً وانَّما الشك من جهة تردّد الموضوع بين طرفين ، ولذلك لا يكون الشك في الموضوع راجعاً الى الشك في فعليّة الوجوب ، إذ انَّ الفعليّة في الفرض المذكور محرزة التحقّق ، والشك انَّما هو في الإمتثال لو صلّى على أحد الميتين دون الآخر ، ومن هنا كان الأصل الجاري في الفرض المذكور هو الإشتغال العقلي والمقتضي للصلاة على كلا الميتين .

وتصوير انَّ هذا الشك شك في المكلَّف به هو انَّ مآل الشك في الفرض المذكور الىٰ الشك فيما هو المطلوب واقعاً ، وهل المطلوب هو فعل الصلاة على هذا الميت أو ذاك .

ثمّ انَّ هذا الفرض لا يختلف الحال فيه بين أن يكون المعلوم بالإجمال هو الوجوب أو الحرمة ، كما لو علمنا بحرمة شرب النجس ، فالنجس هو موضوع الحرمة ، واتّفق انّ علمنا بتحقّق النجاسة في أحد الإنائين ، فالعلم بتحقّق الموضوع محرز ، ومن هنا لا يؤول الشك في الموضوع الى الشك في فعليَّة الحرمة بل انَّ فعليَّة الحرمة محرزة بعد احراز تحقّق موضوع الحكم وواضح انَّ الفعليَّة ليست منوطة بتشخيص الموضوع بل يكفي في تحققها احراز تحقّق الموضوع خارجاً وان كان مردّداً بين طرفين أو أكثر ، ومن هنا كان الأصل الجاري هو الإشتغال المقتضي لترك كلا الإنائين .

ثمّ انَّ هذين القسمين ينقسمان الى قسمين ، إذ قد تكون الأطراف التي يتردّد الموضوع بينهما محصورة وقد تكون غير محصورة ، وسقوط أصالة الإشتغال في حالات عدم انحصار الأطراف ـ على المبنىٰ المشهور ـ انَّما هو لمانع مذكور في محلِّه .

الفرض الثالث : ان يعلم بتحقّق الموضوع خارجاً في بعض الأفراد ويقع الشك في تحقّقه في أفراد اخرىٰ ، ولهذا الفرض صورتان :

الصورة الأُولىٰ : أن يكون الحكم

شمولياً ، أي انَّه منحلّ الى أحكام بعدد أفراد الطبيعة « الموضوع » المجعول عليها الحكم المعبَّر عنها بالطبيعة السارية المقتضية لانحلال الحكم على أفرادها .

ومثال ذلك : « لا تشرب الخمر » و « أكرم العلماء » ، فإنَّ الإطلاق في المثالين شمولي ويقتضي انحلال الحكم الى أحكام بعدد أفراد الطبيعة المجعول عليها الحكم ، فلو أحرزنا انَّ هذا السائل وذلك السائل والسائل الثالث خمر ، وأحرزنا انَّ زيداً وخالداً وبكراً علماء فلا ريب في ثبوت الحرمة للأفراد الثلاثة وثبوت الوجوب للعلماء الثلاثة ، ولو اتّفق ان وقع الشك في خصوص الفرد الرابع من السائل وهل هو خمر أو لا ، واتّفق ان وقع الشك في عمرو وهل هو من العلماء أولا ، فهل يؤول هذا الشك الى الشك في الفعليّة أو الى الشك في المكلَّف به ؟

والجواب : انَّه لا إشكال في انَّ مآل الشك في المثال الاول الى الشك في الفعليّة ، وذلك لأنَّ الشك في خمريّة السائل الرابع معناه الشك في تحقّق موضوع الحرمة في ضمن هذا السائل ، ومعنىٰ ذلك هو الشك في فعليّة الحرمة لهذا السائل .

وبتعبير آخر : انَّ الشك في خمريّة هذا السائل يساوق الشك في التكليف الزائد ، وذلك لما ذكرناه من انَّ ثبوت الحرمة ينحلُّ الى حرمات بعدد أفراد طبيعة الخمر ، فلو أحرزنا خمريّة ثلاثة أفراد من السائل ، فهذا معناه احراز فعليّة ثلاث حرمات ولو شككنا في خمرية السائل الرابع فإنَّ معنى ذلك هو الشك في تحقّق حرمة رابعة بإزاء الفرد المشكوك الخمريّة ، فهو إذن شك في تكليف زائد على التكاليف الثلاثة ، ولهذا يكون الأصل الجاري هو البراءة .

وبهذا يتّضح انّ الحكم إذا كان مجعولاً على الطبيعة السارية أي بنحو الإطلاق الشمولي ، ووقع الشك في فرديّة فرد للطبيعة فإنَّ مآل الشك في الفرديّة الى الشك في التكاليف الزائد أو قل الى الشك في فعليّة الحكم بالنسبة للفرد المشكوك من غير فرقٍ بين أن تكون هناك أفراد نحرز مصداقيتها للطبيعة أو لم تكن .

الصورة الثانية : أن يكون ثبوت الحكم للطبيعة « الموضوع » بدلياً ، أي أن يكون الحكم متعلّقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود ، وصرف الوجود يتحقّق بايجاد فرد من أفراد الطبيعة ، فالمكلّف في سعة من جهة اختيار أيٍّ واحدٍ من أفراد الطبيعة على نحو البدل .

وحينئذٍ إذا وقع الشك في مصداقيّة فرد للطبيعة فإنّه لا يكون كالشك في الصورة الاولىٰ ، وذلك لأنَّ الشك في هذه الصورة لا يساوق الشك في التكليف الزائد .

ومثال ذلك : مالو قال المولى : « أكرم عالماً » وكنا نحرز انَّ زيداً عالم إلّا انّنا نشك في عالميّة عمرو ، فإنَّ الشك في عالميّة عمرو لا يساوق الشك في التكليف الزائد ، لأنَّ المفترض انَّ التكليف واحد ولا ينحلُّ الى تكاليف بعدد أفراد الطبيعة بعد ان كان تعلُّق الحكم بالطبيعة بنحو صرف الوجود ، والإطلاق انّما هو من جهة سعة البدائل التي يمكن للمكلّف الامتثال بواسطة واحد منها ، فحينما نشك في فردية فرد فإنَّ هذا الشك يساوق الشك في امكان امتثال الامر بالطبيعة بواسطة هذا الفرد المشكوك في مصداقيته للطبيعة ، وحينئذٍ لو اقتصر المكلّف على هذا الفرد في مقام امتثال الأمر بالطبيعة لظلَّ شاكاً في امتثال التكليف المعلوم .

ومن هنا فالأصل الجاري في المقام هو الاشتغال العقلي ، بمعنىٰ عدم صحّة الإكتفاء ـ بهذا المشكوك ـ في مقام الامتثال ولزوم امتثال التكليف بواسطة الإتيان بفرد يُحرز انّه من أفراد الطبيعة .

ثمّ لا يخفىٰ عليك انَّ جريان أصالة الإشتغال في الفرد المشكوك انّما هو باعتبار افتراض وجُود فرد آخر نحرز مصداقيته للطبيعة المأمور بها بنحو صرف الوجود ، أما لو لم يكن سوى هذا الفرد المشكوك مصداقيته للطبيعة فإنَّ الأصل الجاري في هذا الفرد هو البراءة ، وذلك لأنَّ الشك في مصداقيته للطبيعة معناه الشك في تحقّق موضوع الحكم ، وهو يساوق الشك في تحقق الفعليّة والتي هي مجرىٰ لأصالة البراءة .

وهذا بخلاف الفرض السابق والذي افترضنا فيه احراز وجود موضوع الحكم في ضمن الفرد الأول وهو زيد

في المثال ، غايته انّنا شككنا في مصداقيّة فرد آخر للطبيعة ، ففي مثل هذا الفرض لا شك من جهة تحقّق الفعليّة للحكم وانَّ وجوب اكرام العالم فعلي وانّما الشك من جهة صحّه امتثال الوجوب باكرام العالم في ضمن الفرد الآخر وهو عمرو ، ومن هنا كان الأصل الجاري هو أصالة الإشتغال .

وبهذا يتّضح انَّ التكليف إذا كان متعلّقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود وكنّا نحرز تحقّق الفعليّة للتكليف بسبب العلم بتحقّق موضوعه في ضمن فرد من الأفراد فإنَّ الأصل الجاري في الأفراد الأُخرى المشكوك مصداقيتها للطبيعة هو أصالة الإشتغال .

ونكتفي بهذا المقدار ، إذ انّه كاف في اعطاء صورة شبه تفصيليّة عن معنىٰ الشك في المكلّف به .

شمول الأحكام للجاهل

الظاهر انّه لم يختلف أحد من الإماميّة « أعزّهم الله تعالى » في انَّ أحكام الله تعالىٰ شاملة للعالم والجاهل ، وقد ادعي تواتر أو استفاضة الروايات على ذلك ، ولعلَّ الروايات المشار اليها هي اطلاقات الأدلّة المتصدّية لبيان الأحكام ، وقد اضيف الى دليلي الإجماع والروايات دليل ثالث حاصله :

انَّ الإلتزام باختصاص الأحكام بالعالمين بها يلزم منه محذور عقلي لا يمكن الإلتزام به ، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ، وهو محال ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم » فراجع .

وكيف كان فشمول الاحكام للعالم والجاهل ليس مورداً للنزاع ، ومن هنا كانت الأمارات والاصول العمليّة مصيبة تارة للواقع ومخطئة تارة اخرىٰ ، خلافاً لمذهب الأشاعرة والمعتزلة حيث ذهبوا للتصويب على خلاف بين الفرقتين في تقريره ، وقد أوضحنا كلّ ذلك تحت عنوان « التخطئة والتصويب » و « التصويب الأشعري » و « التصويب المعتزلي » وتحت عنوان « مسلك السببيّة » .

الشهرة الروائيّة

والمقصود منها اشتهار نقل الرواية في المجاميع الروائيّة كالكتب الأربعة وكتاب قرب الاسناد ومسائل علي بن جعفر وغيرها من الكتب المتصديَّة لنقل الروايات، بل لو اشتهر نقل الرواية في الكتب الفقهيّة الإستدلاليّة أو كان الإشتهار ناشئاً عن التلفيق بين الكتب الروائيّة والكتب الفقهيّة الإستدلاليّة لأمكن وصف الرواية بالمشهورة روائياً، على أن لا تكون تلك الرواية منقولة عن الكتب الروائيّة التي تحصل عن نقلها فيها وفي الكتب الإستدلاليّة عنوان الإتّصاف بالشهرة.

وهذا النحو من الشهرة هو الذي تعارف بين الفقهاء عدها من المرجّحات في باب التعارض اعتماداً على مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، فلو ورد خبران معتبران سنداً وكان أحدهما مشهوراً روائياً والآخر ليس كذلك فإنَّ الشهرة الروائيّة المتّصف بها أحد الخبرين تكون موجبة لترجيح الخبر المشهور على الخبر الآخر خلافاً لمبنى السيّد الخوئي ﵀.

راجع «الترجيح بالشهرة».

الشهرة العمليَّة

والمقصود منها اشتهار العمل برواية، أي الإستناد إليها في مقام التعرُّف على الحكم الشرعي، وهذه الشهرة هي التي ذهب المشهور الى انَّها توجب انجبار الضعف السندي للرواية ولكن بشرطين:

الاول: أن تكون الشهرة العمليَّة واقعة بين قدماء الأصحاب كالسيد المرتضىٰ والصدوقين والمفيد وسلار والشيخ الطوسي ﵏.

الثاني: هو إحراز استناد الفقهاء إليها في مقام الإفتاء وانَّه لا مدرك آخر لهم غير هذه الرواية الضعيفة وإلّا فمع احتمال وجود مستندٍ آخر وانَّ ذكر هذه الرواية في مقام الإستدلال انَّما هو من باب التأييد فإنَّ هذه الشهرة لا تكون جابرة، إذ لا نحرز حينئذٍ انَّ هذه الرواية مشتهرة عملاً وانَّما نحتمل ذلك، فالتعبير عنها بأنَّها مشهورة عملاً تسامحي. راجع عنوان «انجبار ضعف

الخـبر بـعمل المشـهور » وعـنوان « اعراض المشهور ».

الشهرة الفتوائيّة

والمـقصود مـنها اشـتهار الفـتوىٰ بحكم من الأحكام دون أن يكـون ثـمّة مستند لهذه الفتوىٰ ولو كـان ضـعيفاً إلّا انّه يحتمل اعتمادهم عـليه ، وحـينئذٍ لا تكون الشهرة فتوائيّة.

فضابطة الشهرة الفتوائـيّة هـو عـدم وجدان مدرك يحتمل اعتماد المشـهور عليه ، ولهذا لو وُجد مدرك يـصلح لأن يعتمد عليه إلّا اننا نقطع بعدم اعتمادهم عليه فإنّ ذلك لا ينفي اتّـصاف الشـهرة بالفتوائيّة.

وقد اختلف الاصوليون فـي حـجيّة هـذه الشـهرة ، فـمنهم مـن ذهب الى حجيتها بنحو مـطلق ، أي سـواء كـانت الشهرة واقعة بين قدماء الفقهاء أو كانت واقعة بين المتأخّرين ، ومنهم مـن نـفىٰ عنها الحجيّة بنحو مـطلق ، ومـنهم مـن فصّل بين الشهرة الفتوائيّة الواقـعة بـين القدماء ـ أو بتعبير بعضهم الواقـعة بـين أصـحاب الأئـمّة عليهم‌السلام ـ وبـين الشـهرة الواقعة بين المـتأخّرين ، فـالأُولىٰ مـنها حـجّة دون الثـانية ، وهـذا هـو مـبنى المحقّق البروجردي وجمع من تلامذته والسيد الامام رحمه‌الله.

حَرْفُ ٱلصَّادِ

حرف الصاد

قاعدة الصحّة

والمراد من قاعدة الصحّة في المقام هو حمل عمل الغير على الصحَّة لا حمل عمل النفس على الصحّة كما هو مقتضىٰ قاعدة الفراغ والتجاوز والتي يُعبَّر عنها في بعض الأحيان بقاعدة الصحّة.

والصحّة المقصودة في القاعدة تحتمل أحد معنيين:

المعنىٰ الاول: هو الصحّة المقابلة للمساءة والقبح، فقاعدة الصحّة بهذا المعنىٰ تعني حمل عمل الغير على ماهو حسن ومباح، فلو وقع الشكّ في انَّ ما صدر عن المؤمن هل هو معصية أو هو عمل مباح فإنَّ مقتضىٰ قاعدة الصحّة هو حمل فعله على ماهو مباح.

وقد دلَّت على هذا المعنىٰ مجموعة من الآيات والروايات، منها قوله تعالى: **﴿ واجتنبوا كثيراً من الظنّ انَّ بعض الظن اثم ﴾**[٧٨]، ومنها قوله عليه السلام « انَّ المؤمن لا يتّهم أخاه المؤمن »، ومنها قوله عليه السلام: « كذِّب سمعك وبصرك عن أخيك فإنَّ شهد عندك خمسون قسامة انَّه قال، وقال لم أقله فصدقه وكذبهم ».

واستظهر السيد الخوئي رحمه الله من هذه الرواية إرادة الإمام عليه السلام حمل قول المؤمن على الصدق لا انَّه بمعنىٰ ترتيب آثار الواقع على قوله، إذ من غير المعقول ترتيب آثار الواقع على قولٍ محتف بما يُوجب الوثوق بعدم مطابقته للواقع، كما انَّ تكذيب القسامة لا يعني حملهم على الكذب والإفتراء بل بمعنىٰ حملهم على الإشتباه، وذلك لافتراض ايمانهم واخوتهم.

إلّا انَّه قد يقال انَّ الخمسين القسامة

المفترضة هم من غير الاخوة المؤمنين ، فيكون تكذيبهم بمعنىٰ عدم الإعتناء بقسمهم وعدم ترتيب الأثر عليه وإلّا فلو أورث قسمهم الإطمئنان كما هو الغالب إذا كانوا مؤمنين فإنَّه لابدَّ من ترتيب الأثر على قولهم واعتبار ذلك المؤمن فاسقاً ، نعم يكون حمله على الصدق بمعنىٰ عدم مواجهته بالتكذيب والتفسيق ، هذا إذا لم يكن المكلَّف في موقع القضاء .

وكيف كان فقاعدة الصحة بهذا المعنىٰ خارجة عن محلّ الكلام .

المعنىٰ الثاني : هو الصحّة المقابلة للفساد ، وأصالة الصحّه بهذا المعنىٰ تعني اعتبار العمل الصادر عن الغير صحيحاً ، وهذا يقتضي ترتيب آثار الصحّة المرتبطة بنفس المكلَّف المجري لقاعدة الصحّة ، فلو شك المكلَّف في صحّة قراءة الامام أو عدم صحّتها فإنَّ قاعدة الصحّة تقتضي حمل قراءته على الصحة ، وعليه يصحّ الإئتمام به ، وهكذا لو شك في صحّه طلاق المسلم فإنَّ قاعدة الصحّة بهذا المعنىٰ تقتضي حمل طلاقه على الصحيح ، وهذا يقتضي صحّة الزواج من مطلقته .

وهذه القاعدة لا تختصّ بعمل المؤمن كما هو الحال في قاعدة الصحّة بالمعنىٰ الاول ، فهي تشمل عمل مطلق المسلم بل تشمل عمل الكفّار في بعض المعاملات الصادرة عنهم .

وقد استدلّ لحجيَّة هذه القاعدة بمجموعة من الأدلّه عمدتها هو الإستدلال بالسيرة العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع ، ومعقد هذه السيرة هو ترتيب آثار الصحّة على الاعمال الصادرة عن الغير في ظرف الشك في صحتها مع احراز علم العامل بضوابط الصحّة والفساد واحراز انَّ ما يبني عليه العامل من ضوابط الصحّه والفساد مطابقة لما يبني عليه الحامل على الصحّه اجتهاداً أو تقليداً ، هذا هو القدر المتيقَن من معقد السيرة ، إلّا انَّه لا يبعد قيام السيرة على ترتيب آثار الصحّة في حالات احراز علم العامل بالصحّة والفساد واحتمال انَّ ما يبني عليه من ضوابط الصحّه والفساد موافقاً لما يبني عليه الحامل ، أي انَّ اجراء قاعدة الصحّة

غير منوط باحراز التوافق في المبنىٰ اجتهاداً أو تقليداً وانَّ احتمال التوافق كافٍ في جريان القاعدة.

فالقاعدة تجري في حالات احراز التوافق واحتماله، وهل تجري في حالات العلم بالإختلاف في المبنىٰ ؟

ذهب السيّد الخوئي ﷺ الى عدم جريانها مطلقاً أي سواء كان الإختلاف بنحو التباين ـ بحيث يبنى الحامل علىٰ فساد العمل ويبني العامل على انّه صحيح ومتعيّن ـ كما لو كان الحامل يرىٰ مانعيّة التكفير لصحّه الصلاة ويرىٰ العامل شرطيّة التكفير في صحّة الصلاة، أو كان الإختلاف بنحو لا يصل حدَّ التباين، كما لو كان الحامل يرىٰ شرطيّة الإستقبال بالذبيحة ويرىٰ العامل جواز ذلك أو استحبابه، فعلىٰ كلا التقديرين لا تجري القاعدة، وذلك للشك في شمول معقد السيرة لهذا الفرض، إلّا انَّ المنسوب للشيخ الأنصاري ﷺ هو التفصيل بين الصورتين والبناء على جريان القاعدة في الصورة الثانية.

ثمّ انّه هل تجري القاعدة في حالات عدم احراز علم العامل بالصحّة والفساد، بمعنىٰ احتمال علمه بضوابط الصحّه والفساد واحتمال جهله بها.

الظاهر ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ ـ جريان القاعدة في هذا الفرض، وذلك لشمول معقد السيرة له بل هو الحالة الشائعة من موارد الحمل على الصحّه لصعوبة احراز علم العامل بضوابط الصحّة والفساد، ولذلك يكفي احتمال مطابقة عمل الغير للواقع لو كان الإحتمال متعارفاً، ومن هنا قالوا بعدم جريان القاعدة في حالات العلم بجهل العامل، وذلك لأنَّ احتمال اتّفاق المطابقة مع الواقع مع افتراض جهل العامل بالصحّه والفساد ضئيل ان لم يكن موهوماً.

الصحّة والفساد

ونبيِّن هنا معنىٰ الصحّة والفساد من جهة انّهما حكمان وضعيّان أو ليسا حكمين وضعيين، فنقول انَّ المحقّق النائيني ﷺ ذكر انَّ اعتبار الصحّة والفساد من الأحكام الوضعيَّة لا يستقيم إلّا بناء على انَّ المراد منهما أحَد معنيين :

المعنى الاوّل : انَّ الصحيح هو ما كان واجداً للخصوصيّة التي يُنتظر منه التوفُّر عليها بحسب طبعه، فعندما يُقال انَّ هذا الطعام صحيح فمعناه انَّه واجد للخصوصيّة التي يُنتظر منه الإشتمال عليها، أمّا لو كان فاقداً لهذه الخصوصيّة فإنَّه يكون طعاماً فاسداً، فالتمر مثلاً والذي شأنه الحلاوة والليونة بحسب طبعه لو كان فاقداً لهما ـ كأن كان مراً أو حشفاً ـ لكان فاسداً، ولو كان متوفراً عليهما لكان صحيحاً، وهكذا الكلام في مثل الصلاة، فالصلاة الواجدة للخصوصيّة المقتضية للأمر بها وهي المصلحة والملاك تكون صحيحة، وأمّا الصلاة التي لا تتوفّر على هذه الخصوصيّة تكون فاسدة.

والصحّة بهذا المعنىٰ انّما تكون من دواعي الأمر وعلل جعله، إذ انَّها انَّما تنتزع عن مقام ذات الشيء بقطع النظر عن تعلُّق الأمر بذلك الشيء، غايته انَّ توفّر الشيء على الخصوصيّة التي يقتضيها طبعه يكون هو الداعي والسبب لأنْ يتعلَّق به الأمر والمتحصّل انَّ الصحّة والفساد بهذا المعنى لا يكونان من الأحكام الوضعيّة.

المعنى الثاني : انَّ الصحيح هو مطابقة المأتي به للمأمور به أو مطابقة المأتي به للطبيعة المعتبرة، والفاسد هو ما لا يكون كذلك، فالصلاة الصحيحة هي الفرد المحقَّق أو المقدَّر والذي يكون مطابقاً للمأمور به، أي للطبيعة المجعولة، والعقد الصحيح هو الفرد الخارجي الموافق للعقد الذي اعتبرت معه الملكيّة مثلاً، فالملكيّة هي الحكم وموضوعها طبيعة العقد، فمتىٰ ما كان الفرد الخارجي مصداقاً لطبيعة العقد فإنَّه يكون صحيحاً، وأمّا لو لم يكن مصداقاً لطبيعة العقد فإنَّه يكون فاسداً، هذا ما أفاده المحقّق النائيني والسيّد الخوئي رحمهما الله.

إلّا انَّ صاحب الكفاية رحمه الله ادعىٰ انَّ الصحّة في العبادات تكون بمعنىٰ مطابقة المأتي به للمأمور به، وأمّا في المعاملات فليس كذلك بل انَّ الصحّة في المعاملات تعني ترتيب الأثر على المعاملة، فمتىٰ ما كان أثر المعاملة مترتباً فإنّها تكون صحيحة أمّا إذا لم يترتّب الأثر على المعاملة فإنَّها تكون

فاسدة .

وبناء على هذا الإختلاف في معنىٰ الصحّة كانت النتيجة هي انَّ الصحّة في العبادات ليست من الأحكام الوضعيّة ، إذ انَّها لا ترتبط بالجعل الشرعي ، وذلك لأنَّ مطابقة المأتي به للمأمور به وعدم المطابقة انَّما هو من الامور التكوينيَّة القهريَّة والتي لا تفتقر للجعل ، إذ لا يمكن أن يقال عن مصداق الطبيعة انَّه ليس مصداقاً لها ، كما انَّ اعتباره مصداقاً لها تحصيل للحاصل . وهكذا الكلام في الفساد فإنَّ عدم مطابقة المأتي به للمأمور به لا يحتاج الى جعل بل هو ثابت في نفس الأمر بقطع النظر عن الجعل والإعتبار .

وأمّا الصحّة في المعاملات فلأنَّ معناها هو ترتب الأثر على المعاملات افتقرت للجعل ، فما لم يعتبر الشارع ترتب الأثر على المعاملة فإنَّها لا تترتب ، وهكذا الكلام في الفساد فإنَّه منوط باعتبار الشارع عدم ترتب الأثر على المعاملة .

إلّا انَّ السيّد الخوئي ﷺ حيث لم يقبل بدعوىٰ الفرق بين معنى الصحّه في العبادات ومعنى الصحّة في المعاملات وذهب الى انَّ لهما معنىً واحد في العبادات والمعاملات معاً وهو المطابقة وعدم المطابقة لأجل ذلك بنىٰ على انَّ الصحّة والفساد وفي المعاملات ليسا من الأحكام الوضعيّة بل هما من الامور التكوينيّة الغير المفتقرة للجعل والإعتبار إلّا انَّه فصَّل بين الصحّة والفساد الواقعيّتين والصحّة والفساد الظاهريتين .

وأفاد بأنَّ الصحة والفساد الواقعيّتين ليستا من الأحكام الوضعيّة ، وأمّا الصحّة والفساد الظاهريتين فباعتبار انَّ موضوعهما هو الفرد المشكوك فإنَّ للشارع الحكم بترتب الأثر عليه وعدم ترتيب الأثر ، وبهذا تكون الصحّة والفساد الظاهريّتين من الأحكام الوضعيّة .

مثلاً : الصلاة التي وقع الشك فيها بعد الفراغ منها نشك في مصداقيّتها للمأمور به ، فعندما يحكم الشارع بصحّتها فإنَّ هذه الصحّة تكون ظاهريَّة ، وعليه يكون حكمه بالصحة معناه الحكم بترتّب الأثر على هذه

الصلاة ، وهكذا لو حكم بالفساد فإنَّه يكون فساداً ظاهرياً باعتبار انَّ موضوعه الفرد المشكوك في مصداقيته للمأمور به .

وعندما نجري عقداً باللغة الفارسيّة فإنّنا نشك في مصداقيته للعقد ، فلو كان قد حكم الشارع بصحّته فإنَّ الصحّة تكون حينئذٍ ظاهريّة وتعني الحكم بترتّب الأثر على العقد .

والمتحصل انَّ معنىٰ الصحّة والفساد الواقعيتين يختلف عن معنىٰ الصحة والفساد الظاهريتين ، وان الأول يقتضي أن تكون الصحّة والفساد من الامور التكوينيّة بخلاف الثاني فإنَّه يقتضي أن تكون الصحة والفساد من الأحكام الوضعيّة .

هذا وقد عدل السيّد الخوئي ﷺ عن هذا المبنىٰ في المحاضرات وذهب الى انَّ الصحّة تعني امضاء الشارع للمعاملة والفساد يعني عدم الإمضاء ، فكلّ معاملة شخصيّة مشمولة لأدلّة الامضاء الشرعي فهي معاملة صحيحة وإلّا فهي معاملة فاسدة .

وبتعبير آخر : انَّ الصحّة في المعاملة تعني اعتبار الشارع ترتُّب الأثر المترقّب على المعاملة ، والفساد يعني عدم اعتبار الشارع لترتّب الأثر على المعاملة ، وبهذا تكون الصحّة والفساد من الأحكام الوضعيّة وليستا من الامور الواقعيّة التكوينيّة كما هو الحال في العبادات .

ووجه العدول عن المبنىٰ الاول هو ما أفاده ﷺ من انَّ نسبة المعاملات للإمضاء الشرعي نسبة الموضوع للحكم لا نسبة المتعلّق للحكم كما هو الحال في العبادات .

الصحيح والأعم

والبحث هنا عن انَّ ألفاظ العبادات ـ كالصلاة والصوم والحجّ ـ وألفاظ المعاملات كالبيع والإجارة والنكاح هل هي مستعملة في لسان الشارع لخصوص الصحيح منها أو للأعم من الصحيح والفاسد ؟

وتحرير محل النزاع يتمّ بأحد صياغات :

الصياغة الأُولىٰ : انَّه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة وانَّ الشارع وضع

ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات لمعان خاصة تختلف سعة وضيقاً وتبايناً عن المعاني اللغويَّة بناء على ذلك يكون تصوير محلّ النزاع بهذه الصياغة : وهي انَّ ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات هل هي حقيقة في خصوص الصحيح منها أو هي حقيقة في الأعم من الصحيح والفاسد .

وبتعبير آخر : هل هي موضوعة للصحيح أو هي موضوعة للأعم ، فلو كانت موضوعة للصحيح يكون استعمالها في الأعم مفتقراً الى قرينة وهكذا العكس ، فيكون الأصل عند عدم القرينة هو الإستعمال فيما وضع له شرعاً .

الصياغة الثانية : انَّه بناء على انكار الحقيقة الشرعيّة يكون تصوير محلّ النزاع بهذه الصياغة وهي انَّ استعمالات الشارع لألفاظ العبادات والمعاملات هل هي في خصوص الصحيح منها باعتبار مناسبتها مع المعاني اللغويّة لهذه الألفاظ أو انَّ استعمالاته لها انَّما هو في الأعم باعتبارها هي المتناسبة مع المعاني اللغويّة لهذه الألفاظ ، فلو كان الأوّل كان الإستعمال في الثاني مفتقراً الى قرينة وكذلك العكس ، فيكون الأصل عند عدم القرينة هو الاستعمال المتعارف عن الشارع والمناسب لمداليل الألفاظ في اللغة .

الصياغة الثالثة : انَّه بناء على انَّ ألفاظ العبادات والمعاملات استعملها الشارع في معانيها اللغويَّة إلّا انَّ التعرف على إرادة المعنى الشرعي منها بواسطة نصب قرينة عامة بنحو تعدّد الدال والمدلول ، فالدال الاول هو واحد من ألفاظ العبادات أو المعاملات ومدلوله هو المعنىٰ اللغوي ، والدال الثاني هو القرينة العامة ومدلوله هو المعنىٰ الشرعي ، فبناء على هذا المبنىٰ يكون تحرير محل النزاع بهذه الصياغة وهي انَّ القرينة العامة التي جعلها الشارع دالاً على المعنىٰ الشرعي هل جعلها على المعاني الصحيحة أو جعلها على الأعم من الصحيحة والفاسدة ، فبناء على الأول تكون إرادة الأعم مفتقرة الى قرينة خاصة وهكذا العكس ، فالأصل عند عدم القرينة الخاصة هو الإستعمال في المعنىٰ المناسب للقرينة العامة .

وأمّا ماهو المراد من الصحيح والفاسد فسوف نشرحه تحت عنوان الصحيح والفاسد، وأمّا تصوير الجامع الوحداني بناء على الصحيح وبناء على الأعمّ فهو خروج عن الغرض.

الصحيح والفاسد

ذكرت للصحيح والفاسد مجموعة من المعاني:

المعنى الاوّل: انّ الصحيح هو ما يقتضي الإتيان به سقوط الاعادة والقضاء، والفاسد هو الذي ليس له هذا الإقتضاء، وهذا المعنىٰ هو المنسوب للفقهاء.

المعنىٰ الثاني: انّ الصحيح هو الموافق للشريعة، بمعنىٰ انّ الصحيح هو ما يكون منطبقاً للأمر الشرعي، والفاسد هو ما لا يكون كذلك، وهذا المعنىٰ منسوب للمتكلّمين.

المعنىٰ الثالث: انّ الصحيح هو ما يُحصِّل الغرض ويُحقّقه، والفاسد مالا يكون كذلك.

وقد أورد على هذه المعاني الثلاثة بأنّها تعريفات للصحيح بلوازمه وللفاسد كذلك وإلّا فليست هذه التعريفات معانٍ للصحيح والفاسد بل انّ للصحيح معنىً يلزم من هذا المعنى اللوازم المذكورة فالفعل اذا كان صحيحاً لزم عن الإتيان به سقوط الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه ولزم من صحّته موافقة الشريعة وصيرورته منطبقاً للأمر الشرعي وترتّب علىٰ صحّته حصول الغرض، وهكذا الكلام في الفساد حيث يترتب عليه عدم سقوط الإعادة والقضاء وعدم موافقة الشريعة وعدم حصول الغرض.

المعنىٰ الرابع: انّ الصحيح هو الواجد لتمام الأجزاء والشرائط والفاسد مالا يكون كذلك، وقد تبنّىٰ هذا المعنىٰ جمع من الأعلام، ورتّب السيد الخوئي ﷺ على ذلك انّ الصحة والفساد وصفان مختصان بالمركبات دون البسائط وانّ الذي يتّصف به المعنىٰ البسيط هو الوجود والعدم.

الّا انّ السيّد الصدر ﷺ لم يقبل بهذا التعريف وذهب ـ تبعاً للمحقّق العراقي ﷺ الى انّ الصحيح هو الواجد للحيثيّة المرغوبة منه، ولهذا لا تكون

التعريفات الثلاثة للصحيح لوازم له بل هي مقومة له، وذلك لأنّ واجديّة الشيء للحيثيّة المطلوبة تتفاوت بتفاوت الجهات الملحوظة، وبهذا المعنىٰ لا يكون وصف الصحّة والفساد مختصاً بالمركبات كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ بل يكون وصف المعنىٰ البسيط بالصحّة والفساد بلحاظ واجديّته للحيثيّة المرغوبة منه وعدم واجديّته لذلك.

الصدق في القضايا الحمليَّة

اختلف العلماء فيما هو مناط الصدق في الخبر، فهنا أربعة مبانٍ:

المبنى الأوّل: وهو مبنى المشهور، وحاصله انّ مناط الصدق في الخبر هو مطابقة الخبر للواقع، والكذب هو عدم مطابقته للواقع.

وبتعبير آخر: انّ الصدق هو مطابقة النسبة الخبريّة للنسبة الخارجيّة بقطع النظر عن كون النسبة ثبوتيّة أو سلبيّة، والمراد من النسبة الخارجيّة هي النسبة الثابتة في نفس الأمر والواقع. وليس المقصود من المطابقة للنسبة الخارجيّة هو المطابقة لما هو ثابت في الوجود الخارجي بل المقصود منه المطابقة لما هو الثابت في نفس الأمر، ومن هنا تكون ضابطة الصدق شاملة للقضايا التي لا يكون ثبوت النسبة فيها خارجياً كما في قضيّة «شريك الباري ممتنع الوجود» و«النقيضان لا يجتمعان»، فإنّ مناط الصدق في هذه القضايا هو مطابقة النسبة في القضيّة مع النسبة الثابتة في نفس الأمر والواقع.

المبنى الثاني: وهو الذي ذهب اليه السيد الخوئي ﷺ، وحاصله انّ مناط الصدق هو مطابقة مراده للواقع، فالمطابق ـ بصيغة الفاعل ـ هو المراد، والمطابَق ـ بصيغة المفعول ـ هو الواقع ونفس الأمر، وليس المناط في الصدق هو مطابقة ظهور كلام المتكلّم للواقع حتى وان كان هذا الظهور منافياً للمراد الجدّي، نعم قد يتّفق ـ كما هو الغالب ـ اتّحاد الظهور مع المراد إلّا انّ ذلك لا يُسوّغ أن يكون المناط هو مطابقة ظهور الكلام للواقع كما هو مبنىٰ المشهور، ومن هنا يكون المتّصف بالصدق والكذب هو مؤدىٰ الخبر لا نفس الخبر كما هو مبنىٰ المشهور، وقد بيّنا ذلك

تحت عنوان « الجملة الخبريّة ».

المبنى الثالث : وهو الذي ذهب اليه النّظام، وحاصله انّ مناط الصدق في الخبر هو مطابقته لإعتقاد المخبر حتى وان كان الإعتقاد منافياً للواقع، ومناط الكذب هو عدم مطابقة الخبر لإعتقاد المخبر حتى وان كان مطابقاً للواقع، فلو قال المخبر « محمّد رسول الله ﷺ » ولم يكن معتقداً بهذه النسبة فانّ هذا الخبر يكون كاذباً رغم مطابقته للواقع، ولو أخبر بوجود شريك الباري وكان معتقداً لذلك فإنّ خبره يكون صادقاً رغم منافاته للواقع.

المبنى الرابع : وهو الذي ذهب اليه الجاحظ، وحاصله انّ مناط الصدق في الخبر هو مطابقته للواقع والإعتقاد معاً، والكذب هو عدم مطابقة الخبر لهما معاً، وأمّا لو كان الخبر متوفراً على أحد الأمرين دون الآخر فإنّه لا يتّصف بالصدق ولا بالكذب، فلو كان الخبر مطابقاً للواقع ومنافياً للإعتقاد أو منافياً للواقع ومطابقاً للإعتقاد فإنّه لا يكون كاذباً ولا صادقاً.

الصدق في القضايا الشرطيّة

انّ مناط الصدق في القضايا الشرطيّة هو صحّة الملازمة وواقعيّتها، ومناط الكذب فيها هو فساد الملازمة وعدم واقعيّتها، وذلك لأنّ مؤلف القضيّة الشرطيّة يدعي ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة فلو لم تكن هذه الملازمة ثابتة في نفس الأمر فإنَ القضيّة أو مؤداها يكون كاذباً وان كان ثابتاً في نفس الأمر فالقضيّة أو مؤداها يكون صادقاً.

مثلاً : قضيّة « إذا اطّلعت الشمس فالنهار موجود » صادقة وذلك لصحّة الملازمة وثبوتها في الواقع، أمّا لو قيل « إذا طلعت الشمس فالليل موجود » فإنّ القضيّة تكون كاذبة لعدم صحّة الملازمة ومنافاتها للواقع ونفس الأمر.

حَرْفُ ٱلضَّادِ

حرف الضاد

مسألة الضدّ

ويقع البحث في مسألة الضدّ عن الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده ، وانَّ العقل هل يُدرك ثبوت هذه الملازمة أولاً ، وبذلك يتّضح انَّ مسألة الضدّ من المسائل العقليّة من قسم الإستلزامات ، إذ انَّ القاضي بثبوت الملازمة وعدم ثبوتها هو العقل ، وانَّ التعبير عن عنوان المسألة بقولهم « الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه » لا يُراد منه اختصاص البحث بالوجوب المفاد بواسطة الأدلّه اللفظيّة بل لأنَّ الوجوب غالباً ما يُستفاد بواسطة اللفظ ، فهذا ما برّر التعبير عن عنوان المسألة بذلك وإلّا فالبحث يشمل مطلق الوجوب وانَّه يقتضي حرمة ضدّه أولاً .

هذا ولكن البعض حرَّر المسألة علىٰ أساس انَّها من المباحث اللفظيّة وانَّ الأمر هل يدلُّ بالإضافة الى البعث نحو متعلَّقه هل يدل بأحدى الدلالات الثلاث ـ المطابقيّة والتضمنيّة والإلتزاميّة ـ على النهي عن ضده أو انَّه ليس للأمر أيُّ دلالة على النهي عمَّا يضاد متعلّقه .

وكيف كان فالبحث عن الإقتضاء في عنوان المسألة لا يختصّ بالبحث عن الملازمة بل يشمل الإقتضاء بنحو العينيّة والإقتضاء بنحو التضمن ، كما انَّ المقصود من الملازمة يشمل اللزوم البيِّن بالمعنىٰ الأخص واللزوم البيِّن بالمعنى الأعمّ وقد بيَّنّا المراد من الإقتضاء في عنوان المسألة تحت عنوان « الإقتضاء في مسألة الضد » ، وأمّا ماهو المراد من الضدّ فهذا ما سيأتي بيانه .

ويبقىٰ الكلام في الثمرة المترتّبة

على مسألة الضدّ ، فإنَّه بناء على القول باقتضاء الوجوب لحرمة الضدّ الخاصّ تكون النتيجة هي حرمة الواجب المضاد للواجب الأهمّ ملاكاً ، فلو اتّفق وجود واجبين تضييق قدرة المكلّف عن امتثالها معاً وكان أحدهما أهمّ ملاكاً من الآخر فإنَّ مقتضىٰ القول بأنَّ وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضدّة هو حرمة الواجب المضاد لما هو أهمّ ملاكاً ، ولهذا لو كان هذا الضدّ عبادياً لما صحّ التقرّب به .

وأمّا لو كان البناء هو القول بعدم الإقتضاء لكانت النتيجة هي انَّ وجوب الضدّ لا يكون مانعاً عن ثبوت الوجوب للضدّ الآخر ، نعم لمَّا كان الفرض هو ضيق قدرة المكلَّف عن امتثال كلا الوجوبين فهذا يقتضي أن يكون الضدّ الآخر الأقلّ أهميَّة مقيداً بعدم امتثال الضدّ الأهمّ فتكون فعليّة الوجوب للأقلّ أهميّة منوطة بعصيان أو بترك الضدّ الأهمّ ، وبهذا يكون الضدّ الأقل أهميَّة واجباً ولكن بنحو الترتُّب ، بمعنى انَّه لو عصى المكلَّف الضدّ الأهمّ فإنَّه ملزم بالاتيان بالضدّ المهمّ ويكون عندئذٍ ممتثلاً للضدّ المهمّ وعاصياً للضد الأهمّ . ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « الترتّب » .

الضدّ العام والضدّ الخاص

المراد من الضدّ في عنوان مسألة الضدّ هو الأعمّ من الضدّ المنطقي ، وذلك لشموله للنقيض المنطقي ، ويُعبَّر عن الضدّ الذي بمعنىٰ النقيض بالضدّ العام وعن الضدّ المنطقي بالضدّ الخاصّ ، وبهذا يكون المراد من الضدّ في عنوان المسألة هو مطلق المعاند والذي تارة يكون من قبيل الأمر الوجودي المنافي وجوده لوجود الضدّ الواجب ، وتارة يكون من قبيل الأمر العدمي والذي هو نقيض وجود الواجب .

والمتحصّل انَّ المراد من الضدّ العام : هو ترك الفعل الذي ثبت له الوجوب ، والبحث فيه يقع عن انّ ترك الفعل الذي ثبت له الوجوب هل هو حرام أو لا ، أي انَّ ثبوت الوجوب للفعل هل يقتضي حرمة تركه أو انَّه لا يقتضي ذلك ؟

وقد يطلق الضدّ العام ـ كما أفاد المحقّق النائيني ﵀ ـ على الأعم من النقيض والأضداد الوجوديّة المتعدّدة ، ففي حالة وجود أضداد متعدّدة للواجب يُعبَّر عن هذه الأضداد المتعدّدة بالضدّ العام ، وذلك في مقابل ما اذا كان للواجب ضدّ واحد ، إلّا انّ هذا التعبير غير سائد كما أفاد المحقّق النائيني ﵀ وانّ ماهو السائد هو اطلاق الضدّ العام على خصوص النقيض .

وأمّا المراد من الضدّ الخاصّ فهو الأمر الوجودي الذي يعاند وجوده وجود الواجب بحيث يستحيل اجتماعهما ، أي يستحيل صدورهما عن المكلّف ، فحينما يأتي المكلّف بالفعل الوجودي المضاد فإنّ ذلك يستوجب العجز عن الإتيان بالفعل الواجب .

مثلاً : حينما يكون انقاذ الغريق واجباً فإنّ الصلاة أو النوم يكون من الضدّ الخاصّ للواجب .

والبحث فيه يقع عن انّ فعل الضدّ الخاص مثل النوم أو الصلاة هل هو حرام أو لا ، بمعنىٰ انّ وجوب الإنقاذ هل يقتضي حرمة ضدّه الخاص .

الضرر والضرار

ذكر المحقّق صاحب الكفاية ﵀ انّ المراد من الضرر هو النقص الذي يعرض النفس أو الطرف أو العرض أو المال وانّه يُقابل النفع تقابل العدم والملكة .

وقد وجّه السيّد الحكيم ﵀ دعوىٰ صاحب الكفاية ﵀ بأنّ التقابل بين الضرر والنفع تقابل العدم والملكة بما حاصله انّ النفع عبارة عن اتّصاف موضوع بوصف له شأنية الإتّصاف به ، ويكون عدم الإتّصاف به من قبيل انتفاء وصف عن موضوع له شأنيّة أن يتّصف بذلك الوصف ، فالبصر للإنسان نفع وعدمه ضرر ، وذلك لأنّ الانسان له شأنيّة الإتّصاف بالبصر ، فيكون انتفاء البصر عنه انتفاء الوصف عن موضوع له شأنيّة الإتّصاف به .

ووجّه السيّد الصدر دعوىٰ صاحب الكفاية ﵀ بما حاصله : انّ من المحتمل إرادة صاحب الكفاية ﵀ اشتمال النفع والضرر على نكتة تقابل العدم والملكة لا أنّ مراده هو انّ التقابل بينهما تقابل

العدم والملكة ، إذ لابدَّ في المتقابلين بنحو العدم والملكة أن يُؤخذ في موضوع عدم الملكة قابليّته «الموضوع» للملكة ، والضرر والذي يُفترض أن يكون هو عدم الملكة لا يتوفّر على هذه الخصوصيّة ، إذ لم يؤخذ في موضوع الضرر قابليّته للنفع ، ومع ذلك يمكن ان يُدعىٰ اشتمال النفع والضرر على نكتة التقابل بنحو العدم والملكة ، وذلك بأن يُقال انّ تحقّق الضرر لا يكون إلّا في موردٍ له قابليّة الإتِّصاف بالنفع ، فالمال مثلاً المملوك لشخص له قابليّة الإتِّصاف بالنفع وذلك فيما اذا زاد فعندما ينقص يكون ذلك النقص عبارة عن انسلاب وصف عن موضوع له قابليّة الإتّصاف به ، وهذا هو الضرر ، إذ الضرر هو النقص وهو عبارة عن عدم النفع لموضوع « مال شخص » له شأنيّة الإتّصاف بالنفع ، وهذا بخلاف النقص الذي يعرض المال غير المملوك فإنّه لا يكون ضرراً ، وذلك لأنَّ المال ليس له شأنيّة النفع حتىٰ مع زيادته فلا يكون نقصه ضرراً .

هذا ولكنَّ السيّد الخوئي ﷺ لم يقبل بدعوى صاحب الكفاية ﷺ من انَّ الضرر مقابل للنفع ، وادعىٰ انَّ الضرر يُقابل المنفعة ، وذلك لأنَّ النفع مصدر فالمناسب ان يُقابله « الضرُّ » والذي هو مصدر أيضاً .

والفرق بين المصدر واسم المصدر انَّ المصدر هو نفس الفعل الصادر من الفاعل ، فحينما يقال « ضربه ضرباً » فإنَّ « الضرب » هو نفس الفعل الصادر عن الفاعل ، وأمّا اسم المصدر فهو ينشأ عن معنىٰ المصدر ، ولهذا يُعبَّر عنه باسم المصدر ، إذ انَّه اسم للمعنىٰ المصدري ، فحينما يقال « ضرَّ زيد عمرواً ضرراً » فإنَّ معنىٰ ذلك انَّه حصل لعمرو الضرر ، فالضرر هو ما حصل لعمرو من نقص بسبب ضرِّ زيد له ، وهكذا حينما يقال : « نفع زيد عمرواً نفعاً ومنفعة » فإنَّ النفع هو نفس الفعل الصادر عن زيد ، وأمّا المنفعة فهي الزيادة التي حصلت لعمرو بسبب نفع زيد له .

وبهذا يتّضح انَّ الضرر مقابل للمنفعة ، ولمّا كانت المنفعة بمعنىٰ الزيادة العارضة للموضوع التام فالضرر هو النقص العارض للموضوع التام ،

وبهذا يكون التقابل بينهما تقابل التضادّ وانّ هناك حالة ثالثة لا يكون معها ضرر ولا منفعة كما لو لم يُضرب الإنسان ولم يُعظَّم.

وجاء السيّد الصدر ﷺ ببيانٍ آخر لمعنى الضرر، وحاصله: انّ اللغويّين اختلفوا في تعريف الضرر، فمنهم من عرَّف الضرر بالنقص في المال والنفس أو الطرف أو العرض، ومنهم من عرَّفه بالشدّة والحرج والضيق. والصحيح انّ الحيثيّتين مأخوذتان في معنىٰ الضرر وانّه عنوان منتزع عن النقص الموجب للوقوع في الشدّة والضيق.

فحيثيّة النقص وحدها ليست كافية في تحقّق الضرر، كما انّ حيثيّة الشدَّة والحرج لا تحقّق وحدها عنوان الضرر، نعم لا يعتبر في صدق الضرر فعليّة الحرج والضيق النفساني بل يكفي أن يكون للنقص شأنيّة الإيقاع في الحرج والضيق النفساني، فلو تلف مال زيد دون علمه فإنّه لا يقع في الضيق النفساني لغفلته عن ذلك إلّا انّ هذا النحو من التلف له شأنيّة الإيقاع في الضيق والحرج وهو كاف في صدق الضرر.

وأمّا المراد من الضرار فقد ذكرت له احتمالات:

الإحتمال الأوّل: انّه مصدر للفعل المجرّد «ضرَّ» فيكون من قبيل قام قياماً وحاسبه حساباً، وقد منع السيّد الخوئي ﷺ هذا الإحتمال لأنّ الضرار حينئذٍ سوف يكون بمعنىٰ الضرر، فيلزم التكرار في الرواية بلا مبرِّر.

إلّا انّ السيّد الصدر ﷺ أفاد بأنّ هذا الإحتمال لا يستلزم التكرار لو كان معنىٰ الضرار مستبطناً لمعنىٰ الشدّة وتأكّد الضرر أو كان مستبطناً لمعنى الضرر عن قصد وتعمُّد، فيكون تكرار المصدر لغرض إفادة أحد هذين المعنيين اللذين قد لا يكون لفض الضرر مفيداً لهما.

ثمّ استظهر المعنىٰ الثاني منهما وقال انّه المناسب للمتفاهم العرفي للفظ الضرار، فيكون اللفظ الاول وهو «الضرر» نافياً للحكم الضرري إلّا انّه يبقىٰ الحكم الذي ليس ضررياً بطبعه إلّا انّه يمكن الإستفادة منه لإيقاع الضرر بالغير كما في حكم الشارع بسلطنة الناس على أموالهم، فإنّه ليس حكماً

ضررياً بطبعه إلّا انَّه قد يستفاد منه لايقاع الضرر بالغير ، كما لو استفاد منه أحد الشريكين لايقاع الضرر على شريكه بأن يمنعه من التصرّف في المال المشترك فلا يأذن ببيعه كما لا يأذن بتقسيمه ولا بإجارته والإستفادة من منفعته ، ومن الواضح انَّ الشريك الآخر ليس له التصرُّف في المال المشترك دون إذن شريكه ، فهذا الحكم والذي هو ليس ضررياً بطبعه إذا استفاد منه المكلَّف لإيقاع الضرر على الغير فإنّه منفي بقوله ﷺ : « لا ضرار »[٧٩].

ثم أيَّد هذه الدعوىٰ بتمسُّك الفقهاء بقاعدة « لا ضرر ولا ضرار » لنفي بعض الأحكام التي ليست ضرريّة بطبعها ، فلا يصلح نفي الضرر لنفيها ، نعم كلمة « الضرار » هي المصحّحة لنفي هذه الأحكام باعتبارها تستبطن معنى الإستغلال والتعمُّد لإيقاع الضرر على الغير ، وذلك مثل استفادة الزوج من اختصاصه بحقّ الطلاق لايقاع الزوجة في الضرر فإنّه لا معنى للتمسُّك بالقاعدة إلّا من جهة نفيها للضرار .

وبهذا يثبت انَّ اختيار الاحتمال الاوّل وهو انَّ الضرار مصدر الفعل الثلاثي المجرَّد « ضرَّ » لا يستلزم التكرار .

الإحتمال الثاني : انَّ الضرار مصدر باب المفاعلة المزيد فيه والمأخوذ من الفعل الثلاثي المجرَّد « ضرَّ » ، فيكون الضرار مصدراً للفعل « ضارَّ » .

واختار السيّد الخوئي ﵀ هذا الإحتمال وأيَّده بقوله ﷺ لسمرة : « انَّك رجل مضار »[٨٠] إلّا انّه لم يقبل بما هو معروف عند النحاة والصرفيين من انَّ باب المفاعلة يدلّ على نسبتين ، أي صدور الفعل من الاثنين ، فحينما يقال « ضارب زيد عمرواً » فإنَّه يدلّ على انتساب ضرب عمرو لزيد وانتساب ضرب زيد لعمرو .

وذهب تبعاً للمحقّق الأصفهاني ﵀ الى انَّ هيئة المفاعلة موضوعة للدلالة على ايجاد الفاعل للفعل ، أي خلقه لمادة الفعل ، فقوله تعالى : ﴿ **يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلّا أنفسهم** ﴾[٨١] ، فمعنى يخادعون هو ايجاد المنافقين للخدعة ، ولا يعني ذلك انَّ الله تعالى والمنافقين يتبادلون

ايجاد الخدعة ، وهكذا كلّ الآيات التي استعملت هيئة باب المفاعلة ، فإنّه وبعد التتبع ـ كما أفاد المحقّق الأصفهاني ﵀ ـ لم نجد في الآيات التي استعملت هذه الهيئة ما يدلُّ على إفادتها لنسبتين وصدور الفعل من الإثنين.

وبهذا يكون معنىٰ الضرار هو ايجاد الضرر.

الضرورة بشرط المحمول

والمقصود منها القضايا التي أُخذ المحمول جزءً أو شرطاً في موضوعها ، فهي ضرورية باعتبار انَّ المحمول جزء للموضوع ، أي انَّ صيرورة القضايا الممكنة في نفسها ضروريّة يكون بشرط أخذ المحمول جزءً أو شرطاً في موضوعها ، وعندئذٍ يكون ثبوت المحمول للموضوع من قبيل ثبوت الشي لنفسه ، وهو ضروري كما هو واضح.

فعندما يقال : « زيد عالم » فإنَّ هذه القضية ممكنة ، إذ انَّ المحمول كما يمكن ثبوته للموضوع يمكن انتفاؤه عنه ، أما حينما يقال : « زيد العالم عالم » فإنَّ القضية تصبح ضرورية ، وذلك لأنَّ العالم أُخذ جزءً في الموضوع ، فيكون ثبوت العالميَّة لزيد العالم من ثبوت الشيء لنفسه.

وذلك في مقابل الإمتناع بشرط المحمول حيث انَّ المقصود منه القضايا التي أُخذ في موضوعها عدم المحمول ، وعندئذٍ يكون ثبوت المحمول للموضوع ممتنعاً.

ومثال ذلك : أن يقال : « زيد غير العالم عالم » ، فامتناع هذه القضية نشأ عن أخذ عدم المحمول جزءً في الموضوع ، فهي ممتنعة بشرط المحمول.

حَـرْفُ ٱلطَّاءِ

حرف الطاء

الطبيعي الأُصولي

والمراد من الطبيعي الأُصولي هو الكلّي الطبيعي وهو امّا الماهيّة المهملة أو الماهيّة اللابشرط القسمي ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « الكلّي الطبيعي » .

الطبيعي المعقولي

المراد من الطبيعي المعقولي هو الكلّي العقلي المعبَّر عنه بالماهيَّة المجرَّدة والماهيَّة بشرط لا ، وبتعبير المناطقة هو الطبيعة الملحوظة بوصف الكلّيّة ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « الكلّي العقلي » وقلنا انَّ موطن الكلّي العقلي لا يكون إلّا الذهن ، ولهذا لا يسري الحكم المجعول على الطبيعة بوصفها كليّة الى الأفراد الخارجيّة ، فحينما يُقال : « الإنسان نوع » فإنَّ الحكم على الإنسان بأنَّه نوع لا يصحّح الحكم على زيد بأنّه نوع ، إذ انَّ الإنسان المحمول عليه « النوع » انّما هو الإنسان الكلّي المأخوذ بشرط لا من جهة العوارض التي يمكن أن تعرض الماهيّة في الخارج ، ومن الواضح انَّ لحاظ الإنسان بهذا النحو من اللحاظ لا يصدق على الأفراد الخارجيّة فلا يكون الحكم الثابت له ثابتاً للأفراد الخارجيّة .

مسلك الطريقيّة

وهو المسلك الذي تبنّاه المحقّق النائيني والسيّد الخوئي رحمهما الله فيما هو المجعول في الأمارات حيث تبنيا انَّ المجعول في الأمارات هو الطريقيّة ، بمعنىٰ انَّ الشارع أعطىٰ للأمارة دور الطريقيّة والكاشفيّة والمحرزيّة للواقع ،

فهي وان لم تكن محرزة وكاشفة عن الواقع بذاتها إلّا انها بواسطة الجعل الشرعي تأهَّلت لهذا الدور .

وبيان ذلك : هو انَّ الذي له دور الكشف والمحرزية للواقع حقيقة انَّما هو القطع ، فهو بمقتضى ذاته يكشف عن متعلَّقه ويُحرزه وأما الأمارات فليست لها هذه الخاصيّة بمقتضىٰ ذاتها ، وذلك لأنَّ كاشفيتها غير تامَّة ، ومن هنا كان ثبوت هذه الخاصيّة للأمارة منوط بالجعل والإعتبار .

وبهذا يتضح انَّ المراد من مسلك الطريقيّة في الأمارات هو اعتبار الشارع الأمارة كاشفة ومحرزة للواقع كإحراز القطع للواقع ، غايته انَّ محرزيّة القطع للواقع ذاتيّة للقطع فلا تخضع للجعل والإعتبار ، وأما مُحرزيّة الأمارة للواقع فيكون بواسطة الجعل ، ودور الجعل الشرعي هو تتميم كاشفيّة الامارة واعتبارها علماً ، فيكون لها نفس الدور الثابت للقطع وهو الوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة عن الواقع ، وهذا لا يعني انَّ الشارع قد تصرَّف في الواقع وجعل مؤدى الأمارة وما تكشف عنه واقعاً تنزيلاً بل يظل الواقع على ماهو عليه فلا تقتضي الأمارة تبدله كما لا تقتضي صيرورة مؤدىٰ الأمارة واقعاً تنزيلاً ، فغاية ما يقتضيه جعل الطريقيّة للأمارة هو تتميم ما نقص من كاشفيتها ويبقىٰ الواقع على حاله قد تصادفه الأمارة وقد لا تصادفه ، فالتوسع انَّما هو في خاصيّة الكشف التام ، فبعد ان كانت مختصّه بالقطع تصبح بواسطة الجعل ثابتة للأمارة ، فكأنَّما الشارع وسع من دائرة العلم وجعل الأمارة فرداً منه ، ولذلك صار للأمارة دور الوسطيّة في الإثبات كما هو شأن القطع فيكون ثبوت المنجِّزية والمعذريّة للأمارة غير مفتقر للجعل بعد ان وسَّع الشارع من موضوع المنجزيّة والمعذرية بواسطة جعل الطريقيّة للأمارة ، أي انَّ المنجِّزيَّة والمعذريَّة من اللوازم الذاتيّة للقطع لكونه كاشفاً تاماً عن متعلَّقه وباعتبار انَّ الشارع تمَّم كاشفية الأمارة فإنَّ هذا يقتضي أن تكون الأمارة موضوعاً حقيقة للمنجِّزيّة والمعذريّة ، غايته انَّ موضوعيّة القطع للمنجِّزيّة والمعذريّة ثابتة بالوجدان وأمّا موضوعيّة الأمارة لهما فثابتة بالتعبُّد ، وهذا هو الورود .

أصالة الطهارة

والمقصود منها حكم الشارع

بالطهارة الظاهريّة في حالات الشك بقطع النظر عن كون متعلّق الشك هو الحكم أو الموضوع أو قل سواء كان الشك بنحو الشبهة الحكميّة أو كان بنحو الشبهة الموضوعيّة ، فلو وقع الشك في نجاسة الكتابي وطهارته فإنّ أصالة الطهارة تقتضي الحكم بالطهارة الظاهريّة وهكذا لو وقع الشك في خمريّة هذا المائع فيكون نجساً أو عدم خمريته فيكون طاهراً فإنّ أصالة الطهارة تقتضي الحكم بطهارة هذا المائع المشكوك الخمرية .

ثم انّ أصالة الطهارة لم تبحث في علم الأُصول ، وعلّل صاحب الكفاية ﴿ذلك﴾ ذلك بأنّ أصالة الطهارة ليست مطردة في تمام أبواب الفقه بل هي مختصّة بباب الطهارة خلافاً لسائر المسائل الاصوليّة والتي تقع نتيجتها في استنباط الحكم الشرعي بقطع النظر عن موقع هذا الحكم في الفقه ، أي انّ نتيجة المسألة الاصوليّة لا تختصّ بباب من أبواب الفقه دون باب .

وأورد السيّد الخوئي ﷺ على ذلك بأنّ ضابطة المسألة الاصوليّة هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي ولا يُعتبر في اصوليّة المسألة ان تكون نتيجتها مطردة في جميع أبواب الفقه . ثمّ ذكر ان منشأ عدم تعرض الاصوليين لأصالة الطهارة في علم الاصول هو وضوحها وعدم وقوع الخلاف في حجيّتها وانّها من الاصول العمليّة المقرّرة لوظيفة المكلّف في ظرف الشك .

الطهارة والنجاسة

ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ الى انّ الطهارة والنجاسة من الامور الواقعيّة وليستا من المجعولات الشرعيّة ، وذلك لأنّ الأحكام الوضعيّة لا تنالها يد الجعل أصالة بل هي امّا أن تكون منتزعة عن الأحكام التكليفيّة مثل الزوجيّة والملكيّة أو انّها من الامور الواقعيّة كالطهارة والنجاسة .

ووقع الكلام فيما هو مراد الشيخ ﷺ من دعوىٰ انّ الطهارة والنجاسة من الامور الواقعيّة ، وقد ذكر لذلك ثلاثة احتمالات :

الإحتمال الأوّل : انّ الطهارة هي

النظافة الواقعيّة والنجاسة هي القذارة الواقعيّة فليستا من المعتبرات الشرعيّة، وانَّ وظيفة الشارع انَّما هي الكشف عنهما وعن مواردهما عيناً كما هو الحال في كشف أهل الخبرة عن خواص بعض الأدوية والتي لا يمكن التعرف عليها إلّا عن طريقهم.

الإحتمال الثاني: انَّ مناط جعل الشارع للطهارة والنجاسة انَّما هو لاشتمال متعلّقهما على النظافة والقذارة المعنويتين الواقعيتين.

والظاهر انَّ هذا المعنىٰ غير مراد للشيخ ﵀، إذ انَّ معناه انَّ الطهارة والنجاسة من المجعولات الشرعيَّة، وهو منافٍ لمبنىٰ الشيخ ﵀ في الأحكام الوضعيّة غير الإنتزاعيّة كما اتّضح مما تقدم.

الإحتمال الثالث: انَّ مناط الطهارة والنجاسة انَّما هو النظافة والقذارة العرفيّتان وهي تعتمد على مبرِّرات ومرتكزات عرفيّة، وليس ذلك مرتبطاً بالجعل والإعتبار، غايته انَّ النظافة والقذارة قد لا تكونان محسوستين للعرف فيكشف الشارع عنهما بواسطة الحكم بطهارة بعض الأشياء ونجاسة أشياء اخرىٰ ويكون المنكشف هو النظافة والقذارة العرفيّتان، بمعنىٰ انَّ العرف لو اطّلع على واقع هذه الأشياء لبنىٰ على طهارة ما كشف الشارع عن طهارته ونجاسة ما كشف الشارع عن نجاسته، بل قد يبنى العرف على قذارة بعض الأشياء ونظافة أشياء اخرىٰ نتيجة الجهل باشتمال ما بنىٰ على نظافته على مناط القذارة العرفيّة وهكذا العكس، فتكون وظيفة الشارع هي تصحيح هذا البناء بواسطة الكشف عن واقع ما تشتمل عليه هذه الأشياء من مناط القذارة والنظافة العرفيتين.

والمتحصل انَّ الطهارة والنجاسة ليستا من الجعولات الشرعيّة بل هما من الاعتبارات العرفيّة، وتكون مهمّة الشارع هي الكشف عنها، فإمَّا أن يتطابق ما كشف عنه مع ماهو البناء العرفي خارجاً، وامّا أن يكون ما كشف عنه هو المطابق لمناط المتبنيات العرفيّة وان كان البناء العملي العرفي على خلافة نتيجة الجهل بواقع اشتمال هذه الأشياء على ماهو مناط المتبنّيات العرفيّة.

وكيف كان فما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ لم يقع موقع القبول عند كثير من الأعلام لمنافاة دعواه مع ظواهر الأدلّة المقتضية لكون الطهارة والنجاسة من الجعولات الشرعيّة.

ونقض عليه السيّد الخوئي ﷺ بالطهارة الظاهريّة والتي يمكن أن يكون متعلّقها نجساً واقعاً، فلا يُتعقل معها إلّا الجعل الشرعي.

الطلب والإرادة

وقع الخلاف بين الأعلام في الطلب والإرادة وهل انّهما متّحدان مفهوماً ومصداقاً أو انّهما متغايران مفهوماً ومتّحدان مصداقاً أو انّهما متباينان مفهوماً ومصداقاً ؟

ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى الأول، أي انّ الطلب والإرادة متّحدان مفهوماً وانشاءً ومصداقاً. وحاصل ما أفاده ﷺ :

انّ الطلب والإرادة موضوعان لمعنىً واحد، فهما لفظان مترادفان يُعبِّران عن مدلولٍ واحد، فليس بينهما تفاوت من جهة المفهوم، وهذا هو معنى الاتّحاد المفهومي بينهما، غايته انّ الطلب تارة يكون حقيقياً واخرىٰ يكون انشائياً، فما هو مرادف للطلب الحقيقي هو الإرادة الحقيقيّة وماهو مرادف للطلب الإنشائي هو الإرادة الإنشائيّة، وأمّا الطلب الإنشائي فهو مغاير للإرادة الحقيقيّة، كما انّ الإرادة الإنشائيّة مغايرة للطلب الحقيقي، نعم المنصرف عند اطلاق الطلب هو الطلب الإنشائي كما انّ المنصرف من لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقيّة إلّا انّ الوجدان قاضٍ بأنّ الإرادة الحقيقيّة والطلب الحقيقي شيء واحد، كما انّ الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائيّة شيء واحد، وهذا هو معنىٰ اتّحاد الطلب والإرادة انشاء، أي انّ الطلب الإنشائي ليس شيئاً آخر غير الإرادة الإنشائيّة.

وأمّا الإتّحاد المصداقي بينهما فهو بمعنىٰ انّ واقع الطلب هو عينه واقع الإرادة، فواقع الإرادة الحقيقيّة هو واقع الطلب الحقيقي كما انّ واقع الطلب الإنشائي هو واقع الإرادة الإنشائيّة.

والمتحصّل انّ معنى الإرادة الحقيقيّة هو الشوق المؤكد القائم بالنفس والناشيء عن تصوُّر الشيء وتصوُّر

فائده والتصديق بها، وهذا هو معنىٰ الطلب الحقيقي. وان معنىٰ الطلب الإنشائي هو ما يُنشأ بالصيغة أو ما يساوقها، وهذا هو معنىٰ الإرادة الإنشائية. ثم انَّ واقع الإرادة أي الإرادة بالحمل الشايع هو عينه واقع الطلب.

وذهب آخرون الى الثاني وانَّ الطلب والإرادة متغايران مفهوماً إلّا انَّهما متحدان مصداقاً، فكما انَّ مفهوم الناطق ومفهوم الضاحك متباينان من حيث المفهوم إلّا انَّ بينهما علاقة التساوي خارجاً، فلا شيء من الناطق إلّا وهو ضاحك وكذلك العكس، فهكذا الحال في الطلب والإرادة.

وأمّا المبنىٰ الثالث وهو الذي ذهب اليه السيّد الخوئي ﵀ وجمع من الأعلام فهو التغاير بين الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً، وانَّ الطلب هو التصدِّي لتحصيل ماهو مرغوب ومطلوب، فهو فعل اختياري صادر عن الإنسان بالإرادة، ولهذا لا يقال لمن رغب في تحصيل العلم إلّا انّه لم يتصدَّ لتحصيله انَّه طالب علم، فمحض الشوق والرغبة في ذلك لا يُصحِّح اطلاق عنوان الطالب عليه. وأمّا الإرادة فهي صفة نفسانيّة أو فعل نفساني قائم بالنفس، وقد أوضحنا المراد من الإرادة تحت عنوانها.

وبهذا اتّضح انَّ الطلب والإرادة متغايران مفهوماً ومصداقاً وانشاءً، أما التغاير المفهومي بينهما فواضح بعد ان قلنا انَّ الطلب وضع للدلالة على التصدِّي لتحصيل المرغوب والمحبوب وانَّ الإرادة وضعت للدلالة على الصفة أو الفعل النفساني.

وأمّا التغاير المصداقي فلأنَّ واقع الطلب لا يكون إلّا عند تصدِّي المريد لتحصيل مراده، وأمّا فعليّة الشوق والرغبة فهي إرادة بالحمل الشايع وليست طلباً، على انَّ الطلب المنشأ بالصيغة أو ما يساوقها لا يُقال له إرادة نعم هو يُعبِّر عن وجود إرادة وشوق إلّا انَّ وجود الإرادة والشوق ليس هو وحده المصحّح لاطلاق الطلب الإنشائي على ما أُنشأ بالصيغة مثلاً بل الذي صحَّح اطلاق الطلب عليه بالاضافة الى الإرادة والشوق هو انَّه نحو من التصدي لتحصيل المطلوب.

حَـرْفُ ٱلظَّاءِ

حرف الظاء

الظن

يطلق الظن في اصطلاح الاصوليين على الأعم من الظن المنطقي والشك والإحتمال المنطقيين ، فمطلق ماليس بيقين يُعبَّر عنه عندهم بالظن ، نعم ، الإطمئنان والذي يكون معه احتمال الخلاف موهوماً لا يُعبَّر عنه عندهم بالظن كما هو كذلك في الاستعمالات العرفيّة بل قد يعبّرون عن الإطمئنان باليقين وان كانوا يسلِّمون بأنَّ الإطمئنان لا يساوق اليقين الرياضي والذي لا يكون معه احتمال الخلاف وارداً ولو كان بمستوىٰ الوهم أو ماهو أدنىٰ من ذلك لو كان ثمّة مستوىً أدنىٰ من الوهم .

ثم انَّ الأصل هو عدم حجيّة مطلق الظن على اختلاف مراتبه وتفاوت مناشئه إلّا مع قيام الدليل القطعي على جعل الحجيَّة له امّا مطلقاً أو في موارد خاصة عندما ينشأ عن مناشيء معينة .

راجع عنوان « الحجيَّة المجعولة » .

الظن الخاص

والمراد من الظنّ الخاصّ هو الظنّ الناشيء عن الأمارات التي قام الدليل القطعي على حجيّتها كالظن الناشئ عن خبر الثقة أو الخبر الموثوق .

ومنشأ التعبير عنه بالظنّ الخاصّ هو الإحتراز عن الظنون الناشئة عن الامارات التي لم يقم الدليل القطعي على حجيتها .

الظنّ الطريقي والظنّ الموضوعي

والفرق بينهما يتّضح من ملاحظة الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي وانَّ الطريقي هو ما

يتمحّض دوره في الكشف عن متعلّقه دون أن تكون له دخالة في ترتّب الحكم على موضوعه، وانَّ الموضوعي هو ما يكون دخيلاً في ترتُّب الحكم على موضوعه، فالأوّل يكون كاشفاً عن ثبوت الحكم للموضوع، والثاني يكون مولِّداً للحكم باعتباره موضوعاً له أو جزء موضوع له.

ثم انَّ الظن الموضوعي ينقسم الى ما ينقسم عليه القطع الموضوعي، حيث قلنا انَّ القطع تارة يؤخذ في الموضوع بنحو الصفتية واخرىٰ بنحو الطريقيّة، وكلا القسمين تارة يؤخذان بنحو جزء الموضوع واخرى بنحو تمام الموضوع.

ثمّ انَّ الظنّ المأخوذ في الموضوع تارة يكون من الظنون المعتبرة واخرىٰ يكون من الظنون غير المعتبرة، على انَّ اعتبار الظنّ في موضوع الحكم تارة يكون بلحاظ تعلُّق الظنّ بحكم شرعي واخرىٰ يكون بلحاظ تعلُّقه بموضوع خارجي.

وبملاحظة ماذكرناه في أقسام القطع الموضوعي وما ذكرناه تحت عنوان « أخذ القطع حكم في موضوع حكم آخر » يتّضح المراد من هذه الأقسام.

ثم انَّ السيّد الخوئي ﷺ ذكر انَّ الأقسام المذكورة للظنّ الموضوعي انَّما هي لشحذ الذهن، إذ لا يوجد في الفقه ولا مورد واحد أُخذ الظن بنحو الموضوعيّة، نعم توجد موارد كثيرة في الفقه اعتبر فيها الظنّ بنحو الطريقيّة المحضة، كاعتبار الظنّ في عدد الركعات وفي تحديد القبلة عند عدم التمكّن من احرازها.

الظن المطلق

والمقصود من الظنّ في هذا العنوان هو خصوص الظنّ المنطقي، والمقصود من الإطلاق هو الإطلاق من جهة منشأ الظن فمنشأ الظن ملحوظ بنحو اللا بشرط، أي سواء نشأ عن مبرِّرات عقلائيّة كخبر الثقة أو الإجماع أو الشهرات أو نشأ عن مبرِّرات شخصيّة.

ويبحثون تحت هذا العنوان حجيّة الظنّ المطلق وماهي الأدلّة التي يمكن أن يستدل بها على حجيّته. وقد ذكروا

لذلك أربعة أدلّة :

الأول : انَّ الظن بالتكليف معناه الظنّ بـالضرر عـند عـدم امـتثال التكـليف المظنون ، والعـقل حـاكـم بـلزوم دفـع الضرر المظنون .

الثاني : انَّ عدم العمل بما هو مقتضىٰ الظنّ بالتكليف معناه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً .

الثالث : هـو وجـود عـلم اجـمالي بـثبوت تكـاليف الزامـيّة وجـوبيّة وتحريميّة ، وهذا ما يـقتضي الإحـتياط التام إلّا انَّه لمَّا كان الإحتياط التام موجباً للـوقوع فـي العسـر والحـرج يـتعيّن التبعيض فـي الإحـتياط وهـو يـقتضي الأخذ بالمظنونات دون المحتملات ، إذ انَّ الأخذ بالمحتملات دون المظنونات يكون مـن تـرجـيح المـرجـوح . وهـذا الدليل هو أحد مقدّمات دليل الإنسداد .

الرابع : هـو دليـل الإنسـداد ، وهـو مكون من أربع أو خمس مقدمات ، وقد أوضحناها تحت عنوان الإنسداد » .

الظهور

الظهور في اللغة هو البروز والبيان ، ووصف الشيء بـالظاهر يـعني وصـفه بالبارز والبيِّن ، وهـذا المـعنى لا يـبتعد كثيراً عما هو مـتداول فـي اسـتعمالات الاصوليين ، فهم يقصدون من الظـهور تعيُّن أحد المعاني المحتملة للكلام مثلاً تــصوراً وتــصديقاً أو تــصوراً دون التــصديق ، وذلك فــي مـقابل النـصّ والمجمل ، إذ لا ينقدح فـي الذهـن مـع النصّ سوى معنىً واحد فلا يكون مـعه أي احــتمال بـالخلاف ولو بـمستوىٰ الوهـم ، وأمّا المجمل فهو يحتمل أكـثر من معنىٰ دون أن يتعين معه واحـد مـن المعاني المحتملة .

ولكي يتبلور المراد من الظهور فـي اصطلاح الاصوليين نذكر مجموعة من الامور :

الأمــــر الأوّل : تــنقسم الدلالات اللـفظيّة مـن جـهة مـدلولها الى ثـلاث مراتب :

الاولىٰ : أن يكــون مـدلولها مـتعيناً وواضحاً بنحو يحصل الجـزم بـارادتـه ولا يكون ثمة احتمال بإرادة خلافه ولو بمستوى الوهم ، وهذا هو المـعبَّر عـنه بالنص في مرحلة المدلول التـصديقي ،

وقد تكون النصوصيّة مختصّة بمرحلة المدلول التصوري كما لو كان هو المعنىٰ والمدلول المتعين من الدلالة الوضعيّة اللغويّة إلّا انّه في مرحلة المدلول التصديقي يحتمل أكثر من معنىٰ بسبب وجود القرينة او احتمالها .

الثانية : أن تكون للدلالة اللفظيّة أكثر من معنىً محتمل وتكون هذه المعاني المحتملة اما متكافئة من حيث مستوى الإحتمال أو يكون بعضها أرجح من بعض إلّا انَّ هذا الرجحان لا يصل بالمعنى الراجح الى مستوى الوثوق بكونه هو المعنى المتعين أو المراد وذلك لاعتبارات لغوية أو مقاميّة أو عقلائيّة أو ما الىٰ ذلك ، وفي كلا الصورتين يُعبَّر عن الدليل أو المدلول بالمجمل .

الثالثة : ان للدلالة اللفظيّة أكثر من معنى محتمل ويكون أحد المعاني المحتملة هو المتعيَّن من تلك المعاني إلّا انَّ تعينه لا يصل لمستوى القطع بل يظلُّ احتمال الخلاف وارداً ، على أن يكون منشأ التعيُّن هو الإعتبارات النوعيّة المتصلة بالضوابط اللغويّة والمناسبات العرفيّة والعقلائيّة ، وهذا هو المعبَّر عنه بالظهور .

الأمر الثاني : ينقسم الظهور الى قسمين :

القسم الأوّل : الظهور التصوري وهو تعيُّن وانسباق أحد المعاني المحتملة الى الذهن من اطلاق اللفظ على أن يكون منشأ ذلك الإنسباق والتعيُّن هو الاوضاع اللغويّة فهو المنشأ لاستقرار المعنىٰ في الذهن وركون النفس بتعيُّنه دون سائر المحتملات ، إذ انَّ لانسباقه واستقراره مبرِّر وهو الوضع ، وأمّا المحتملات الأُخرى فلو كان لها مبرر فهو غير منتظم ولا مطرد .

والظهور التصوري يظلُّ منحفظاً حتى مع قيام القرينة المتصلة على عدم إرادته ، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان « الدلالة التصوريَّة » .

القسم الثاني : الظهور التصديقي ، وهو الظهور الحالي السياقي والذي يتعيّن بواسطته المراد الجدِّي من كلام المتكلّم ، وهو لا ينشأ عن الاوضاع اللغويَّة كما هو الحال في الظهور التصوري وان كان قد يُساهم في انعقاد

الظهور التصديقي .

فالظهور التصديقي إذن هو ما يكشف عن مراد المتكلم من خلال ملاحظة حاله ، وهو أيضاً لا يُنافي وجود محتملات اخرىٰ وانَّها هي المراد واقعاً إلّا انَّ هذه المحتملات لا اعتداد بها عند العقلاء بعد ان لم يكن لها مبرِّر سوى انَّ الظهور لا ينتج العلم بالمراد .

ثمّ انَّ الظهور التصديقي ـ والذي يتعيَّن معه المراد الجدِّي للكلام ـ لا ينعقد إلّا مع عدم القرينة المتصلة على الخلاف ، بمعنى انَّ الظهور في التطابق بين المدلول التصوري الوضعي وبين المدلول الجدِّي منوط بعدم قيام القرينة المتصلة على عدم إرادة المدلول التصوري ، وأما قيام القرينة المنفصلة فلا تمنع من انعقاد الظهور التصديقي ، بمعنىٰ انَّ الظهور التصديقي يظلُّ منحفظاً حتى مع قيام القرينة المنفصلة على خلافه ، نعم في مثل هذه الحالة لا يصح الإعتماد على الظهور التصديقي ، فوظيفة القرينة المنفصلة هي سلب الحجيَّة عن الظهور التصديقي ، وأمّا وظيفة القرينة المتصلة فهي المنع عن انعقاد الظهور التصديقي .

الأمر الثالث : انَّه يمكن تقسيم الظهور التصوري والتصديقي الى قسمين بلحاظ من ينعقد عنده الظهور :

القسم الأوّل : الظهور الذاتي أو قل الظهور الشخصي ، وهو الظهور الذي ينعقد نتيجة ملابسات ومبررات شخصيّة غير مطردة ، فهو يخضع لعوامل تتصل بخصوص من انعقد عنده الظهور ولا يطرد لنوع المتلقي للكلام .

وهذا النحو من الظهور لا اعتداد به ، فلا يصحّ ترتيب الأثر عليه كما لا يصحّ الاحتجاج به على المتكلم ، إذ لم تنعقد السيرة العقلائيّة ـ والتي هي مدرك ثبوت الحجيَّة للظهور ـ على صلاحيته للكشف عن الوضع وعن المراد الإستعمالي والجدِّي للمتكلم .

القسم الثاني : الظهور الموضوعي أو قل الظهور النوعي ، وهو الذي ينشأ عن مبرِّرات عقلائيّة تعتمد الضوابط اللغويَّة والطرق المتبعة عند أهل المحاورة في بيان المراد وتلقي الخطاب .

وهذا النحو من الظهور هو الذي

انعقدت السيرة العقلائيّة على ترتيب الأثر على مؤداه والاحتجاج به على المتكلم، فهو الذي يكشف عن إرادة المتكلّم للمعنى المستظهر، إذ انَّ المستظهر من حال المتكلّم العرفي هو اعتماد الاساليب العرفيّة في أداء مراداته، وهذا هو الذي يبرر استظهار إراداته للمعنىٰ المناسب للضوابط اللغويَّة والمناسب للأساليب المتبعة عند أهل المحاو ٫ة وإلّا لكان المتكلم ـ والذي يُفترض حرصه على التحفظ على أغراضه ـ مجازفاً بأغراضه، إذ لو استعمل اسلوباً غير متعارف عند نوع المتلقي لكان من القريب جداً عدم التعرُّف على مراده بل قد يكون ذلك مؤدياً إلى حمل كلامه على خلاف ما يُريد، وهو ما يحرص المتكلّم على عدم وقوعه.

الأمر الرابع: انَّ الظهور الموضوعي النوعي له مرتبتان بلحاظ من انعقد عنده الظهور.

المرتبة الاولىٰ: ويُعبَّر عنها بالظهور الإقتضائي، وهو الظهور المناسب لمقتضيات الضوابط اللغويَّة وأساليب أهل المحاورة، ولهذا فهو يقتضي حصول الظنّ بموافقته لمراد المتكلم كما يقتضي المنع عن حصول الظنّ بمنافاته لمراد المتكلم إلّا انَّ هذا الإقتضاء قد لا يؤثر أثره لمزاحم خارجي هذا المزاحم قد يوجب حصول الظنّ بمنافاة الظهور الإقتضائي لمراد المتكلم كما قد يوجب انتفاء الظنّ بموافقة الظهور الإقتضائي لمراد المتكلم.

المرتبة الثانية: ويُعبَّر عنها بالظهور الفعلي، وهو الظهور المناسب أيضاً لمقتضيات الضوابط اللغويّة وأساليب أهل المحاورة إلّا انَّه يكون مع فعليّة الظنّ بمطابقة ما يقتضيه الظهور الإقتضائي مع مراد المتكلم.

وباتضاح مرتبتي الظهور الموضوعي نقول: انَّه قد وقع البحث بين الأعلام عن أيِّ المرتبتين من الظهور انعقدت السيرة العقلائيّة على ترتيب الأثر عليه، فهل هو الظهور الإقتضائي أو هو الظهور الفعلي، فبناء على كفاية الظهور الإقتضائي يكون الأثر مترتباً على مجرَّد مناسبة الظهور

لمقتضيات الاوضاع اللغويّة والمناسبات العرفيّة دون أن يُناط ترتُّب الأثر بأكثر من ذلك، بمعنىٰ انّه لو لم يحصل الظن بمطابقة ما يقتضيه الظهور مع مراد المتكلّم بل لو حصل الظنّ بمخالفة ما يقتضيه الظهور لمراد المتكلّم فإنَّ ذلك لا يستوجب إلغاء أثر الظهور، وهذا هو معنى القول بحجيّة الظهور مطلقاً سواء حصل الظنّ بالوفاق أو لم يحصل بل وحتى لو حصل الظنّ بالخلاف، أي كان الظنّ منافياً لما يناسب الظهور الإقتضائي.

وأمّا بناء على اناطة ترتيب الأثر على الظهور الفعلي فإنَّ عدم الظنّ بالوفاق ـ أي الظن بمطابقة الظهور الاقتضائي لمراد المتكلم ـ فضلاً عن الظن بالخلاف يكون مانعاً عن ترتيب الأثر على الظهور.

وهناك مبنىً ثالث حاصله: عدم اناطة ترتيب الأثر على فعليَّة الظنّ بموافقة الظهور الإقتضائي لمراد المتكلّم إلّا انَّ الأثر لا يترتب على الظهور لو اتفق حصول الظنّ بمنافاة مقتضىٰ الظهور لمراد المتكلّم.

والمعروف بين الأعلام هو المبنىٰ الأول والذي هو كفاية الظهور الإقتضائي، أي بقطع النظر عن حصول الظنّ بمخالفة مقتضى الظهور مع مراد المتكلِّم فضلاً عن حصول الظنّ بموافقة مقتضىٰ الظهور لمراد المتكلِّم، وذلك لقيام السيرة العقلائيّة على العمل بالظهور بمجرَّد مناسبته مع مقتضيات الاوضاع اللغويّة وأساليب أهل المحاورة دون ملاحظة فعليّة الظنّ بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف.

إلّا انَّه قد يُقال بأنَّ الصحيح هو المبنىٰ الثاني، وذلك لأنَّ ترتيب الأثر على الظهور نشأ عن كاشفيّة الظهور عن مراد المتكلّم فإذا لم يحصل الظنّ بموافقة الظهور لمراد المتكلّم فلا يكون الظهور صالحاً للكشف عن المراد، فليس ترتيب الأثر على الظهور حكماً تعبدياً وانَّما هو ناشيء عن نكتة عقلائيّة، وهي أهلية الظهور للكشف عن المراد، وهذه الأهليَّة لا تتفق للظهور في حالات عدم حصول الظنّ بموافقة مقتضاه لمراد المتكلّم.

وأما المبنىٰ الثالث فمدركه انَّ

الظهور الإقتضائي وان كان أمارة على إرادة المتكلم العرفي لما يقتضيه الظهور إلّا انّه مع حصول الظنّ بالخلاف تكون هذه الأمارة مزاحمة بأمارة اخرىٰ ، وحينئذٍ لا مبرّر لاعتماد هذا النحو من الظهور.

هذا وقد جاء المحقّق النائيني ﷺ في المقام بتفصيل وتبعه في ذلك السيد الخوئي ﷺ ، وحاصل هذا التفصيل انّ الظهور قد يكون الغرض منه ـ بالإضافة الى الكشف عن الواقع ـ الإستفادة منه في مقام الاحتجاج كالاوامر والنواهي ومطلق ما يتّصل بعلاقات الموالي بعبيدهم وكذلك الاقرار والوصيّة وما الى ذلك.

وهذا النحو من الظهور هو الذي انعقدت السيرة العقلائيّة على ترتيب الأثر عليه بمجرّد نشوئه عن مقتضيات الضوابط اللغويّة والمناسبات العرفيّة حتى عند حصول الظنّ بالخلاف فضلاً عن عدم حصول الظنّ بالوفاق ، ولهذا لا يصححون اعتذار العبد عن مخالفة مقتضى الظهور بعدم حصول الظنّ بالوفاق أو حصول الظنّ بالخلاف.

وقد يكون الغرض من الظهور هو الكشف واستكشاف الواقع فحسب دون أن يكون الغرض منه الاحجاج به على المتكلّم أو احتجاج المتكلّم به على المخاطب كالظهورات المتصلة بالمعاملات التجاريّة أو ما يتّصل بالإرشادات الطبيّة ، فإنّ هذا النحو من الظهور لا يرتّب العقلاء عليه الأثر مالم يحصل الظنّ بمطابقة الظهور مع المراد فضلاً عما لو حصل الظنّ بمخالفة مقتضىٰ الظهور لمراد المتكلم.

وبملاحظة هذه الأمور الأربعة يتّضح المراد من الظهور.

أصالة الظهور

وهي من الاصول اللفظيّة المقتضية للبناء على انّ الظهور اللفظي الوضعي هو المراد جداً للمتكلم ، فموضوع أصالة الظهور هو الشك في مراد المتكلم بعد انعقاد الظهور اللفظي الوضعي ، بمعنىٰ انه قد ينعقد للكلام ظهور في معنىً ومع ذلك يقع الشك في انّ المعنى المستظهر من الكلام هل هو مراد جداً للمتكلم أو انّه أراد معنىً آخر

غير المعنى المستظهر من كلامه ، وحينئذٍ يكون دور أصالة الظهور هو البناء على انَّ مراده الجدِّي هو نفس المعنى المستظهر من كلامه .

وبيان ذلك : انَّ الشك في مراد المتكلّم قد يكون بسبب عدم انعقاد ظهور للكلام ولو بمستوى الظهور التصوري كما في حالات الجهل بأصل الوضع أو الجهل بما هو المتفاهم العرفي من هذا التعبير أو ما الىٰ ذلك ، ففي حالة من هذا القبيل لا سبيل للتمسُّك بأصالة الظهور .

وقد يحصل الشك في مراد المتكلم رغم انعقاد الظهور اللفظي لكلامه ، ومنشأ الشك حينئذٍ أحد امور :

الأمر الأول : هو احتمال غفلة المتكلّم عن نصب قرينة على مراده الجدِّي ، فيحتمل انَّه واقعاً لا يريد المعنى الظاهر من كلامه بل يريد معنىً آخر إلّا انَّه غفل عن نصب القرينة على عدم إرادة المعنىٰ الظاهر وانَّه مريد لمعنىً آخر .

الأمر الثاني : هو احتمال تعمُّد المتكلّم في اخفاء القرينة المعبِّرة عن مراده الجدِّي ، وذلك لغرض يراه مصححاً لإخفاء القرينة وعدم التصريح بها .

الأمر الثالث : هو احتمال انَّ المتكلّم قد نصب القرينة على مراده الجدِّي المنافي للظهور اللفظي إلّا انَّ المتلقي لم يطلع على هذه القرينة .

وتلاحظون انَّ مجموع هذه المناشئ لا تنافي انعقد الظهور اللفظي ، وذلك لأنَّه لو كان ثمة قرينة على إرادة خلاف ماهو الظهور اللفظي لكانت قرينة منفصلة ، وقد قلنا في بحث الظهور انَّ القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور حال وجودها فضلاً عن احتمال وجودها ، نعم مع قيام القرينة المنفصلة ينكشف انَّ الظهور غير مراد جداً للمتكلم وبهذا تسقط الحجيّة عن الظهور اللفظي ، أما حينما تكون القرينة المنفصلة محتملة فإنَّ هذا الإحتمال بمناشئة الثلاثة لا اعتداد به في نظر العقلاء بل يكون البناء حينئذٍ على ما يقتضيه الظهور اللفظي ، وهذا هو معنىٰ أصالة الظهور ، نعم وقع الخلاف بين الأعلام في انَّ التمسّك بأصالة الظهور هل يكون ابتدائياً بمعنىٰ

انَّ مجرَّد احتمال القرينة المنفصلة مصحّح للتمسك بأصالة الظهور أو انَّ التمسّك بأصالة الظهور يكون بعد نفي احتمال القرينة بأصالة عدم القرينة.

ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ لذلك، وذهب جمع من الأعلام كالسيّد الخوئي والسيّد الصدر ﷺ الى عدم الحاجة لتنقيح أصالة الظهور بواسطة أصالة عدم القرينة، وهذا ما سيأتي ايضاحه تحت عنوان «أصالة عدم القرينة».

ثمّ انَّ هنا أمراً لابدَّ من التنبيه عليه وان كان قد اتَّضح ممّا تقدّم وهو انَّ التمسُّك بأصالة الظهور ابتداء انَّما يكون في حالات انعقاد الظهور اللفظي للكلام، وأمَّا إذا لم ينعقد ظهور للكلام فإنَّ أصالة الظهور لا يمكن التمسّك بها ابتداء بل قد لا يصحّ التمسُّك بها تبعاً في بعض الحالات، كما قد اتّضح ممّا تقدّم انَّ الظهور اللفظي لا ينعقد مع وجود القرينة المتّصلة، وهذا لا إشكال فيه.

انَّما الإشكال في حالات احتمال القرينة المتصلة، فهل يمكن التمسّك بأصالة الظهور لنفي القرينة المتصلة المحتملة أو لابدَّ من اجراء أصالة عدم القرينة أولاً وبها يمكن التمسّك بأصالة الظهور أو انَّه لا مجال للتمسّك بالاصلين بل يكون الكلام في حالة من هذا القبيل مجملاً أو انَّ الصحيح هو التفصيل.

وبيان ذلك: ذكر السيّد الخوئي ﷺ انَّ منشأ احتمال القرينة المتصلة على قسمين، فتارة يكون مرتبطاً بغفلة المتكلِّم أو السامع، كما لو احتملنا غفلة المتكلّم عن نصب القرينة المتّصلة رغم إرادتها أو احتملنا اتفاق غفلة السامع عنها رغم انَّ المتكلّم قد نصبها. وتارة يكون الإحتمال غير مرتبط بغفلة المتكلّم أو السامع كما لو عرض على الكتاب المشتمل على كلام المتكلّم تلف واحتمل المتلقي اشتمال ما تلف منه على قرينة متّصلة توجب صرف الكلام عن ظهوره الاولي.

ففي القسم الأوّل لا سبيل للتمسك بأصالة الظهور ابتداء كما ذهب لذلك صاحب الكفاية ﷺ، وذلك لأنَّ احتمال وجود القرينة يقتضي اجمال الكلام، إذ لا يتحرّر ظهور لكلام متكلّم مالم يُحرز انَّه في مقام تفهيم المعنى الظاهر بدواً،

ولا سبيل لإحراز ذلك مع احتمال القرينة المتّصلة ، نعم يمكن استظهار إرادة المعنىٰ الظاهر بدواً بواسطة أصالة عدم القرينة كما ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ ، إذ مع نفي القرينة بواسطة هذا الأصل اللفظي العقلائي يتنقح الظهور ، ولعلَّ هذا هو منشأ بناء المشهور على التمسّك بمقتضىٰ الظهور رغم احتمال القرينة المتصلة .

وأمّا القسم الثاني فلا سبيل معه للتمسّك بأصالة الظهور كما لا سبيل لنفي احتمال القرينة وان كان المعروف بين الاصوليين هو امكان التمسّك بأصالة الظهور بعد اجراء أصالة عدم القرينة .

وعلّل السيّد الخوئي ﷺ ذلك بأنَّ احتمال القرينة يوجب عدم انعقاد ظهور للكلام للزوم احراز عدم القرينة المتّصلة في انعقاد الظهور ولا سبيل لاحراز ذلك حتىٰ بواسطة أصالة عدم القرينة ، إذ انَّ مدركها هو البناء العقلائي ، وليس ثمّة بناء عقلائي على نفي القرينة المحتملة في هذا الفرض ، فما هو ملاحظ بالوجدان انَّ العقلاء حينما يعرض عليهم كتاب قد مُزِّقت بعض أوراقه ونشأ عن ذلك احتمال وجود قرينة متّصلة قد سقطت مع الأوراق الساقطة فإنَّهم لا يرتبون الأثر على ماهو مستظهر من الكتاب بقطع النظر عن القرينة المحتملة ، ولا ينفون القرينة المحتملة بأصالة عدم القرينة بل يعتبرون الكلام مجملاً .

وعمَّق السيّد الصدر ﷺ الإشكال بما حاصله انَّ اجراء أصالة عدم القرينة المتصلة من العقلاء ليس تعبدياً بل ينشأ عن مبرِّر هو أصالة عدم الغفلة باعتبار انَّ الغفلة حالة اتفاقيّة تنافي مقتضىٰ الطبع الإنساني ، وهذا هو السبب في عدم امكانيّة تنقيح الظهور فيما هو مفترض بأصالة عدم القرينة ، إذ انَّ أصالة عدم القرينة ترتكز كما قلنا على أصالة عدم الغفلة ، واجراء أصالة عدم الغفلة فيما هو مفترض غير ممكن بعد ان لم يكن عدم وجود القرينة ناشئاً عن احتمال غفلة المتكلّم أو السامع .

وبهذا اتّضح السبب في امكان التمسّك بأصالة عدم القرينة المتصلة لتنقيح الظهور في القسم الأوّل وعدم

امكــان ذلك فــي القســم الثـاني ، إذ انَّ احتمال القرينة في القسم الأوّل نشأ عن احتمال غفلة المتكلّم أو الســامع ، وأمّـا احــتمال القـرينة المـتّصلة فـي القسـم الثـاني فـعدم الغـفلة لا يـنفع فـي دفـع احتمال القرينة حتى لو كنّا نـقطع بـعدم الغــفلة ، إذ انَّ الاحـتمال لم يـنشأ عـن الغفلة او احتمالها وانّما نشأ عن عارض آخـر كـتمزُّق بـعض أوراق الكـتاب أو خروج السامع عن مجلس الخطاب قبل اكمال المتكلِّم لكلامه أو عروض النوم عــلى الســامع أو اتّـفاق ابـتلائه بـثقل السمع ، فإنَّ احـتمال القـرينة المـتّصلة النــاشئ عــن هـذه المـناشئ لا يـندفع بأصالة عدم القرينة المتّصلة لارتكـازها على أصالة عدم الغفلة وهي غـير نـافعة فـــي مــثل هــذا الفـرض وذلك لأنَّ احتمال القـرينة غـير مـرتبط بـاحتمال الغفلة .

الظهور الإقتضائي والفعلي

قد أوضحنا المراد مـنهما فـي الأمـر الرابع تحت عنوان « الظهور » .

الظهور التصوري والتصديقي

اتّضح من الأمـر الثـاني مـن عـنوان « الظهور » الفرق بين الظهور التصوري والظهور التصديقي ، ويبقىٰ الكلام فيما ينقسم عليه الظهور التصديقي ، فقد ذكر انَّ للظهور التصديقي قسمين :

القســم الأوّل : الظـهور التـصديقي الاولي ويُعبَّر عنه بالدلالة الإستعماليّة ، وقد أوضحنا المراد منها تحت عنوانها .

القسم الثـاني : الظـهور التـصديقي الثاني ، ويُعبَّر عنها بـالدلالة التـصديقيّة الثانية أو بالدلالة الجدِّيّة ، وقد بينا المراد منها في محلّها ، فراجع .

وقد اتّضح ممّا تقدّم انَّ كلا القسمين مـنوطان بـعدم القـرينة المـتّصلة عـلى الخلاف ، وأمّا القرينة المنفصلة فلا يؤثر وجودها في انهدام الظـهور التـصديقي بكلا قسميه ، نعم قيام القرينة المنفصلة يوجب سقوط الظهور التصديقي الثاني عن الحجيّة .

والمــتحصّل انَّ القـرينة المـنفصلة تمنع عن الحجيّة وأمّا القرينة المـتّصلة فـتمنع عـن انـعقاد الظـهور التـصديقي الاولي والثاني .

الظهور التضمني

المـراد مـن الظـهور التـضمني هـو ظهور الكـلام فـي بـعض المـعنىٰ تـبعاً لظهوره في تمام المعنىٰ ، فعندما يكون الكلام في ظاهراً في معنىً مـركب مـثلاً فإنَّ هذا الظهور يستتبع ظهوراً آخر فـي جزء المعنى المركب ، وهذا الظهور هو المعبَّر عنه بالظهور التضمني ، فـلو أقـرَّ شخص ببيع داره فإنَّ ظهور كـلامه فـي بـيع تـمام الدار يُـعبَّر عـنه بـالظهور الإسـتقلالي ، وهـذا الظـهور يستتبع ظهورات اخرىٰ ، كظهور الكلام في بيع حجرات الدار وبيع فناء الدار وهكـذا ، وهــذه الظــهورات هـي المـعبَّر عـنها بالظهورات التضمنيّة .

ولا تــخفى تــبعيتها للــظهور الإستقلالي ثبوتاً انَّما البحث عن تـبعيّة الظهور التضمني للظهور الإستقلالي في السقوط ، بمعنىٰ انَّه لو ثـبت عـدم إرادة الظهور الإستقلالي وانَّ ماظهر بدواً من إرادة تمام المـعنى غـير مـرادٍ جـداً وانَّ بـعض المـعنى غـير مـراد مـن الكـلام فحينئذٍ هل يقتضي ذلك سقوط الظهور التضمني في المعاني الجزئيّة الاخرىٰ ، بـمعنىٰ انَّ ذلك هــل يـوجب سـقوط الحجيَّة عن الظهورات التضمنيّة التي لم تقم القرينة على عدم إرادتها أو لا ؟

ذهب جـمع مـن الأعـلام الى عـدم تــبعيّة الظـهور التـضمني للـظهور الإستقلالي في السـقوط عـن الحـجيَّة ، وعلل السيّد الخوئي ﷺ ذلك بأنَّ الظهور الإستقلالي في تمام المـعنى يـنحلُّ الى ظهورات تضمنيَّة بلحاظ كلّ جـزء مـن أجـزاء المـعنىٰ ، فـلو سـقطت بـعض الظهورات التضمنيّة فإنَّ ذلك لا يوجب سـقوط الظـهورات التـضمنيّة الأُخـرى بعد انعقاد الظهور لها وعدم تبعيّة بعضها لبعض فليس بعضها علّة لوجود الآخـر ولا هــو مـعلول له ، بـمعنىٰ انَّ انـعقاد الظهور في جـزء المـعنى لا يـنشأ عـن انعقاده في جـزء المـعنىٰ الآخـر حـتى يكون سقوط أحد الظهورات التـضمنيّة مــوجباً لسـقوط تـمام الظـهورات التـضمنيّة ، فـالظهورات التـضمنيّة وان كانت منحلَّة عن الظهور الإستقلالي إلّا انَّ ذلك لا يــعني تـرابـط الظـهورات التضمنيّة فيما بينها بل انَّ كلّ واحد مـن الظهورات التضمنيّة نـاشيء عـن نكـتة مستقلّة عن الظهور التضمني الآخر .

الظهور الحالي

من الواضح انَّه كما تكون للألفاظ مدلولات يمكن استظهارها اعتماداً على ما تقتضيه الاوضاع اللغويّة والمناسبات العرفيّة المتّبعة عند أهل المحاورة كذلك يمكن أن يكون للسلوك العملي مدلولات متعيّنة أو محتملة ، فلو كان للسلوك العملي مدلول متعين تركن اليه النفس اعتماداً على ما يقتضيه المتفاهم العرفي في مقام التعرف على ما توحيه المواقف العمليّة واعتماداً على الأساليب المتّبعة عقلائياً عند إرادة التعبير عن المراد بواسطة السلوك العملي .

ففي حالة من هذا القبيل يُعبَّر عن المدلول المتعيّن من الموقف العملي بالظهور الحالي ، ومنشأ التعبير عن هذا النحو من الظهور بالظهور الحالي هو انَّ استفادته تتمّ بواسطة ملاحظة الحالة التي عليها ذو الموقف العملي والحالة العمليّة التي صدرت عنه .

ثمّ انَّه ليس المقصود من المتعيّن هو ما يأبىٰ احتمال إرادة مدلول آخر بل المقصود منه انسباق أحد المعاني المحتملة بنحو يكون هذا الإنسباق مبرراً عرفاً لاعتماده على ماهو المتفاهم العرفي في مقام التعرف على ما توحيه المواقف الصادرة عن العقلاء .

الظهور الذاتي والموضوعي

قد أوضحنا المراد منهما في الأمر الثالث من عنوان « الظهور » وقلنا انَّ الظهور الذاتي لا اعتداد به فلا يصحّ ترتيب الأثر عليه كما لا يصلح للاحتجاج به ، نعم قد يستفاد من الظهور الذاتي ـ كما أفاد السيّد الصدر ﵀ لاستكشاف انعقاد الظهور الموضوعي ، وذلك في حالات انسباق الظهور الذاتي لذهن المخاطب نتيجة انسه بالتناسب بين المعنى المنسبق وبين كلام المتكلّم دون أن يجد المخاطب لهذا الانس مبرّر شخصي رغم فحصه وتأمّله ، فحينئذٍ يكون ذلك دليلاً على انَّ استظهاره الذاتي نشأ عن الظهور الموضوعي ، غايته انَّه كان مرتكزاً بنحو الإجمال وصار الظهور الذاتي منشئاً لتبلوره وبروزه كما يقال ذلك في التبادر .

والمتحصل انَّ الظهور الذاتي بهذا النحو يكون معبِّراً عن الظهور الموضوعي .

حَرْفُ ٱلعَيْنِ

حرف العين

العام الاصولي

المراد من العام الأُصولي هو الشمول والاستيعاب المفاد بواسطة الوضع ، وذلك في مقابل العام اللغوي فإنّه لا يختصّ بالعموم المستفاد بواسطة الوضع بل يشمل العموم المستفاد من دوال اخرىٰ كقرينة الحكمة . لاحظ عنوان « العموم » وأقسامه .

العدم الأزلي

والمراد من العدم الأزلي هو العدم الثابت من الأزل ، الذي لم يطرأ عليه الوجود في زمن ما ثم انعدم ، وهذا التعبير وان لم يكن دقيقاً ـ لضيق الخناق ـ إلّا انّه يفي بالغرض .

فعدم زيد الذي لم يطرأ عليه الوجود في زمن ما عدم أزلي ، ومن هنا لو وقع الشك في ارتفاع العدم بعد اليقين به فإنّه لا ريب في جريان استصحاب العدم الثابت من الأزل .

وهذا المقدار لا إشكال فيه انّما الإشكال في انّه لو كان ثمّة موضوع مركب من جزءين أحدهما متعنون بعنوان وجودي والآخر متعنون بعنوان عدمي وكنّا نحرز عدمهما معاً ثم علمنا بتحقق العنوان الوجودي بعد اليقين بعدمه ووقع الشك في ارتفاع العدم عن العنوان العدمي ، هل يمكن استصحاب العدم الثابت من الأزل ، وبهذا يتحقّق الموضوع المركب بواسطة الوجدان والأصل ، فالجزء الاول والذي هو العنوان الوجودي أحرزناه بالوجدان والجزء العدمي أحرزناه بواسطة الإستصحاب ، أو انّ الإستصحاب لا يجري ؟

نقول : انَّ ما يساهم في ايضاح المطلب فرضيتان :

الفرضيّة الاولىٰ : ان يفترض كون الموضوع المركّب مركباً من معروض وعدم عرضه مع افتراض عدم وجود ملازمة بين وجود المعروض ووجود عرضه.

ومثاله : مالو كان الموضوع مركباً من الرجل غير الفاسق ، فإنَّ المعروض هو الرجل وعدم عرضه هو غير الفاسق ، وواضح انَّه لا ملازمة ببين وجود الرجل واتّصافه بالفسق ، وحينئذٍ لو كنّا على يقين من عدم الرجل وعدم فسقه ثمّ أحرزنا وجود الرجل إلّا انَّه وقع الشك في ارتفاع عدم الفسق ، بمعنىٰ انَّه وقع الشك في تحقّق الفسق للرجل ، فهل يمكن استصحاب عدم الفسق الثابت للرجل قبل وجوده أو لا ؟

فلو قلنا بامكان جريان الإستصحاب لكان ذلك يقتضي تنقُّح الموضوع المركّب ، وذلك بواسطة الوجدان والأصل ، أما ما ثبت بالوجدان فهو وجود الرجل ، وأمّا ما ثبت بالأصل ـ وهو الإستصحاب ـ فهو عدم فسق الرجل الثابت من الأزل ، فبواسطة إستصحاب العدم الأزلي تنقح الموضوع المركّب من العنوان الوجودي والعنوان العدمي.

ثمّ انَّ هذه الفرضيّة لم تقع مورداً للإشكال ، وذلك حتىٰ لو لم نقل بامكان استصحاب عدم الفسق الثابت من الأزل فإنَّ بالإمكان استصحاب عدم الفسق الثابت عنددما لم يكن الرجل بالغاً ، وبذلك يتنقَّح الموضوع المركب بلا ريب ، غايته انَّ المستصحب هل هو عدم الفسق الثابت من الأزل أو هو عدم الفسق الثابت عندما لم يكن الرجل بالغاً ، فلا تظهر ثمرة في هذه الفرضيّة بين القائلين باستصحاب العدم الأزلي وبين النافين لهذا الإستصحاب.

الفرضيّة الثانية : ان يفترض انَّ الموضوع مركب من معروض وعدم عرضه مع افتراض الملازمة بين وجود المعروض ووجود عرضه وبين عدم العرض وعدم معروضه.

ومثاله مالو كان الموضوع مركباً من وجود المرأة وعدم كونها قرشيّة ، فإنَّ ذلك هو موضوع عدم حيضيّة الدم الذي

تراه المرأة بعد الخمسين ،وواضح انَّ المرأة لو كانت قرشيّة فإنَّ اتّصافها بالقرشيّة ملازم لها من حين وجودها ، فلا يتّفق وجود المرأة أولاً ثمّ عروض عنوان القرشيّة عليها ، وحينئذٍ لو كنا على يقين بعدم المرأة وبالتالي عدم قرشيّتها ثمّ أحرزنا وجود المرأة إلّا انّه وقع الشك في قرشيتها أي في انتفاء عدم القرشيّة عنها الثابت من الأزل ، فهل يمكن استصحاب عدم القرشيّة وبالتالي يتنقّح الموضوع المركّب من وجود المرأة وعدم كونها قرشيّة أو انّه لا يمكن استصحاب عدم القرشيّة .

وهذا هو محلّ النزاع بين الأعلام ، فبناء على جريان استصحاب العدم الأزلي يمكن تنقيح الموضوع المركّب بواسطة الوجدان والأصل ، فما يثبت بالوجدان هو وجود المرأة ، وما يثبت بالأصل هو عدم اتّصافها بالقرشيّة ، وأمّا مع عدم جريان استصحاب العدم الأزلي فلا سبيل لإحراز الموضوع المركّب بهذه الوسيلة .

والفرق بين هذه الفرضيّة والفرضيّة الاولىٰ انّه في الفرضيّة لو لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزلي فإنّه يمكن احراز الموضوع بواسطة استصحاب آخر ، وأما في الفرضيّة الثانية فلا يتمّ احراز الموضوع إلّا بواسطة استصحاب العدم الأزلي ، ولهذا اختصّ استصحاب العدم الأزلي بهذا الفرض ، وهو مالو كان العرض ملازماً في وجوده لوجود المعروض بحيث لا يكون ثمّة حالة أو زمن يفترض فيها وجود المعروض دون أن يكون العرض موجوداً معه ، ولهذا لا تكون لعدم العرض حالة سابقة متيقّنة إلّا حالة عدم وجود المعروض .

وكيف كان فقد اختلف الأعلام في جريان استصحاب العدم الأزلي بالنحو الذي ذكرناه في الفرض الثاني ، فذهب المحقّق النائيني ﷺ إلى عدم جريانه وذهب جمع من الأعلام كالشيخ الآخوند والسيّد الخوئي ﷺ الى جريانه .

والخلاف بين السيّد الخوئي والمحقّق النائيني ﷺ صغروي كما أفاد السيّد الصدر ﷺ حيث انّهما يتّفقان على عدم امكان جريان استصحاب العدم النعتي لإحراز الموضوع المركب من

المعروض وعدم عرضه إذا كان عدم عرضه مأخوذاً بنحو العدم النعتي ولم تكن للعدم النعتي حالة سابقة متيقّنة ، فلو كان موضوع عدم حيضيّة الدم الذي تراه المرأة بعد الخمسين هو المرأة المتّصفة بعدم القرشيّة فإنَّ استصحاب اتّصاف المرأة بعدم القرشيّة غير ممكن ، وذلك لما ذكرناه في العدم النعتي من انّه منوط بوجود موضوعه في رتبة سابقة على اتّصافه بالعدم النعتي ، فلا يمكن أن يتّصف الموضوع بعدم وصف مالم يكن موجوداً ، ومن هنا يكون اتِّصاف المرأة بعدم القرشيّة ليس له حالة سابقة حتى تستصحب ، إذ انّه قبل وجود المرأة لا يمكن اتِّصافها بعدم القرشيّة وبعد وجودها نشك في اتّصافها بالقرشيّة أو عدم القرشيّة ، والمفروض انَّ الإتّصاف بالقرشيّة لو كان ثابتاً لكان ملازماً لأول وجودها ، وعليه لا تكون هناك حالة يمكن ان توجد فيها المرأة ولا تكون متّصفة بالقرشيّة أو عدمها .

كما انَّ المحقّق النائيني والسيّد الخوئي رحمهما الله يتّفقان على انّه لو كان الموضوع مركباً من جزئين وكان أحدهما معنون بعنوان وجودي والآخر معنون بعنوان عدمي إلّا انَّ المعنون بالعنوان العدمي ليس مأخوذاً بنحو يكون صفة ونعتاً للعنوان الوجودي بل هو عدم محمولي ، فيكون الموضوع مركباً من عنوانين ليس أحدهما وصفاً للآخر وانّما أحدهما واقع بحيال الآخر فهنا لا ريب عند العلمين في امكان احراز الموضوع المركّب بواسطة الوجدان والأصل ، فنحرز العنوان الوجودي بالوجدان كما نحرز العنوان العدمي بالإستصحاب الثابت من الأزل .

فلو كان موضوع عدم حيضيّة الدم الذي تراه المرأة بعد الخمسين هو المرأة وعدم الإنتساب لقريش وليس الموضوع هو اتّصاف المرأة بعدم الإنتساب لقريش ، وعدم الإنتساب لقريش له حالة سابقة متيقّنة فيمكن استصحابه ، وبهذا يكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان والآخر وهو عدم الإنتساب لقريش ـ وهو العدم المحمولي ـ محرز بالأصل .

فحال هذا الفرض نظير مالو كان الموضوع المركّب هو وجود زيد وعدم

وجود عمرو فإنَّ عدم وجود عمرو عدم محمولي له حالة سابقة متيقّنة، ولهذا يمكن احراز الموضوع المركّب بواسطة الوجدان والإستصحاب بأن نحرز وجود زيد بالوجدان ونحرز عدم وجود عمرو بالاستصحاب الثابت من الأزل.

فالمتحصل انَّ العدم المحمولي لو كان هو الجزء الآخر للموضوع المركّب لكان بالإمكان احرازه بواسطة إستصحاب العدم الثابت من الأزل بلا ريب.

انّما الخلاف بين المحقّق النائيني والسيّد الخوئي رحمهما الله هو انَّ المحقق النائيني رحمه الله يدّعي انَّ الموضوع إذا كان مركباً من العرض ومحلّه أي من المعروض وعرضه فلابدَّ أن يكون العرض قد اخذ بنحو النعتيّة لمعروضه، وهكذا إذا كان الموضوع مركباً من المعروض وعدم عرضه فإنه ظاهر في كون عدم العرض مأخوذاً بنحو النعتيّة، أي بنحو العدم النعتي للمعروض، فالقرشيّة عرض والمرأة معروضه، فإذا كان الموضوع مركباً من المرأة وعدم القرشيّة فلابدَّ من أن يكون عدم القرشيّة مأخوذاً على انّه نعت للمرأة أي مأخوذ بنحو العدم النعتي، وإذا كان كذلك فلا يمكن احراز الموضوع بواسطة استصحاب عدم القرشيّة، لأنّه عدم نعتي ليس له حالة سابقة متيقّنة.

وأمّا السيّد الخوئي رحمه الله فيدعي خلاف ذلك وانَّ عدم العرض المأخوذ في الموضوع ظاهر في العدم المحمولي أي بنحو مفاد كان التامة، وذلك لأنَّ أخذ عدم الوصف بنحو النعتيّة يحتاج الى مؤنة زائدة وهي خلاف الظاهر.

ومن هنا كان الظاهر عندما يكون الموضوع مركباً من عنوان وجودي وعنوان عدمي هو انَّ العنوان العدمي ليس مأخوذاً بنحو النعتيّة للعنوان الوجودي بل هو جزء بحيال الجزء الاول، كما هو الحال لو كان الموضوع مركباً من جوهر وعدم جوهر آخر.

وعليه لا مانع من احراز موضوع عدم حيضيّة الدم بعد الخمسين بواسطة الوجدان والإستصحاب، بأن نحرز وجود المرأة وجداناً ونستصحب عدم

قرشيّتها، ولا محذور في ذلك بعد ان كان عدم قرشيتها عدماً محمولياً.

هذا هو المقدار الذي نراه مناسباً لوضع الطالب الكريم في الصورة. ثم انَّه لو قلنا بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة فإنَّه يمكن الإستفادة منه في ثلاثة موارد:

المورد الاول: تنقيح موضوع العام المخصّص بمخصّص مشتبه بنحو الشبهة المصداقيّة.

وبيان ذلك: انَّه لا ريب في عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة، فلو ورد عام مفاده «أكرم العلماء إلّا العالم الأُموي» أو ورد دليل منفصل مفاده «لا يجب اكرام العالم الأموي»، فلو سلمنا انَّ ذلك يوجب تقييد العام بعنوان عدمي، فيكون حاصل موضوع حكم العام هو العالم غير الاموي، فهنا لو أحرزنا انَّ زيداً عالم غير اموي فلا ريب في دخوله تحت حكم العام، أمّا لو وقع الشك في انَّ زيداً العالم هل هو اموي فيكون داخلاً تحت المخصِّص أو انَّه غير اموي فيكون داخلاً تحت العام، فهنا لا ريب في عدم جواز التمسّك بالعام لإدخال زيد تحت حكم العام إلّا انَّه يمكن اثبات انَّ زيداً من أفراد العام بواسطة استصحاب عدم كونه اموياً، بمعنىٰ ان نُحرز موضوع العام المركب بواسطة الوجدان والإستصحاب، فاحراز عالميّة زيد يثبت بالوجدان واحراز عدم امويّته يثبت بواسطة استصحاب العدم الأزلي، وبذلك يتنقَّح انَّ زيداً موضوع لحكم العام.

المورد الثاني: هو تنقيح انَّ هذا الفرد المشتبه ليس موضوعاً للخاص لو افترضنا انَّ حكم الخاص كان إلزامياً ولم يكن من الممكن احراز انَّ هذا الفرد موضوع للعام.

مثلاً: لو ورد عام مفاده «أكرم العلماء» و «يحرم عليك اكرام العالم الأُموي» واشتبه الحال في شأن زيد فلو افترضنا اننا لم نحرز عالميّة زيد، فهنا لا يكون استصحاب عدم أمويّته نافعاً في تنقيح انَّه من أفراد العام إلّا انَّ استصحاب عدم امويّة زيد الثابت من الأزل ينفع لنفي حرمة الإكرام، لأنَّ المفترض انَّ الذي يحرم اكرامه انَّما هو

العالم الاموي، وبواسطة استصحاب عدم امويّة زيد ينتفي كونه موضوعاً لحكم الخاص، فلا يكون مشمولاً لحرمة الإكرام.

المورد الثالث: ان لا يفترض ثمّة عام مخصَّص بمخصِّص مشتبه بنحو الشبهة المصداقيّة بل انَّ هناك حكماً مجعولاً على موضوع، هذا الموضوع مسبوق بالعدم الأزلي، فهنا نتوسل باستصحاب العدم الأزلي لنفي الموضوع، وعندئذٍ ينتفي الحكم المرتّب عليه.

ومثاله: مالو قال المولى: « لا تتزوج المرأة النبطيّة » فلو شككنا في نبطيّة هذه المرأة فإنَّ بالإمكان نفي نبطيّتها بواسطة إستصحاب العدم الأزلي، وعليه ينتفي الحكم المرتب على ذلك العنوان.

العدم النعتي

هو العدم بمفاد ليس الناقصة النافية لاتّصاف الموضوع بنعت من النعوت، فالعدم النعتي هو العدم الخاص المضاف لموضوع من الموضوعات، وذلك في مقابل العدم المطلق المعبَّر عنه بالعدم المحمولي.

وبتعبير آخر: انَّه تارة يحمل العدم على ماهيّة من الماهيات، كأن يقال « زيد معدوم » فهذا العدم محمولي، وذلك لكونه محمولاً على الماهيّة ومفيداً لسلب الوجود عنها، وتارة اخرىٰ يكون العدم بمعنىٰ نفي العرض عن معروضه ونفي النعت عن موضوع، كأن يقال « زيد ليس بعالم » فالعدم هنا نعتي لأنَّه يعني نفي اتّصاف الموضوع بنعت ما أو قل نفي اتِّصاف المعروض بالعرض وهو مفاد ليس الناقصة، وذلك في مقابل الوجود النعتي والذي يعني اتصاف الموضوع بنعتٍ من النعوت بمفاد كان الناقصة، كأن يقال: « كان زيد عالماً ».

ثمّ انَّ العدم النعتي كالوجود النعتي منوط بالفراغ عن وجود موضوعه خارجاً، فكما إنّه لا يمكن حمل الوجود النعتي على موضوع إلّا بعد تحقّقه خارجاً لأنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فكذلك حمل العدم النعتي على شيء فرع وجود الموضوع المحمول عليه العدم النعتي.

والوجه في ذلك ـ كما أفاد المحقّق النائيني ﷺ ـ انَّ العدم النعتي والوجود النعتي كالعدم والملكة من حيث افتقارهما للموضوع ، فكما انَّ التقابل بين العدم والملكة مفتقر الى وجود محلّ يتبادلان الحلول فيه فكذلك المقام ، وكما انَّ العدم والملكة يمكن ان يرتفعا دون أن يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين فكذلك المقام ، فالعمىٰ مثلاً ـ وهو عدم البصر ـ والبصر يتبادلان على موضوع هو الإنسان ، ويستحيل تحققهما بلا مورد قابل للإتّصاف بالبصر .

والمقام كذلك ، فالوجود النعتي والعدم النعتي يتبادلان على موضوع مفروغ عن وجوده في رتبة سابقة ، كما انَّه يمكن ان يرتفعا دون أن يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين كما لو كان موضوعهما معدوماً ، فإنَّه لا يتّصف بالوجود النعتي كما لا يتّصف بالعدم النعتي .

امَّا عدم اتّصافه بالوجود النعتي فلأنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، وأمّا عدم اتّصافه بالعدم النعتي فلأنَّ العدم ليس هو العدم المطلق المعبَّر عنه بالعدم المحمولي بل هو عدم خاص مضاف الى موضوع خاص ، وهذا يقتضي الفراغ عن وجود الموضوع الذي يراد اضافة العدم النعتي اليه ، فمع افتراض انعدام الموضوع لا يكون قابلاً للإتّصاف بالعدم النعتي كما لا يكون قابلاً للإتّصاف بالوجود النعتي والذي هو اشبه بالملكة .

فالوجود النعتي والعدم النعتي يمكن ارتفاعهما دون أن يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ، وهذا بخلاف الوجود المحمولي والعدم المحمولي فإنَّ ارتفاعهما معاً معناه ارتفاع النقيضين ، وذلك لأنَّ الماهيّة إذا قيست الى الوجود فإمَّا أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة ، أمّا افتراضها موجودة ولا موجودة فهذا معناه ارتفاع النقيضين ، وهو مستحيل .

فالمتحصّل انَّ العدم النعتي كالوجود النعتي منوط بوجود موضوعه خارجاً .

العدم المحمولي

هو العدم بمفاد ليس التامة النافية

للوجود عن الشيء ، فالعدم المحمولي يعني سلب الوجود عن الماهيّة ، فحينما يقال « زيد معدوم » فهذا العدم محمولي .

والتعبير عنه بالعدم المحمولي ناشئ عن حمل العدم على الماهيّة ، وذلك في مقابل الوجود المحمولي والذي يكون فيه المحمول على الماهيّة هو الوجود .

العرض الذاتي

اختلف الأعلام في تفسير العرض الذاتي من حيث سعة مفهومه وضيقه ، وقد أحصينا ستّة اتّجاهات في ذلك :

الإتّجاه الأوّل : انَّ المراد من العرض الذاتي هو المحمول المنتزع عن مقام الذات للموضوع أو قل هو المحمول الذي تقتضيه نفس ذات الموضوع ، فليس ثمّة واسطة غير ذات الموضوع سبَّبت حمل العرض على معروضه « الموضوع » .

ومثاله : أن يقال : « العقل مدرك للكليّات » فإنَّ إدراك الكليّات ناشئ عن مقام الذات للعقل ومنتزع عن هويّته وماهيته ، ولم تكن ثمّة واسطة غير ذات العقل سبَّبت حمل إدراك الكليات على العقل ، وسيتّضح هذا الإتّجاه أكثر من ملاحظة ما سنذكره ان شاء الله تعالىٰ .

الإتجاه الثاني : انَّ المراد من العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض الموضوع باقتضاء ذات الموضوع أو باقتضاء أمر يساوي ذات الموضوع ، فهو إمّا ناشيء عن مقام الذات أو ناشيء عن أمر مساوٍ للذات .

وبتعبير آخر : امّا أن يكون عروض المحمول على موضوعه بلا واسطة أصلاً غير الذات أو يكون بواسطة أمر خارج عن الذات إلّا انّه مساوٍ للذات ، فالمحمول الذي يكون منشأ عروضه على موضوعه أحد هذين الأمرين يُعبَّر عنه بالعرض الذاتي . والظاهر انَّ هذا هو المعنى المشهور للعرض الذاتي .

ومثال عروض المحمول على موضوعه باقتضاء نفس ذات الموضوع هو ماذكرناه في الإتّجاه الأوّل وبنفس التقريب ، وأمّا مثال عروض المحمول على موضوعه بواسطة أمرٍ مساوٍ للذات فهو كما قيل « الإنسان ضاحك » ، فالضحك عرض ذاتي للإنسان باعتبار

انَّ منشأ عروضه على ذات الإنسان هو شيء خارج عن ذات الإنسان إلّا انَّه مساوٍ لها وهو التعجّب، فالتعجّب وان كان خارجاً عن ذات الإنسان إلّا انّه مساوٍ لها، وهذا ما أوجب تعنون المحمول الثابت للموضوع بواسطته بعنوان العرض الذاتي للموضوع.

الإتّجاه الثالث: انَّ المراد من العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض الموضوع إمّا باقتضاء ذات الموضوع أو باقتضاء أمر خارج عن الموضوع مساوٍ لذات الموضوع أو يكون العروض باقتضاء جزء ذات الموضوع المساوي للموضوع أو باقتضاء جزء ذات الموضوع الأخصّ من الموضوع أو باقتضاء جزء ذات الموضوع الأعم من الموضوع.

فالعرض الذاتي بناء على هذا الإتجاه تكون له خمسة أقسام:

القسم الأوّل والثاني: ذكرناهما في الإتجاه الثاني.

القسم الثالث: هو أن يتمّ عروض المحمول على الموضوع بواسطة جزء ذات الموضوع والذي يكون مساوياً لذات الموضوع، هذا الجزء هو الذي سبَّب عروض المحمول على الموضوع.

ومثاله: أن يقال: «الإنسان متكلّم»، فإنَّ عروض التكلُّم على الإنسان تمَّ بواسطة الناطقيّة والتي هي جزء ذات الإنسان إلّا انَّ هذا الجزء ليس أخصّ من الإنسان ولا هو أعمّ منه بل هو مساوٍ للانسان، فالإنسان مساوٍ للناطق خارجاً وان لم يكن هو تمام ذاته، إذ انَّ الإنسان مركّب تحليلاً من حيوان وناطق.

فباعتبار انَّ عروض التكلُّم على الإنسان كان مسبباً عن جزء الذات للإنسان فإنَّ ذلك يقتضي ـ بناء على هذا الإتّجاه ـ أن يكون التكلُّم عرضاً ذاتياً للإنسان، وهكذا الكلام في تمام العوارض التي تعرض النوع بسبب الفصل، أي انَّ العوارض التي تعرض الفصل أولاً وبالذات إذا عرضت على نوع ذلك الفصل فإنَّها تكون عرضاً ذاتياً للنوع، فالتكلّم يعرض على الناطق باقتضاء نفس ذات الناطق دون واسطة أصلاً وهذا ما يبرِّر اعتبار التكلُّم عرضاً ذاتياً للإنسان باعتباره هو النوع الذي

تكون الناطقيّة فصله وجزؤه المساوي ، وقد قلنا انَّ عوارض الفصل الناشئة عن مقام ذاته تكون أعراضاً ذاتيّة لنوعه .

القسم الرابع : هو ان يتمّ عروض المحمول على الموضوع بواسطة جزء ذات الموضوع الأخص ، فهذا الجزء الداخلي الأخصّ إذا كان هو الموجب لعروض المحمول على الموضوع فإنَّ المحمول حينئذٍ يكون عرضاً ذاتياً للموضوع .

ومثاله : أن يقال : « الكلمة مرفوعة » ، فإنَّ عروض الرفع على الكلمة تمّ بواسطة جزء الكلمة الاخصّ وهو الفاعليّة ، إذ انَّ الفاعليّة أخصّ من الكلمة كما هو واضح ، واعتبار انَّ الرفع عرض ذاتي للكلمة ناشيء عن انَّ عروض الرفع على الكلمة تمّ بواسطة جزء الكلمة الأخصّ .

وهكذا الكلام في تمام الحالات التي تعرض فيها عوارض النوع أو الفصل على الجنس باعتبار انَّ النوع أو الفصل هو الجزء الداخلي الأخصّ للجنس ، فكلّ محمول على الجنس بواسطة نوعه أو فصله يكون عرضاً ذاتياً .

القسم الخامس : هو أن يتمّ عروض المحمول على الموضوع بواسطة جزء ذات الموضوع الأعم ، فهذا الجزء الداخلي الأعمّ إذا كان هو الموجب لعروض المحمول على الموضوع فإنَّ المحمول يكون حينئذٍ عرضاً ذاتياً للموضوع .

ومثاله : أن يقال : « الإنسان ماشٍ » ، فإنَّ الإنسان مركب من جزئين تحليلين هما الحيوانيّة والناطقيّة ، والحيوانيّة هي جزؤه الأعم ، فإذا كان عروض المحمول على الإنسان باقتضاء جزئه الأعم فإنَّ ذلك المحمول يكون عرضاً ذاتياً للانسان .

وهكذا الكلام في كلّ محمول يكون من عوارض الجنس باقتضاء ذاته ، فإنَّ ذلك المحمول إذا عرض على نوع ذلك الجنس أو فصله يكون عرضاً ذاتياً للنوع والفصل ، والسبب في ذلك هو انَّ منشأ العروض هو جزء ذات النوع أو الفصل .

الإتجاه الرابع : هو نفس الإتجاه الثالث ولكن مع إلغاء القسم الرابع وهو أن يتمّ عروض المحمول على

الموضوع بواسطة الجزء الأخص لذات الموضوع ، ولذلك قالوا انَّ عوارض النوع والفصل ليست ذاتيّة للجنس ، فإدراك الكليّات ليس عرضاً ذاتياً للحيوان .

الإتّجاه الخامس : هو نفس الإتّجاه الرابع ولكن مع إلغاء القسم الخامس أيضاً ، وهو أن يتمّ عروض المحمول على الموضوع بواسطة الجزء الأعمّ لذات الموضوع ، ولذلك قالوا انَّ عوارض الجنس ليست ذاتيّة للنوع ، فالماشي ليس عرضاً ذاتياً للإنسان ، وعليه تكون الأعراض الذاتيّة ـ بناء على هذا الاتّجاه ـ ثلاثة ، الأوّل والثاني والثالث .

الإتجاه السادس : انَّ المراد من العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض الموضوع بلا واسطة في العروض وان كان بواسطة في الثبوت ، وهذا هو الذي تبنّاه صاحب الكفاية ﴿ره﴾ تبعاً للحكيم السبزواري ﴿ره﴾ .

وقبل إيضاح المراد من هذا الإتّجاه نقول ـ إجمالاً وسيأتي ايضاحه في محلِّه ـ انَّ الفرق بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت انَّ الواسطة في الثبوت هي العلّة الحقيقيّة الموجبة لعروض المحمول على الموضوع واقعاً ، كالنار التي هي علة حقيقيّة لثبوت الإحتراق لزيد ، فحينما يُقال « زيد محترق » فإنَّ النار هي الواسطة في ثبوت الاحتراق لزيد .

وأمّا الواسطة في العروض فهي المصحِّح لاسناد المحمول للموضوع بحيث لولا هذه الواسطة لكان اسناد المحمول للموضوع غلطاً أو كذباً .

وبتعبير آخر : الواسطة في العروض هي المصحِّح للإسناد المجازي ، كما لو قيل : « الميزاب جارٍ » فإنَّ المصحّح لهذه النسبة هو كون الميزاب محلاً لجريان الماء ، فالماء هو الجاري ، والميزاب انَّما هو ظرفه ومحله ، وهذه الظرفيّة هي المصحّحة لحمل الجريان على الميزاب ، فاسناد الجريان للميزاب مجازي ، والواسطة في هذا الإسناد هي الظرفيّة ، ولهذا تكون واسطة في العروض .

وباتِّضاح هذه المقدمة نقول : انَّ مقصود صاحب الكفاية ﴿ره﴾ من انَّ

العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض على الذات بلا واسطة في العروض انّ مقصوده من ذلك هو انّ المحمول إذا كان عروضه على الموضوع بنحو الحقيقة لا بنحو المجاز أو الكذب ، فالمحمول حينئذٍ يكون عرضاً ذاتياً ، وعلى هذا يكون المحمول العارض على الموضوع باقتضاء ذات الموضوع أو باقتضاء الواسطة في الثبوت والتي هي العلّة الحقيقيّة لثبوت المحمول للموضوع يكون عرضاً ذاتياً .

ومن هنا يكون المحمول العارض للموضوع إذا كان منشأ العروض أمراً مبايناً لذات الموضوع إلّا انّه علّة تامّة لثبوت المحمول للموضوع فإنّ المحمول يكون عرضاً ذاتياً للموضوع ، كما في الاحتراق العارض على زيد بواسطة النار ، فإنّ الإحتراق يكون عرضاً ذاتياً لزيد ، وذلك لأنّ الواسطة التي أوجبت عروض الإحتراق على زيد علّة حقيقيّة لثبوت الإحتراق لزيد .

وبهذا تكون ضابطة العرض الذاتي ـ بناء على هذا الإتجاه ـ هي كلّ محمول يكون ثبوته لموضوعه حقيقيّاً ويمتنع سلبه عنه بقطع النظر عن انّ منشأ الثبوت هو اقتضاء الذات أو انّه بواسطة جزء الموضوع الأعمّ أو المساوي الداخلي أو المساوي الخارجي أو المباين إذا كان علّة تامّة لثبوت المحمول للموضوع .

وأمّا إذا كان عروض المحمول للموضوع بواسطة جزء الموضوع الأخصّ فإنّه يكون عرضاً ذاتياً للموضوع لو كان الموضوع قد أُخذ بنحو اللا بشرط ، فإدراك الكليّات يكون عرضاً ذاتياً للحيوان إذا أُخذ الحيوان بنحو اللا بشرط من جهة فصوله ، فيكون حينئذٍ حمل الإدراك للكليّات على الحيوان عرضاً ذاتياً ، أمّا إذا أُخذ الحيوان بشرط الصاهليّة أو الإفتراس مثلاً فإنّ حمل الإدراك للكليّات عليه يكون عرضاً غريباً . وذلك لأنّ عروض الإدراك للكليّات على الحيوان بهذا اللحاظ لا يكون حقيقيّاً .

العرض الغريب

والمراد من العرض الغريب هو كلّ ما لا يكون عرضاً ذاتياً ، ولذلك تتّسع

دائـرته وتـضيق بـحسب اخـتلاف الإتجاهات في تعريف العرض الذاتي .

إلّا انّ القـدر المتيقّن من العرض الغريب ـ بناء على الإتجاهات الخمسة ـ هـو المـحمول العـارض للموضوع بـواسطة أمر مباين لذات الموضوع كـعروض الحـرارة للماء ، فإنّ هذا العروض تمّ بواسطة أمر مباين لذات المعروض « الماء » ، وهذه الواسطة هي النار ، فإنّ النار مباينة لذات الماء .

أو المـحمول العـارض لذات الموضوع بواسطة أمر خارج أعمّ من المعروض ، مثل عروض الحركة على الأبيض ، فإنّ هذا العروض تمّ بواسطة انّ الأبيض جسم ، والجسم أعمّ من الأبيض ، إذ انّ الجسم يكون أبيضاً ويكون أسوداً ويكون غير ذلك ، فلأنّ عـروض الحـركة على الأبيض كان بواسطة شيء أعمّ من الأبيض كان المحمول وهو الحركة عرضاً غريباً .

وأمّا القدر المتيقّن ـ بناء على الإتجاه السادس ـ فهو المحمول الذي يكون عـروضه للموضوع مجازياً باحدى العلائق المصحّحة للمجاز في الاسناد .

العَرض والعَرضي

العرض في مصطلح الفلاسفة هو ما يـقابل الجـوهر ، ويـقصدون منه المـقولات التسع والتي هي الكم والكيف والإضافة والأين والملك والفعل والإنفعال والوضع والمتىٰ ، وضابطها كما قالوا هو انها لا توجد إلّا في موضوع ، وذلك في مقابل الجوهر وهو الموجود لا في موضوع .

وأمّا العرض باصطلاح المناطقة فهي المحمولات العارضة على موضوعاتها بقطع النظر عن كونها من قبيل الجواهر أو الأعراض باصطلاح الفلاسفة ، ومن هنا يكون مثل الناطق عرض باصطلاح المناطقة إذا حمل على الحيوان وإن كان جوهراً باصطلاح الفلاسفة حتى في ظرف حمله على موضوع .

والاصـوليّون عادة ما يستعملون العرض في مطلق ما يحمل على الشيء بقطع النظر عن كون المحمول من الجـواهـر أو من قبيل الأعـراض . فـاستعمالهم للعرض كاستعمال المناطقة له .

وأمّـا العـرضي فـهو في مصطلح

الفلاسفة يطلق على المحمول الخارج عن ذات الموضوع العارض عليه بقطع النظر عن كون المحمول من مقولة الجوهر أو من مقولة العرض الفلسفي ، فالماشي والضاحك وان كانا من مقولة الجوهر إلّا انَّ كلّ واحد بالنسبة للحيوان عرضي ، لأنَّه خارج عن ذات الحيوان محمول عليه ، كما انَّه لا فرق في العرضي بين أن يكون ذاتياً للموضوع أو غير ذاتي .

وأمّا العرضي في مصطلح المناطقة فهو يطلق على المحمول الخارج عن ذات الموضوع على أن لا يكون ذاتي باب الكليات الخمس فلا يكون جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً له ، نعم قد يكون ذاتياً في باب البرهان ـ كما أوضحنا المراد منه في محلِّه ـ ولهذا فهم يقسمون العرضي الىٰ قسمين ، الاول هو الخاصة والثاني هو العرض العام .

ومثال الأوّل : هو الضاحك المحمول على الإنسان ، فإنَّ الضاحك ليس جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً للإنسان ولكنه عرض ذاتي للإنسان بنحو الذاتي في باب البرهان .

ومثال الثاني : الماشي المحمول على الإنسان فهو امّا عرض ذاتي أو عرض غريب على اختلاف المباني في تشخيص العرض الذاتي كما أوضحنا ذلك .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ العرضي في مصطلح الفلاسفة يستعمل في مطلق المحمول بقطع النظر عن كونه من مقوّمات الموضوع أي انَّه ذاتي باب الكليّات أو ليس من مقوماته سواء كان المحمول الغير المقوّم للموضوع ذاتي باب البرهان أو لم يكن كذلك ، فالأوّل مثل الضاحك العارض على الإنسان ، فإنَّه ذاتي باب البرهان وهو عرضي للانسان باصطلاح الفلاسفة . والثاني مثل الأبيض والأسود العارضين على الإنسان ، فإنَّ كلاً منهما عرضي للإنسان وليس من ذاتي باب البرهان كما هو ليس ذاتي باب الكليات .

وأمّا العرضي في مصطلح المناطقة فهو يستعمل في خصوص المحمول الذي لا يكون من مقوّمات الموضوع ، أي الذي لا يكون ذاتي باب الكليات إلّا انَّه لا يختصّ بذاتي باب البرهان ، ولهذا

يكون الأبيض والأسود عرضي في مصطلح المناطقة.

واتّضح أيضاً ممّا ذكرناه انّ الاصوليين يستعملون العرض فيما يشمل العرض الفلسفي والعرضي الفلسفي، بمعنى انّ العرض عندهم هو مطلق المحمول العارض على الموضوع سواء كان من مقولة الجوهر أو العرض الفلسفي وسواء كان ذاتي باب الكليّات أو ذاتي باب البرهان أو لم يكن كذلك.

العرف

المراد من العرف هو الأمر المألوف والمأنوس نتيجة تباني الناس على سلوكه بقطع النظر عن منشأ ذلك التباني فإنّ كلّ ماهو مألوف ومتعارف يعبَّر عنه بالعرف سواء كان ناشئاً عن نكتة عقلائيّة مقتضية لذلك للتباني أو كان ناشئاً عن ظروف موضوعيّة أو عوامل تربويّة أو بيئيّة أو ما إلى ذلك.

ومن هنا تتفاوت الأعراف، فهناك أعراف لا تختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة، وهناك أعراف تختلف من مجتمع لآخر ويطرأ عليها التغيير بتمادي الزمان، كما انّ هناك أعراف تتّصل بشريحة اجتماعيّة خاصة، وكلّ ذلك ناشيء عن النكتة المقتضية للتعارف والتباني.

والبحث في المقام عن صلاحيّة العرف للكشف عن مجموعة من الأمور:

الأمر الأوّل: صلاحيته للكشف عن الحكم الشرعي.

الأمر الثاني: صلاحيته لتحديد موضوعات الحكم الشرعي.

الأمر الثالث: صلاحيته لتحديد المراد من الخطابات الشرعيّة.

أما الأمر الأول: فالبحث عنه من جهتين:

الجهة الاولىٰ: هي انّه هل يكون التعارف والتباني على شيء ولو من قبل جميع العقلاء مناطاً لجعل الشارع حكماً مناسباً لذلك التعارف والتباني بحيث يكون التعارف معبِّراً دائماً عن موافقة الشارع لما عليه العرف أو لا؟

المستظهر من كلمات بعض العامة انّ الامور المتعارفة من مناطات الأحكام، بمعنىٰ انّ نفس التعارف على

شيء يكون ملاكاً لجعل الشارع الحكم على طبقة ، وهذا هو مبرِّر استكشاف حكم الشارع بواسطة الامور العرفيّة .

واستدلوا لذلك بمقطوعة ابن مسعود « بأنَّ ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »(٨٢) بتقريب انَّ استحسان المسلمين لفعل وتعارف البناء عليه بينهم يكون مناطاً لقبول الشارع لذلك الفعل وجعل الحكم على ما يتناسب مع المتعارف عندهم .

واستدلّوا أيضاً بمجموعة من الموارد التي تطابق فيها حكم الشارع مع ماهو متعارف عند العرب كوضع الدية على العاقلة وتحديد مقدار الدية بما هو محدّد عند العرب .

إلّا انَّ كلا الدليلين لا يصلحان لإثبات الدعوىٰ .

أما الدليل الاول : فبالإضافة إلى عدم احراز انَّها رواية واحتمال انَّها من كلام ابن مسعود ﵁ ؛ وذلك لكونها مقطوعة وغير منسوبة للنبي الكريم ﷺ بالإضافة لذلك فهي غير ظاهرة في الدعوىٰ بل هي تحتمل أكثر من معنىٰ :

الإحتمال الاول : انَّها تشير الى حجيَّة المدركات العقليّة العمليّة والتي هي من قبيل ما يدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم ، وهذا ما يمكن أن يُستظهر من قرينة التعبير بالرؤية والذي يعطي بأنَّ استحسانهم الذي يكون مقبولاً عند الله تعالى انَّما من الإستحسان المدرك بواسطة العقل لا الإستحسان الذي يكون ناشئاً عن الأنس والألفة والإسترسال كما يتّفق كثيراً .

والمانع عن هذا الإستظهار هو نسبة الرؤية للمسلمين والحال انَّ المناسب لهذا الإستظهار هو نسبة الرؤية للعقلاء .

إلّا انَّه قد يجاب عن ذلك بأنَّ نسبة الرؤية للمسلمين انَّما هو باعتبار سلامة فطرتهم ، إذ غالباً ما يكون عدم التديُّن مانعاً عن اللجوء الى ما يقتضيه المدرك العقلي ومقتضياً لملاحظة المصالح الخاصة أو المصالح المتّصلة بالإنتماءات ، فيكون ذلك حائلاً دون إدراك الحقائق أو موجباً للإلتفاف عليها لو اتفق إدراكهم لها ، وحينئذٍ لا يكون من المناسب تصريح الشارع بقبول ما يدركه العقلاء ليست لأنَّ ما يُدركونه

بمحض عقولهم ليس مقبولاً بل انَّ عدم التصريح ناشيء عن حيثيّة خارجيّة هي عدم توسُّل غير المتديّنين غالباً بالعقل للتعرف على الحقائق .

والمتحصّل انَّه من الممكن أن يكون منشأ نسبة الرؤية لخصوص المسلمين هو ما عليه الواقع الخارجي لغير المسلمين خصوصاً فيما يتّصل بالسلوك العملي والذي غالباً ما يكون الرجوع فيه لمقتضيات العقل العملي منافياً للمصالح الشخصيّة أو الفئويّة .

الإحتمال الثاني : انَّها تشير الى انَّ الله تعالى شأنه غرس في جبلّه الإنسان ما يتعرف به على موارد الفضيلة والرذيلة والخير والشرّ ، فإذا أراد أن يتعرّف الإنسان على ماهو مرضي عند الله تعالىٰ فليرجع الى ضميره فإنّه دليل الخير والصلاح ، وأمّا نسبة ذلك لخصوص المسلمين فلأنّ ضمائرهم على الفطرة لم تتغلّق بحجب المعصية والضلال .

فالرواية ليست متصدّية للكشف عن انَّ أحكام الله تابعة لرؤىٰ المسلمين بل من المحتمل انَّها متصدّية للتعبير عن انَّ الضمائر التي هي على الفطرة صالحة للكشف عن مواطن رضا الله عزّ وجلّ ، فهي إذن من الروايات الاخلاقية . وقد تعرضنا لهذه الرواية في بحث « الإستحسان » وذكرنا لها احتمالات اخرىٰ .

وكيف كان فالرواية لا صلة لها بالدعوىٰ حتىٰ لو لم يُقبل ما احتملناه ، وذلك لأنَّ التعبير بالرؤية لا يساوق معنىٰ العرف والإلفة والعادة ، إذ كثيراً ما تكون الإلفة ناشئة عن مبرِّرات تتّصل بالظروف الموضوعيّة ، فليست الرؤىٰ والأفكار هي الخلاقة دائماً للأعراف بل كثيراً ما تنشأ الأعراف عن ظروف قاهرة تقتضيها الأجواء البيئيّة والتركيبة الإجتماعيّة والثقافات الموروثة أو التي فرضتها ظروف الحياة والمتغيّرات الناشئة عن التداخل بين الامم مثلاً ، وليس شيء من ذلك يتّصل بالرؤية والفكر وإذا كان لها دخل فليس هي العامل الأساسي أو الدائمي لانخلاق العادات والأعراف .

وعليه لو كانت رؤى المسلمين هي ملاكات الأحكام فإنَّ ذلك لا يساوق انَّ ما عليه المسلمون من أعراف هي

ملاكات الأحكام ، إذ انَّ معنىٰ الرؤية لا يساوق معنىٰ العادة والإلفة .

وأما دعوىٰ تبعيّة الأحكام الشرعيّة لرؤى المسلمين أو لاجتهاد المجتهد ـ كما قالوا ـ فهو خارج عن محل الكلام ، وقد ثبت فساده عندنا لاستلزامه التصويب .

وأمّا الدليل الثاني : فيمكن النقض عليه بموارد كثيرة خالف الشارع فيها ماهو متعارف عند العرب ، وأمّا اتّفاق مطابقة بعض الأحكام الشرعيّة لما هو متعارف عند العرب فهذا لا يُعبِّر عن انَّ الأعراف هي مناط الأحكام الشرعيّة ، إذ لا مانع من اتّفاق ما عليه العرف للواقع إلّا انَّ ذلك لا يلازم انَّ كلَّ ما عليه العرف فهو مطابق للواقع .

ثمّ انّه بناءً على ذلك يلزم أن يكون للشارع في الواقعة الواحدة أكثر من حكم ، وذلك لاختلاف الأعراف من مجتمع لآخر بل انَّ الأعراف العربيَّة تختلف في بعض الأحيان باختلاف قبائلهم ، على انّه ما معنىٰ ان يناط الحكم الشرعي بالعرف وماهو المصحّح لذلك !!

فإن كان المصحّح هو الملازمة بين ماهو متعارف وبين المصالح والمفاسد الواقعيّة فهذا معناه عصمة الأعراف عن الخطأ ، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك .

وان كان المصحّح هو انَّ الأعراف دائماً تكون ناشئة عن المدركات العقليّة القطعيّة فهذا ما اتّضح فساده ممّا تقدم ، ولو اتّفق ذلك في بعض الاحيان فهو لا يبرِّر اناطة الأحكام الشرعيّة بكلّ ماهو متعارف ، على انَّ ذلك لو كان هو المصحّح لما كانت الأعراف هي مناط الأحكام وانَّما هي كاشفة عن اشتمال متعلقاتها على مناطات الأحكام وهو خروج عن الدعوىٰ .

وأمّا لو كان المصحّح هو محض كون الشيء متعارفاً ومألوفاً فهو ما لا يقبل العقلاء الإلتزام به فضلاً عن الشارع المقدّس ، إذ كيف يكون محض التعارف والإلفة مبرِّراً لجعل الحكم على وفقه . على انَّ كلَّ هذه المحتملات منقوضة بموارد كثيرة حكم الشارع فيها على خلاف ماهو متعارف .

فقد كان من المتعارف الزواج بأكثر من أربع ، وعدم استحقاق المرأة

للميراث، والزواج بزوجات الآباء وتبني غير الاولاد، والحاق أولاد الزنا بآبائهم العرفيّين، والتوارث بالولاية وبضمان الجريرة حتى مع وجود الطبقات.

كلُّ ذلك كان مألوفاً ومتعارفاً، فلو كان محض كون الشيء متعارفاً هو مناط الحكم فما معنىٰ أن تكون الأحكام الشرعيّة الثابة بالضرورة منافية لهذه الأعراف.

وأمّا احتمال انَّ الشارع لاحظ الأعراف فوجد انَّ غالبيتها مطابقة للشارع فهو بالإضافة الى منافاته للدعوىٰ، إذ انَّ ذلك يُعبِّر عن انَّ مناط الأحكام ليس هو العرف، وانَّ انما هو كاشف، بالإضافة لذلك فهو منقوض بالموارد الكثيرة التي لو ادعينا انَّ أكثر الأعراف التي كانت متداولة قد ردع عنها الشارع لما كان في هذه الدعوىٰ مجازفة.

إلّا ان يقال انَّ المقصود هو الأعراف الناشئة بعد أن أصبح للمسلمين كيان. إلّا انَّ ذلك أيضاً لا ينفع، لأنَّ الأعراف التي نشأت بعد ذلك لو كانت متلقاة عن الشارع فهو خروج عن الفرض، ولو لم تكن كذلك فإنّه يرد عليها ما ذكرناه آنفاً، بالإضافة الى ما نشاهده من منافاة كثير من الأعراف الطارءة ـ بعد ان أصبح للمسلمين كيان ـ للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة.

علىٰ انَّ الأعراف لو كانت من مناطات الأحكام لما كان ثمّة معنى لتصدي الشارع لبيان أحكام كثير من المعاملات التي كانت متداولة ومتعارفة، فنلاحظ انَّ الشارع ألغىٰ بعض الشروط المتعارفة وقال انَّ كلّ شرط حلّل حراماً أو حرَّم حلالاً فهو باطل وانَّ كلّ شرط ينافي كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ فهو باطل، وأضاف شروطاً لم تكن متعارفة، وألغىٰ بعض العقود والإيقاعات التي كانت متداولة بين الناس.

كما نلاحظ انَّ سيرة المتشرّعة والمتديّنين بل جميع المسلمين جارية على مراجعة الشارع في كلّ شيء حتى في الامور المتّصلة بما هو متعارف ومألوف، فلو كانت الأعراف من مناطات الأحكام لكان على الشارع أن

يُحيل الناس عليها ، ولما كان من مبرِّر لتصدِّيه لبيان تفاصيلها ، ولكان ذلك من الوضوح بحيث لا يخفىٰ على أحد لشدّة اتّصال الدعوىٰ لو كانت ثابتة بعامة المكلّفين .

الجهة الثانية : هي انَّه هل يكون التعارف والتباني على شيء كاشفاً عن الحكم الشرعي أو لا ؟

نقول : انَّ هذا التعارف ان كان بمستوى يُصحّح صدق السيرة العقلائيّة عليه فإنَّه يصلح للكشف عن الحكم الشرعي إذا أمكن اثبات معاصرة هذا التعارف لزمن المعصوم عليه‌السلام وكان بمرأىً منه ومسمع ولم يكن ثمّة مانع عن الردع لو كان منافياً للشارع ، على انَّه لابدَّ من افتراضه سنخ تعارف لو كان واقعاً منافياً لما عليه الشارع لكان مهدداً لإغراضه ، كما لو كان التعارف جارياً على فعل شيء وافترض بناء الشارع على حرمته .

إذا تمّت هذه المقدّمات أمكن القول بأنَّ الشارع لم يردع عن هذا التعارف ، وبعدم ردعه نستكشف الإمضاء .

ومن هنا يتّضح انَّ الاعراف التي انخلقت بعد زمن المعصوم عليه‌السلام لا تصلح للكشف عن الحكم الشرعي كما انَّ الاعراف لو كانت من قبيل الإلتزام بفعل فإنَّ ذلك لا يُعبِّر عن بناء الشارع على وجوبه لاحتمال انَّ الشارع يبنىٰ على راجحيّته أو اباحته ، فعدم ردعه عن هذا التعارف لا يهدِّد أغراضه ، نعم يمكن استكشاف عدم حرمة هذا الفعل الذي تعارف العقلاء على الإلتزام به بواسطة عدم ردع الشارع عنه إذا تمّت بقيّة المقدّمات .

أما لو لم يكن التعارف بمستوىٰ السيرة العقلائيّة فكاشفيّته عن الحكم الشرعي منوطة أيضاً باحراز امضاء الشارع لهذا التعارف ، وكيف كان فالتعارف بأي شكل افترض لا يكون مصدراً من مصادر التشريع بل تكون دليليته على الحكم الشرعي راجعة لكشفه عن تقرير الشارع وامضائه .

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « السيرة العقلائيّة » .

الأمر الثاني : وهو صلاحيّة العرف لتحديد موضوعات الأحكام ، بمعنىٰ انَّ الشارع هل جعل العرف مرجعاً

لتشخيص موضوعات الأحكام ومرجعاً للتعرف على تحقّق الموضوعات خارجاً أو انَّ الشارع لم يجعل للعرف هذه الصلاحيّة ؟

فهنا جهتان :

أمّا الجهة الاولىٰ : وهو البحث عن مرجعيّته لتشخيص الموضوعات ، فنقول : انَّ الشارع تارة يجعل الأحكام على موضوعات مخترعة ، واخرىٰ يجعلها على موضوعات عرفيّة إلّا انَّ الشارع تصدىٰ لبيان حدودها بنفسه ، وثالثة يجعل الحكم على موضوع عرفي دون ان يتصدىٰ لبيان حدوده .

أمّا الأوّل : وهو مالو كانت موضوعات الأحكام مخترعة من الشارع مثل كيفيّة الصلاة والوضوء والتيمّم فلا ريب في هذا الفرض انَّ المرجع لتشخيص موضوعات الأحكام هو الشارع نفسه ، إذ من غير المعقول ان يخترع الشارع موضوعاً ثمّ يحيل تشخيصه للعرف أو غيره ، فلا سبيل إذن للتعرف على مثل هذه الموضوعات إلّا مراجعة الشارع ، وهذا واضح .

وأمّا الثاني : وهو مالو كانت موضوعات الأحكام عرفيّة ، بمعنىٰ انَّ للعرف مفاهيم محدّدة لهذه الموضوعات إلّا انَّ الشارع تصدىٰ بنفسه لبيان حدودها ، وذلك مثل مفهوم الحيض والسفر والإستطاعة .

وفي مثل هذا الفرض لا مرجعيّة للعرف أيضاً في تشخيص موضوعات الأحكام بعد أن تصدىٰ الشارع لتشخيصها وبيان حدودها ، إذ انَّ نفس تصدي الشارع لذلك إلغاء لمرجعيّة العرف وانَّ المفاهيم التي هي محدّدة عند العرف على سعتها أو ضيقها ليست هي موضوعات الأحكام ، نعم لو كان تصدي الشارع لتشخيص الموضوع انّما هو بنحو إضافة بعض القيود على الموضوع العرفي أو إلغاء بعض القيود فإنَّ ذلك لا يلغي مرجعيّة العرف في المقدار الذي لم يتصدَ الشارع لتهذيبه لو استظهرنا من الأدلّة انّه ليس للشارع مفهوماً مبايناً للمفهوم العرفي ، غايته انّه لم يجعل الحكم على الموضوع العرفي على سعته أو ضيقه ، ففي مثل هذا الفرض يكون المرجع في تشخيص الموضوع هو العرف إلّا في المقدار

الذي تصدَّى الشارع لبيانه وتهذيبه إمّا بالغاء بعض القيود أو الإجزاء أو باضافة قيود ليست دخيلة بحسب المتفاهم العرفي.

وأمّا الثالث: وهو مالو كانت موضوعات الأحكام عرفيّة ولم يتصدَ الشارع لتشخيصها وبيان حدودها، وهنا لا ريب في مرجعيّة العرف في تشخيص موضوعات الأحكام، إذ انَّ ذلك هو المستظهر من عدم تصدي الشارع لتشخيص الموضوعات، إذ لا معنى لأنْ يجعل الشارع حكماً على موضوع له مفهوم محدَّد عند العرف ويكون الشارع مريداً لمفهوم آخر غير ما يفهمه العرف ومع ذلك لا يتصدىٰ لبيانه رغم انَّ الخطاب الذي جعل فيه الحكم على موضوعه كان ملقىٰ لغرض ترتيب الأثر عليه والتحرك عنه، وذلك ما يُعبِّر عن انَّ موضوع الحكم الشرعي انَّما هو ذلك المفهوم المحدّد لدىٰ العرف.

وأما الجهة الثانية: وهي مرجعيّة العرف لإثبات أو نفي تحقّق الموضوع خارجاً، وهي تختلف عن الجهة الاولىٰ من حيث انَّه حتىٰ لو لم نقل بمرجعيّة العرف في تشخيص مفاهيم الموضوعات فإنَّ من الممكن القول بمرجعيّة العرف لإثبات أو نفي تحقّق الموضوع الشرعي خارجاً، فلو افترضنا انَّ الشارع هو الذي حدَّد مفهوم الفقير وانَّه الذي لا يملك قوت سنته فإنَّ من الممكن ان يُحيل المكلفين الى العرف للتحقُّق من انَّ زيداً يملك قوت سنته أو لا يملك، وهذا هو معنىٰ مرجعيّة العرف لإثبات أو نفي تحقّق الموضوع الشرعي خارجاً.

وكيف كان فلا ريب في انَّ للعرف هذه الصلاحيّة، وذلك بعد ان كانت الاحكام الشرعيّة مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة، أي مجعولة على موضوعاتها المقدرة الوجود، فإنَّ ذلك يُعطي انَّ الشارع ليس بصدد التحقُّق من وجود موضوعات الأحكام خارجاً أو عدم وجودها، إذ انَّ ذلك انَّما هو شأن القضايا الخارجيّة، وعليه يكون التحقُّق من وجود الموضوع أو عدم وجوده انَّما هو من وظيفة المكلّفين، ومن الواضح ان لا سبيل للمكلَّف لإحراز تحقُّق

الموضوع خارجاً أو عدم تحقّقه إلّا الرجوع الى العرف ، إذ انّه الوسيلة العقلائيّة للتحقُّق من ذلك ، ولمّا لم يخترع الشارع وسيلة اخرىٰ لإحراز موضوعاته فإنَّ ذلك يُعبِّر عن امضائه لهذه الوسيلة العقلائيّة راجع عنوان « السيرة العقلائيّة » القسم الثالث والرابع .

ثم انَّ الملاحظ انَّ اثبات تحقّق الموضوع او نفيه عند العرف يختلف باختلاف المجتمعات والازمنة والحالات ، فهل انَّ ذلك مانع عن الرجوع الى العرف في التحقّق من وجود موضوع الحكم أو عدم وجوده ؟

الظاهر انَّ ذلك لا يمنع عن الرجوع اليه ، إذ انَّ هذا الإختلاف لا يُعبِّر عن التباين في ضابطة التحقّق من وجود الموضوع عند العرف .

فمثلاً : لو كان الفقير بحسب نظر الشريعة هو من لا ملك مؤنة سنته له ولعياله فإنَّ ضابطة تحقّق هذا الموضوع خارجاً بنظر العرف لا تختلف باختلاف الظروف والمجتمعات ، إذ انَّ غاية ما تقتضيه الظروف والمتغيرات هو تبدل مصاديق الموضوع ذي المفهوم المحدّد والمطرد ، فالمؤنة التي كان يملكها الشخص كانت تكفيه لسنة كاملة ، وذلك لقلّة عياله أو لعدم طرؤ ما يوجب النفقة الزائدة إلّا انَّه لو اتّفق ما يوجب النفقة الزائدة كما لو طرأ عليه أو علىٰ أحد عياله مرض أو اتّفق ارتفاع قيم الأجناس فأصبحت النقود التي بحوزته قاصرة عن استيعاب مؤنته ومؤنة عياله في حين انَّ مقدارها في العام السابق كاف لغتطية مؤنته ومؤنة عياله ، وهكذا حينما يختلف المجتمع أو تكثر الحاجات والضرورات .

وهذا المعنىٰ مطرد في تمام الموارد التي يتوهم اختلاف الضوابط العرفيّة فيما هو المحقّق لوجود الموضوع وعدم وجوده فإنَّ الواقع انَّ الضوابط لا تختلف وانَّ الذي يختلف هو مصاديق الموضوعات ، فإنَّ الشيء الواحد قد يكون مصداقاً للموضوع في زمن ولا يكون مصداقاً له في زمن آخر أو في مجتمع آخر أو في حالة اخرىٰ .

ولمزيد من التوضيح نذكر مثالاً آخر وهو لباس الشهرة فإنَّ له معنىً منضبطاً عرفاً وانَّ تحققه خارجاً معناه انطباق

ذلك الضابط العرفي على لباس معين ، وهـذا المـقدار لا يـختلف بـاختلاف المجتمعات والأزمنة ، والاختلاف انّما يـنشأ مـن جـهة اخـتلاف الظـروف الموضوعيّة من مـجتمع لآخـر ، وهـذه الظـروف هـي التـي تسـتوجب الإستيحاش من لباس معين واستهجان لبسه ، فيكون بذلك من لباس الشهرة في حين انَّ هـذا اللـباس نـفسه قـد يكـون مألوفاً في مجتمع آخـر نـتيجة ظـروفه المـوضوعيّة المـختصّة بـه ، وهـذا مـا يستوجب انتفاء أن يكون هـذا اللـباس مـصداقاً للـباس الشـهرة فـي ذلك المجتمع .

وبهذا يتّضح انَّ منشأ الإختلاف فـي حكم العرف بتحقّق المـوضوع وعـدم تحقّقه انّما ينشأ عن انَّ الأفراد الخارجيّة قد تكون منطبقاً لمفهوم موضوع الحكم الشـرعي وقـد لا تكـون مـنطبقاً لذلك المـفهوم بسبب انـتفاء الخـصوصيّات المأخوذة في المفهوم عن ذلك الفـرد ، وانـتفاء الخـصوصيات أو وجـودها يخضع في كثير من الأحـيان للـظروف الموضوعيّة ، وهذا هو السرّ في اختلاف حكم العرف بتحقّق الموضوع أو عـدم تحقّقه . وقد ذكرنا ما يتّصل بالمقام في بحث « السيرة العقلائيّة » .

وأمّا الأمر الثالث : وهـو مـرجـعيّة العرف لتـحديد المـراد مـن الخـطابات الشرعيَّة فلا ريب في ثبوت هـذا الدور للعرف ، إذ هو الوسيلة العقلائيّة المتّبعة فـي مـقام التـعرُّف عـلى مـرادات المتكلّمين ، وقـد أمـضىٰ الشـارع هـذه الوسـيلة ، وبـذاك تـثبت دليـليتها وكـاشفيتها عـن مـرادات الشـارع مـن خطاباته ، وأمّا ماهو الدليل على امـضاء الشـارع لذلك ومـاهو حـدود ذلك الإمضاء فهذا ما تتصدّى لإثباته مباحث الظهور ، فراجع .

العزيمة

قد أوضحنا المراد من العزيمة تحت عنوان « الرخصة والعزيمة » .

العقل العملي

العقل العملي باصطلاح المناطقة هو المـعبَّر عـنه بـالحسن والقـبح عـند المتكلّمين ، والمعبَّر عنه بالخير والشـرّ

عند الفلاسفة ، والمعبَّر عنه بالفضيلة والرذيلة في اصطلاح علماء الأخلاق .

والمراد من العقل العملي هو المُدرك لما ينبغي فعله وايقاعه أو تركه والتحفّظ عن ايقاعه ، فالعدل مثلاً ممّا يُدرك العقل حسنه وانبغاء فعله والظلم مما يدرك العقل قبحه وانبغاء تركه ، وهذا ما يعبِّر عن انَّ حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العملي ، وذلك لأنَّ المميز للعقل العملي هو نوع المدرَك فلمّا كان المُدرك من قبيل ما ينبغي فعله أو تركه فهذا يعني انّه مدرك بالعقل العملي .

هذا ما هو متداول في تعريف العقل العملي ، وقد جاء السيّد الصدر ﵀ بصياغة اخرىٰ لتعريف العقل العملي ، وحاصلها انَّ العقل العملي هو ما يكون لمُدركه تأثير عملي مباشر دون الحاجة لتوسّط مقدّمة خارجيّة .

وبتعبير آخر : انَّ العقل العملي هو ما تكون مدركاته مستتبعة لموقف عملي ابتداءً دون الحاجة لتوسط مقدّمة اخرىٰ ، وذلك مثل إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم ، فإنَّ هذا المدرك يقتضي تأثيراً مباشراً دون الحاجة الى ضمّ مقدّمة اخرىٰ إلّا انَّ ذلك لا يعني استغناؤه عن مقدّمات اخرىٰ لو كان الغرض استنباط حكم شرعي منه ، فاقتضاؤه للتأثير العملي هو المستغني عن المقدّمة الاجنبيّة ، وأمّا استنباط الحكم الشرعي منه فهو مفتقر الى انضمام مقدمات من خارج المدرك العملي . كما سنوضح ذلك تحت عنوان « المستقلّات العقليّة » .

العقل النظري

المراد من العقل النظري هو العقل المدرك للواقعيات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلّا بتوسّط مقدمة اخرىٰ ، كإدراك العقل لوجود الله جلَّ وعلا ، فإنَّ هذا الإدراك لا يستتبع أثراً عملياً دون توسّط مقدّمة اخرىٰ كإدراك حقّ المولويّة وانَّ الله جلَّ وعلاهو المولى الحقيق بالطاعة ، وحينئذٍ يكون إدراك العقل لوجود الله جلَّ وعلا مستتبعاً لأثر عملي .

وبذلك يتّضح انَّ ما يُدركه العقل النظري وكذلك العقل العملي هو

الواقع ، غايته انَّ سنخ المدركات النظريّة لا تستتبع أثراً عملياً مباشراً وهذا بخلاف المدركات العقليّة العمليّة ، فالفرق بين العقل العملي والنظري هو نوع المدرك بصيغة المفعول .

وبهذا يتّضح الخلل في التعبير عن العقل النظري بأنَّه المدرك للواقع وانَّ العقل العملي هو المدرك لما ينبغي فعله ، إذ انَّ ذلك موهم بأنَّ مُدرَك العقل العملي لا يكون الواقع ، وهذا غير مرادٍ قطعاً .

ولمزيد من التوضيح لاحظ الإستلزامات العقليَّة .

علامات الحقيقة والمجاز

وهي العلامات التي يتعرَّف بواسطتها علىٰ ماهو الموضوع له اللفظ في ظرف الشك فيما هو الموضوع له اللّفظ .

والبحث عن هذه العلامات انّما هو بحث عن صلاحيتها للكشف عن الوضع .

ولاتّضاح محلّ البحث نقول : انَّ المتلقي للّفظ تارة يشك فيما هو الموضوع له هذا اللفظ من قبل واضع اللغة ، وتارة يشك في مراد المتكلّم مع العلم بما هو الموضوع له اللفظ ، ومحل البحث انَّما هو الجهة الاولىٰ من الشك ، وهو الشك في أصل الوضع للفظ ، وهل هو موضوع لهذا المعنىٰ أو لمعنىً آخر ، وأمّا الجهة الثانية فمرجعها الاصول اللفظيّة .

وكيف كان فهنا مجموعة من العلامات والطرق ذكرت كوسائل للتعرُّف على ماهو الموضوع له اللفظ ، وأهمها التبادر وصحّة الحمل والإطراد ، وقد أوضحنا المراد من هذه العلامات في محلّها .

مسلك العلاميَّة

وهي احدىٰ النظريّات المتصدّية لتفسير العلاقة الوضعيّة الواقعة بين اللفظ والمعنىٰ ، وحاصل المراد من مسلك العلاميّة هو دعوىٰ انَّ الواضع اعتبر اللفظ علامة على المعنىٰ وهذا هو المبرِّر لخطور المعنىٰ في الذهن عند اطلاق اللفظ ، فكما انَّ العلامة تعبِّر عن ذي العلامة فكذلك اللفظ بعدما اعتبره

الواضع علامة علىٰ المعنىٰ أصبح عند اطلاقه معبِّراً عن المعنىٰ.

وبهذا يتّضح منشأ التعبير عن هذا المسلك بمسلك العلاميّة، فمنشأ التعبير عنه بذلك هو دعوىٰ انَّ الوسيلة التي توسّل بها الواضع لإنشاء العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ هو اعتبار اللفظ علامة على المعنىٰ، فهو نظير جعل العلامات المخصوصة على الطرق لغرض التعبير بواسطتها عن معانٍ معينة كالكشف عن انَّ الطريق سالك أو مغلق، غايته انَّ وضع العلامات الخارجيّة يكون حقيقياً وأمّا وضع اللفظ علامة على المعنىٰ فهو اعتباري.

ففي وضع العلامات على الطرق يكون هناك موضوع عليه خارجي، وأمّا في الوضع اللغوي فليس ثمّة شيء خارجي موضوع عليه اللفظ وانَّما هو اعتبار وادعاء للوضع، بل قد يقال انَّه لا يوجد موضوع عليه في الاوضاع اللغويّة وانَّما الموجود هو خصوص الموضوع والذي هو اللفظ والموضوع له وهو المعنىٰ وعمليّة الوضع والتي هي عمليّة إدعائيّة اعتباريّة.

العلَّة والحكمة

المراد من العلَّة هي ما يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً بحيث لا تكون ثمّة حالة يكون الحكم فيها ثابتاً مع انتفاء العلّة أو تكون العلَّة فيها ثابتة مع انتفاء الحكم.

وهذا النحو من العلَّة هو المصحّح للتعدِّي من الموضوع الثابت له الحكم الى موضوع آخر متوفِّر على العلَّة التي بها ثبت الحكم للموضوع الاوّل المنصوص.

ثمّ انَّ العلّة التي يدور الحكم مدارها تارة تكون بمعنى مناط الحكم وملاك جعله وتارة تكون بمعنىٰ العلامة التي متىٰ ما توفّرت في موضوع كشفت عن ثبوت حكم موردها له.

وهذا المعنىٰ الثاني للعلّة قد يجتمع مصداقه مع المعنى الاول وقد يفترق، وذلك لأنَّه قد تكون العلامة هي نفسها مناط الحكم وملاك جعله، وقد لا تكون كذلك بل تكون مجرَّد ضابطة جعلت وسيلة للتعرُّف على موارد ثبوت الحكم.

ويمكن التمثيل لمورد اجتماع العلّة

بـالمعنى الاوّل والعـلّة بـالمعنىٰ الثـاني بـالإسكار ، فـهو المـناط ـ ظـاهراً ـ مـن جعل الحرمة على الخمر مـثلاً ، كـما انَّ الشارع جعله علامة على ثـبوت حكـم الحرمة لكلّ موضوع توفَّر على خاصيّة الإسكــار ، وذلك بــواسـطة الخـطاب الصادر عنه والذي اشتمل على التصريح بأنَّ علامة ثبوت الحرمة هو الإسكار .

فالإسكار في الوقت الذي هو مـناط جعل الحرمة على الخمر هو علامة على ثبوت الحرمة لنظائر الخمر .

وأمّــا مـورد افـتراق العـلّة بـالمعنى الثاني عن العـلّة بـالمعنىٰ الأوّل فـمثاله مالو سأل أحد الامام عليه السلام عن انّه نام حتى خرج الوقت فقال : « اقضِ الصلاة لأنَّها فاتتك » فإنَّ الفوت ليس هو مناط جعل القضاء على المكلَّف بل انَّ ملاك القضاء أمر آخـر لم يـصرَّح بـه فـي الخـطاب ، فالفوت علامة قد جعلها الشارع وسيلة للتعرّف على موارد وجوب القضاء .

وباتّضاح المراد من العـلَّة نـقول : انَّ العلَّة بالمعنى الأوّل يُعبَّر عنها بشـرائـط الجـعل وبـمبادئ الحكـم ويُـعبَّر عـنها أيضاً بالملاك ، وهي المقصود من قولهم انَّ الأحكام تابعة لعللها وملاكـاتها وانَّ هـذه المـلاكـات كـامنة فـي مـتعلّقات الأحكام .

ولا ريب فـي ثـبوت المـلازمة بـين العلَّة بهذا المعنىٰ وبين الحكم المعلول لهاكما أوضحنا ذلك تحت عنوان « علل الأحكام » ، انَّما الكلام فيما هو السـبيل لإحراز ثبوت العلَّة .

فنقول : انَّ الشارع قـد يـصرِّح بـعلة الحكم ومـناط جـعله وعـندئذٍ يـمكن الإستفادة من هذه العلّة لإحـراز مـوارد ثبوت الحكم ، وهذا هو أحـد مـوردي العلّة المنصوصة ، وقد لا يصرّح بذلك ، وعــندئذٍ يكــون مــن المـتعذّر عـلى المكلَّف معرفة ملاكات الحكم بالمعنىٰ المذكور ، إذ لا سبيل لاسـتقلال العـقل بــإدراك مـلاكـات الأحكـام بـعد عـدم احاطته بأوجه المصالح والمفاسد ، نعم قـد يـدرك العـقل اشـتمال فـعل عـلى مـصلحة إلّا انَّ ذلك وحـده غـير كـافٍ للــجزم بـترتب الحكــم المــناسب للـمصلحة المـدركة عـلى ذلك الفـعل لاحتمال أن يكون للمصلحة المدركة ما يمنع عن تأثيرها أثرها ، وحصول القطع

بكون المصلحة المدركة تامّة لا يكون عقلائياً بعد الإلتفات لهذا الإحتمال .

وأمّا العلّة بالمعنىٰ الثاني فمع التصريح بها في الخطاب واحراز انّها مدار الحكم وجوداً وعدماً يكون ذلك مصححاً للتعدي من موردها الى كلّ موردٍ يكون متوفراً عليها ، وهذا هو المورد الثاني من موردي قياس منصوص العلّة .

وبذلك يتضح انَّ العلّة بالمعنىٰ الثاني لو لم تكن صريحة ولم يُحرز انّها مدار الحكم وجوداً وعدماً فإنّه لا يصحّ التعويل عليها لغرض التعدّي من موردها الى موضوعات اخرىٰ ، ولمزيد من التوضيح راجع « قياس مستنبط العلّة » .

وأمّا المراد من الحكمة فهي جزء العلّة لجعل الحكم على موضوعه ، ولذلك لا يدور الحكم مدارها ، كما لا تصلح أن تكون أمارة وعلامة على موارد الحكم الثابت لموردها ، فلا يتعدّىٰ من موردها لموارد اخرىٰ وان كانت تلك الموارد واجدة لتلك الحكمة .

فالحكمة غالباً ما تذكر لغرض الإقناع أو ليكون الحكم مأنوساً عند المكلَّف أو لرفع استيحاشه من الحكم .

ثمّ انَّ البحث بعد ذلك عن الضابطة التي بها تتميز العلّة عن الحكمة في الخطابات الشرعيّة وهذا ما يكون مرجعه هو ملاحظة لسان الدليل وما يقتضيه من ظهور .

علل الأحكام

والمقصود من علل الأحكام هي ملاكات الأحكام الكامنة في متعلّقاتها والمنتجة لجعل الأحكام واعتبارها على المكلَّفين إذا اتّفق تحقق موضوعاتها خارجاً ، وهذا هو معنى تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها .

فإذا كان ثمّة فعل مشتمل على مصلحة تامّة غير مزاحمة فهذه المصلحة هي علّه جعل الحكم ، وهكذا لو كان هناك فعل مشتمل على مفسدة تامّة وغير مزاحمة فإنَّ هذه المفسدة تكون علّة لجعل الحكم على ذلك الفعل .

وهذه العلل هي التي يقول

الاصوليون بصلاحيتها للكشف عن الحكم الشرعي لو اتّفق ادراك وجودها في موضوع من الموضوعات، وذلك لما ثبت من انَّ الأحكام الشرعيّة تابعة لملاكاتها وجوداً وعدماً.

وهذا المقدار لا إشكال فيه كبروياً انَّما الإشكال من جهة عجز العقل عن الإحاطة بوجوه المصالح والمفاسد، فإنَّه حتى لو اتفق إدراك العقل لاشتمال فعل على مصلحة أو مفسدة فإنَّ من الصعب القطع بأنَّ هذه المصلحة تامة وغير مزاحمة بما يمنع عن تأثير اقتضاء المصلحة لأثرها.

ومن هنا جاءت الروايات لتعبِّر عن هذا المعنىٰ «وانَّ دين الله لا يصاب بالعقول» وانَّ عقول الرجال أبعد ما تكون عن إدراك دين الله جلَّ وعلا، فالإشكال في هذه الجهة صغروي لا كبروي، إذ لا إشكال كبروياً في انَّ العقل لو أدرك المصلحة التامّة ولو بكشف الشارع لكان ذلك صالحاً للكشف عن ثبوت الحكم الشرعي بعد البناء على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

العلم الإجمالي في التدريجيّات

والمقصود منه أن تكون أطراف الجامع للعلم الإجمالي طوليّة بأن يكون الطرف الاوّل المحتمل انطباق الجامع عليه في الزمن الاوّل ويكون الطرف الثاني المحتمل انطباق الجامع عليه في الزمن الثاني وهكذا، وذلك في مقابل العلم الإجمالي في الامور الدفعيّة العرضيّة والتي تكون معه أطراف الجامع التي يحتمل انطباقه على واحدٍ منها في زمن واحد، كالعلم بوجود النجاسة في أحد الإنائين، فإنَّ النجاسة ممّا يعلم انطباقها فعلاً على واحدٍ من هذين الإنائين الموجودين فعلاً.

ومثال العلم الإجمالي في الامور التدريجيّة هو مالو علمت المرأة بأنَّها امّا أن تكون حائضاً في هذا الوقت وامَّا ان تكون حائضاً غداً، فطرفا العلم الإجمالي واقع كلّ واحد منهما في طول الآخر. ومعنىٰ انعقاد العلم الإجمالي بأنَّها حائض الآن أو غداً هو العلم بحرمة مكثها في المسجد اليوم أو غداً.

وباتّضاح المراد من العلم الإجمالي في التدريجيّات نقول: انَّ مورد البحث

هو مالو كان أحد الأطراف مقيّداً بزمان متأخّر عن زمان الطرف الاول لو كان هو الواقع ، أو يكون مقيّداً بقيد زماني متأخّر عن زمان الطرف الاول .

ومثال الاوّل لو انعقد علم اجمالي بوجوب صلاة إمّا الآن أو يوم الجمعة بمعنىٰ امّا أن تكون واجبة فعلاً أو تكون مقيّدة بيوم الجمعة ، وهذا هو معنىٰ تقيُّد الطرف الآخر بزمان متأخّر وهو يوم الجمعة .

ومثال الثاني هو انعقاد علم اجمالي بوجوب اكرام زيد امّا الآن أو عند مجيء عمرو ، وعمرو لا يأتي إلّا غداً ، فالطرف الآخر مقيّد بقيد زماني وهو مجيء عمرو الواقع في الزمان الإستقبالي .

وعلى كلا التقديرين فتارة يكون التكليف معلوم الفعليّة سواء كان متعلّقه فعلياً أو استقباليّاً ، وتارة يكون التكليف فعليّاً على تقدير دون تقدير ، فعليّاً تقدير انَّ متعلّقه هو الطرف الأوّل مثلاً فهو فعلي ، وعلى تقدير انَّ متعلّقه هو الطرف الآخر فهو استقبالي .

ومثال الاول مالو نذر المكلَّف ان يصلّي لله عزّ وجل ركعتين إذا رزق ولداً ، فلو رزق ولداً فإنَّ التكليف بوجوب الوفاء بالنذر يكون فعلياً إلّا انَّه لو شكّ في انَّ الواجب هو الإتيان بركعتين اليوم أو يوم الجمعة ـ بناء على امكان الواجب المعلَّق ـ فهنا وان كان التكليف بوجوب الوفاء بالنذر فعليّاً على أيٍّ تقدير إلّا انَّ الواجب مردّد بين الزمان الاول والزمان الثاني ، فالتدريجيّة إذن من جهة متعلَّق التكليف المحرز تنجُّزه .

والظاهر انَّه لم يختلف أحد في منجِّزية العلم الإجمالي في هذه الصورة وانَّ المكلَّف ملزم بالصلاة مرّتين الآن ويوم الجمعة ، وذلك للعلم بفعليّة التكليف والذي هو مناط المنجزيّة ولزوم الخروج عن العهدة عقلاً .

ومثال الثاني مالو علمت المرأة بحرمة مكثها في المسجد أمّا اليوم أو غداً ، وذلك لعلمها بتحيّضها إمّا اليوم أو غداً ، فهنا لا يكون التكليف بحرمة المكث فعلياً على أيّ تقدير ، إذ انَّه على تقدير انَّ الواقع هو تحيّض المرأة غداً لا يكون التكليف فعلياً في هذا اليوم ، وذلك لأنَّ حرمة المكث في المسجد منوط بتحيّضها والمفترض انَّ الواقع هو

تحيّضها غداً ، ففعليّة التكليف بحرمة المكث ليست ثابتة على أيٍّ تقدير بل هي على تقدير دون تقدير .

ويمكن تشقيق هذا الفرض الى صورتين :

الصورة الاولىٰ : ان يفترض انّ التكليف وان لم يكن فعلياً لو كان الواقع هو الطرف الإستقبالي إلّا انّ ملاكه ثابت من الآن ، كما لو افترضنا استحالة الواجب المعلّق ، وعليه تتأخر فعلية التكليف الى زمان الواجب .

ومثاله : لو علم المكلّف اجمالاً بوجوب الوفاء بالنذر إمّا الآن أو غداً مع افتراض انّ الواقع لو كان هو الطرف الثاني لما كانت الفعليّة متحقّقة في هذا اليوم ، وذلك لاستحالة الواجب المعلّق وانّ الواجب يستحيل تأخّره عن زمان الوجوب إلّا انّ الوجوب وان افترضنا تأخّر فعليّته لكنّ ملاكه موجود الآن ، أي من حين ان رزقه الله تعالى ولداً .

ومثال آخر : لو علم المكلّف انّه سيقدم اليه شراب محرم الآن أو غداً ، فعلىٰ فرض انّ المحرّم هو الشراب الذي سيقدم اليه غداً فإنّ فعليّة التكليف لا تكون متحقّقة في هذا الوقت إلّا انّه نعلم بأنّ ملاك التكليف متحقّق من الآن وان كانت فعليّته متأخّرة الى حين تقديم الشراب له غداً .

الصورة الثانية : هو افتراض عدم فعليّة التكليف لو كان الواقع هو الطرف الإستقبالي كما انّ ملاكه لا يتحقّق إلّا حين تحقّق الفعليّة للتكليف ، فكلّ من الفعليّة والملاك متأخران لو كان الطرف الواقعي هو الطرف الإستقبالي .

ومثاله مالو علم المكلّف بوجوب صلاة إمّا الآن وامّا عند كسوف الشمس ، فهنا لا تكون الفعليّة متحقّقة من الآن لو كان الواقع هو الطرف الإستقبالي ، كما انّ الملاك لا يكون متحقّقاً من الآن لو كان الطرف الواقعي هو الطرف الإستقبالي .

وباتّضاح هاتين الصورتين للفرضيّة الثانية نقول : انّه وقع النزاع بينهم في هذه الفرضيّة بصورتيها ، فذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى المنجّزيّة في الصورة الاولىٰ دون الثانية ، وذهب صاحب الكفاية ﷺ الى عدم المنجّزية مطلقاً في الصورتين ، وذهب السيّد الخوئي والمحقّق النائيني ﵄ الى المنجّزية في

الصور تين ، وبيان ذلك خارج عن الغرض .

العلم الإجمالي والتفصيلي

المراد من العلم الإجمالي هو العلم بوجود جامع في ضمن طرف من أطراف متعدّدة مع الجهل بالطرف الذي يقع الجامع واقعاً في ضمنه .

وبتعبير آخر : هو العلم بالجامع بين أطراف متعدّدة مع الشك فيما هو الطرف الواقع منطبقاً لذلك الجامع واقعاً .

فالعلم الإجمالي مشتمل على حيثيّتين :

الحيثيّة الاولىٰ : هي العلم بالجامع بين الأطراف .

الحيثيّة الثانية : هي الشك في أيٍّ الأطراف هي منطبق الجامع .

والمراد من الجامع هو الكلّي المعلوم القابل للإنطباق على كلّ واحدٍ من أطرافه بقطع النظر عن كون هذا الجامع الكلّي جامعاً ماهوياً أو جامعاً انتزاعياً منتزع من ملاحظة تمام الأطراف .

فالاول مثل العلم بوجوب صلاة ، فإنَّ الصلاة جامع ماهوي لأطرافها مثل صلاة الظهر والجمعة والمغرب ، فالصلاة هي الحقيقة المشتركة القابلة للصدق على كلّ واحدٍ من أطرافها ، بمعنى انَّ أطراف العلم الإجمالي تشترك من حيث انَّها أفراد لماهيّة واحدة هي طبيعة الصلاة .

والثاني مثل العلم بنجاسة أحد الشيئين امّا الماء أو الثوب فإنَّ عنوان أحَد الشيئين جامع انتزاعي انتزع من ملاحظة الماء بالإضافة الى الثوب .

وأمّا المراد من أطراف الجامع فهي الأفراد التي لو لوحظ كلّ واحدٍ منها على حدة لكان من المحتمل انطباق الجامع عليه ، أمّا لو لوحظت بنحو المجموع فمن المقطوع عدم كونها جميعاً منطبقاً للجامع المعلوم ، وذلك لأنَّ المعلوم بالإجمال أقلّ من أطراف العلم الإجمالي دائماً . وبهذا يتّضح خروج الأطراف الغير محتمل انطباق الجامع عليها عن أطراف العلم الإجمالي .

ثمّ انَّ هنا واقعاً متقرّراً في نفسه ومتشخّصاً في حدّ ذاته إلّا انّه مشكوك

عند المكلَّف، أي انَّ المكلَّف يجهل موضع استقراره، وهل هو الطرف الاول أو الثاني أو الثالث وهكذا، وهذا هو المعبَّر عنه بالمعلوم بالإجمال، وهو غير الجامع، إذ الجامع معلوم تفصيلاً، فالمعلوم بالاجمال هو متعلّق الجامع، أمّا انَّه معلوم فلأنّنا نقطع بوجوده، وأمّا انَّه معلوم بالإجمال فلاننا نجهل موضع استقراره، فجهة الغموض في المعلوم بالإجمال هي مشخَّصاته الثابتة في نفس الأمر والواقع والمجهولة عند المكلَّف.

والمتحصّل انَّ العلم الإجمالي مشتمل على حيثيّتين الاولى: هي العلم بالجامع، وهذه الحيثيّة معلومة تفصيلاً للعالم بالاجمال، والحيثيّة الثانية هي الشك في الأطراف وهذه هي جهة الجهل والغموض في موارد العلم الإجمالي.

وأمّا المعلوم بالإجمال فهو الطرف الواقع منطبقاً للجامع في نفس الأمر والواقع، وكونه معلوماً بالإجمال باعتبار انَّ موضع استقراره مجهول للمكلَّف العالم بالإجمال.

هذا هو حاصل المراد من العلم الإجمالي، وقد ذكرت بيانات اخرىٰ له:

منها: ماذكره صاحب الكفاية ﷺ من انَّ العلم الإجمالي عبارة عن العلم بالفرد المردّد.

وأورد عليه باستحالة الفرد المردّد كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «استصحاب الفرد المردّد».

ومنها: ما ذهب إليه المحقّق العراقي ﷺ من انَّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي متعلّق بالواقع، بمعنىٰ انَّ منكشف العلمين هو الواقع من غير فرق بينهما أصلاً من هذه الجهة، وانَّما الفرق بينهما من جهة نفس العلم والإنكشاف، فقد لا يكون في الإنكشاف أي غموض وضبابيّة، وهذا هو العلم التفصيلي، وقد يكون الإنكشاف محاطاً بالتشويش والغموض، وهذا هو العلم الإجمالي.

وبتعبير آخر: انَّ العلم وان كان يتعلّق بالواقع إلّا انَّه تارة يكون من الوضوح بحيث لا تكون معه جهة غموض أصلاً، وتارة يكون هذا العلم مشوشاً، بمعنىٰ انَّ الصورة المدركة ليست صافية بحيث يكون مرئيها واضحاً إلّا انَّ ذلك لا ينفي

انَّ المرئي بهذه الصورة المشوشة هو الواقع .

ويمكن تنظير ذلك ـ كما أفاد السيّد الصدر ﷺ ـ بشخصين ينظران الى جسم إلّا انَّ أحدهما أقرب الى الجسم من الآخر ، فالقريب من الجسم تكون الصورة لديه واضحة ، ولذلك يكون المرئي « الجسم » متشخصاً عنده ، وأمّا البعيد عن الجسم فهو واان كان يرىٰ نفس الجسم إلّا انَّه ولبعده عنه لا يشخص هوية الجسم ، وهل هو حيوان أو انسان أو شجرة .

وتلاحظون انَّ كلا النظرين متعلّقهما واحد وهو الواقع المتعيّن ، غايته انَّ الاول ولقربه من المرئي يكون المرئي لديه واضحاً ومتشخّصاً بتمام مشخصاته ، وأمّا الثاني فلبعده عن المرئي تكون الصورة بالنسبة له مشوشة .

والمتحصل انَّ العلم الإجمالي ليس علماً تفصيلياً بالجامع دون منطبقه بخلاف العلم التفصيلي فإنّه علم بمنطبق الجامع بل انَّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي متعلّقهما هو الواقع المعبَّر عنه بالمنطبَق الواقعي ، غايته انَّ الصورة المدركة « العلم » تارة تكون واضحة وحينئذٍ يكون العلم تفصيلياً ، واخرىٰ تكون مشوشة ومعها يكون العلم اجمالياً .

وعلّق السيّد الصدر ﷺ على مجموع التعريفات بما حاصله : انَّ المراد من العلم الإجمالي واضح ووجداني لكلِّ أحد ، ولهذا لا يبعد ان يكون الإختلاف بين هذه التعريفات ناشيء عن اختلاف الجهة المنظورة عند التعريف ، فكلُّ واحد قد لاحظ جهةً وعرَّف العلم الإجمالي على ضوئها .

وأمّا المراد من العلم التفصيلي فهو العلم بالجامع مع العلم بموضع استقراره ، أي العلم بالجامع مع تشخيص متعلّقه ، فليس في العلم التفصيلي جهة غموض أصلاً ، فالعالم بالعلم التفصيلي يعلم بوجوب الصلاة مثلاً كما يعلم بأنّ الصلاة الواجبة هي الظهر مثلاً .

ولكي يتّضح الفرق بين العلمين نذكر هذا المثال ، لو قطعنا بوجوب صلاة إلّا انَّه وقع الشك في هوية هذه

الصلاة الواجبة ، وهل هي الظهر أو الجمعة ، فالجامع الصالح للإنطباق على الطرفين هو عنوان الصلاة ، وهذا الجامع معلوم وجوبه تفصيلاً ، فالعلم بوجود الجامع الكلي علم تفصيلي ، غايته انَّ منطبقه غير متشخّص لنا إلّا انَّ ذلك لا يوجب غموضاً من ناحية وجود الكلي ، مثلاً لو كنّا نعلم بوجود فرد من الإنسان فإنَّ هذا يساوق العلم بوجود كلي الإنسان ، ولذلك نستطيع أن نقول انّنا عالمون بوجود الإنسان في الخارج ، غايته انّنا نشك في هوية ذلك الفرد إلّا انَّه غير الشك في وجود الكلّي كما هو واضح ، فالعلم بالجامع وهو الكلّي علم تفصيلي .

وأمّا المعلوم بالاجمال فهو الصلاة التي وقعت متعلقاً للوجوب واقعاً ، وهي متقرّرة ومتشخّصة في نفس الأمر والواقع غايته انّنا نجعل بمشخّصاتها ، وهذا ما سبب اتّصافها بالإجمال .

وأمّا لو كنّا نعلم بوجوب الصلاة وانَّها صلاة الجمعة ، فالجامع وهي الصلاة معلومة الوجوب تفصيلاً ، كما انَّ منطبق الجامع الواقعي وهي صلاة الجمعة معلومة تفصيلاً أيضاً . وبذلك يكون العلم تفصيلياً في الجامع ومنطبقه ، وهذا هو العلم التفصيلي .

علم الأُصول

ذكرت لعلم الاصول مجموعة من التعريفات نذكر ثلاثة منها مع شرحها اجمالاً دون بيان ما أُورد عليها :

التعريف الاول : هو انَّ علم الاصول عبارة عن « العلم بالقواعد الممهِّدة لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي » ، وهذا هو التعريف المشهور .

فضابطة المسألة الاصوليّة ـ بناء على هذا التعريف ـ هو تمهيدها لاستنباط حكم شرعي ، فحجيّة خبر الواحد مثلاً من القواعد التي تمهّد وتساهم في استنباط واستخراج الحكم الشرعي ، وذلك لوقوع حجيّة خبر الواحد كبرى في قياس نتيجته الحكم الشرعي ، فلولا وقوع حجيّة خبر الواحد مقدّمة في القياس الذي يراد بواسطته التعرُّف على الحكم الشرعي لما أمكن الوصول الى النتيجة الشرعيّة ، فحجيّة خبر الواحد إذن تُمهِّد للوصول الى النتيجة الشرعيّة ،

وهذا هو المبرِّر لاعتبارها من القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي.

وبهذا يتّضح انَّ القواعد المرادة في التعريف لابدَّ وان يكون لها دور المساهمة في الكشف عن الحكم الشرعي، ومن هنا عبِّر عنها بالممهِّدة للإستنباط، أمّا لو كان دور القاعدة هو تشخيص موارد الحكم الشرعي المعلوم قبل بل ذلك فهذه ليست قاعدة اصوليّة بل هي قاعدة فقهيّة، فالقاعدة الفقهيّة لا تمهّد للكشف عن الحكم الشرعي وانَّما يتحدّد بواسطة ملاحظة مفادها موارد تطبيقها.

والمتحصّل انَّ علم الاصول عبارة عن العلم بمجموعة من الضوابط التي تساهم في الكشف عن الحكم الشرعي، هذا هو التفسير اللفظي لهذا التعريف.

التعريف الثاني: انَّ علم الاصول عبارة عن «العلم بالكبريات التي لو انضمّت اليها صغرياتها لاستنتج منها حكم فرعي كلّي»، وهذا هو الذي تبناه المحقّق النائيني ﷺ.

وحاصل المراد من هذا التعريف انّه ليس كلّ ما يساهم في استنباط الحكم الشرعي فهو مسألة اصوليّة، فالوصول الى الحكم الشرعي يكون منوطاً بمجموعة من المقدّمات بعضها يتّصل بعلم النحو والصرف والآخر يتّصل بعلم اللغة كما انَّ بعضها يتّصل بعلم الرجال، وكلّ ذلك ليس من مسائل علم الاصول وان كان يمهِّد لاستنباط الحكم الشرعي، بل وان كان يقع كبرى في القياس إلّا انّه ليس القياس الذي ينتج عنه الحكم الشرعي بل الأقيسة التي ينتج عنها القياس المنتج للحكم الشرعي.

إذن فضابطة المسألة الاصوليّة هي كلُّ مسألة تقع كبرىٰ في القياس المنتج للحكم الشرعي لا الأقيسة التي تسبق القياس المنتج للحكم الشرعي.

هذا هو معنى قوله: «انَّ علم الاصول هو العلم بالكبريات التي لو انضمّت اليها صغرياتها لأنتجت الحكم الشرعي»، إذ انَّ الكبريات الأُخرىٰ المساهمة في استنباط الحكم الشرعي لا تنتج الحكم الشرعي ابتداءاً وانَّما تساهم في استنباط الحكم الشرعي

بواسطة تمهيدها لمقدّمات القياس المنتج للحكم الشرعي .

فالقياس الأخير والذي ينتج عنه الحكم الشرعي هو الذي تكون كبراه مسألة اصوليّة .

ولتوضيح ذلك نذكر هذا المثال ، لو أردنا مثلاً التعرُّف على حكم لحم الأرنب فوجدنا رواية عن زرارة مفادها حرمة لحم الأرنب فإنَّ الوصول الى النتيجة الشرعيّة يحتاج إلى مجموعة من الأقيسة نذكر منها قياسين :

الأوّل : انَّ النجاشي قد وثَّق زرارة .

وكلّ من وثّقه النجاشي فهو ثقة .

النتيجة : انَّ زرارة ثقة .

الثاني : انّ زرارة الثقة أخبر بحرمة لحم الأرنب .

وكلّ شيء دلَّ على حرمته خبر الثقة فهو حرام .

النتيجة : هي حرمة لحم الأرنب التي دلّ عليها خبر الثقة .

وتلاحظون انَّ الكبرىٰ في القياس الاول لم تنتج الحكم الشرعي وان كانت قد ساهمت في الوصول إليه بواسطة تمهيدها للنتيجة التي وقعت حداً أصغر في صغرىٰ القياس المنتج للحكم الشرعي .

كما تلاحظون انَّ الكبرىٰ في القياس الثاني والتي هي عبارة عن حجيّة خبر الثقة نتج عن انضمامها لصغراها الحكم الشرعي ، ولهذا فهي مسألة اصوليّة .

وهذا التعريف قريب الىٰ حدٍّ كبير من تعريف السيّد الخوئي ﵀ .

التعريف الثالث : انَّ علم الاصول عبارة عن « العلم بالعناصر المشتركة في الإستدلال الفقهي والتي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي » ، وهذا هو تعريف السيّد الصدر ﵀ .

علَم الجنس

إنَّ بعض أسماء الأجناس تأخذ سمة العلميّة في كلام العرب ويترتّب عليها أحكام الأعلام الشخصيّة من قبيل عدم دخول الألف واللام عليها ومجيء الحال بعدها وامتناعها من الصرف ، وهذه هي المعبَّر عنها بأعلام الاجناس ، وذلك مثل اسامة وثعالة وذؤالة .

والبحث في المقام عمّا هو

الموضوع له علم الجنس، وفي ذلك اتّجاهان :

الإتّجاه الأوّل : وهو ماذهب إليه المشهور، وحاصله انَّ علم الجنس لا يختلف فيما هو الموضوع له عن اسم الجنس، فكلاهما موضوع للطبيعة أو قل الماهيّة المهملة إلّا انَّ الفرق بينهما انَّ علم الجنس ليس موضوعاً للماهيّة المهملة من تمام الجهات كما هو الحال في اسم الجنس بل هو موضوع للماهيّة المتعيّنة بالتعيُّن الذهني، أي للماهيّة المهملة بشرط تعيّنها في الذهن، فالتعيُّن مأخوذ فيما هو الموضوع له علم الجنس.

والمقصود من انَّ علم الجنس موضوع للماهيّة المتعيّنة في الذهن أحد احتمالين :

الإحتمال الاول : انَّ علم الجنس موضوع لمعنىً اسمي موجود في الذهن، وعلى حدٍّ تعبير بعضهم انَّه موضوع للحقيقة الذهنيّة، وعلى هذا يكون علم الجنس موضوعاً لمعقول من المعقولات الثانويّة ـ كمفهوم الكلِّي ومفهوم العليّة ـ والذي ليس له ما بإزاء في الخارج.

وبتعبير آخر : انَّ علم الجنس موضوع للصورة الذهنيّة المتعيّنة في وعاء الذهن، إذ انَّ الصورة الذهنيّة إذا أُخذ التعيّن الذهني قيداً أو جزء فيها فهذا معناه أن تكون ملحوظه بماهي موجودة في الذهن، وهذا ما فهمه صاحب الكفاية ﷺ من كلام المشهور.

وأورد عليه بأن ذلك يلزم منه عدم امكان حملها وانطباقها على الأفراد الخارجيّة، إذ انَّ المفهوم إذا لوحظ على انَّه موجود في الذهن لا يمكن انطباقه على مافي الخارج إلّا بنحو العناية، بأن يُجرَّد عن خصوصيّاته الذهنيّة، وهو خلاف ما نجده من عدم بذل هذه العناية عند حمل علم الجنس على أفراده الخارجيّة.

الإحتمال الثاني : انَّ علم الجنس موضوع للإشارة الى ماهو متعيّن ومتحدّد في الذهن في مرتبة سابقة، كما هو الحال في اللام الداخلة على اسم الجنس، فإنَّها تشير الى المعنىٰ المتعيّن والحاضر في الذهن، فعلم الجنس موضوع لنفس الحيثيّة الموضوعة لها

لام الجنس ، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان اللام الداخلة على اسم الجنس .

وعلى هذا المعنى لا يرد اشكال صاحب الكفاية ﷺ ، إذ انَّ التعيُّن الذهني على هذا لن يكون مأخوذاً في المعنىٰ الموضوع له اسم الجنس حتى يمتنع صدقه وحكايته عن الخارج وانّما هو موضوع للإشارة الى الصورة الذهنيّة الحاكية عن الخارج .

الإتجاه الثاني : وهو الذي ذهب اليه صاحب الكفاية والسيد الخوئي ﵏ من انّه لا فرق بين علم الجنس واسم الجنس فكلاهما موضوعان للطبيعة المهملة من تمام الجهات ، غايته انَّ العرب تتعامل مع علم الجنس معاملة المعارف إلّا انَّ ذلك لا يقتضي انّه موضوع لغير ماوضع له اسم الجنس ، إذ انَّ التعريف في علم الجنس لا يعدو عن كونه لفظياً كما هو الحال في معاملة العرب بعض الاسماء معاملة الأسماء المؤنثة رغم انّها ليست مؤنّثة حقيقة .

والمتحصّل انَّ ترتيب أحكام المعارف علىٰ علم الجنس ناشيء عن السماع وإلّا فما هو الموضوع له علم الجنس هو عينه الموضوع له اسم الجنس .

العموم

العموم في اللغة بمعنىٰ الشمول والإستيعاب والسريان لكلِّ فرد يكون مفهوم العام صالحاً للإنطباق عليه ، وأمّا المراد من العموم في اصطلاح الاصوليين فهو الشمول والإستيعاب المستفاد بواسطة المدلول اللفظي ، وذلك في مقابل الاطلاق والمفيد لمعنىٰ الشمول والإستيعاب أيضاً إلّا انَّ استفادة ذلك منه تتمّ بواسطة قرينة الحكمة . فالفرق بين الاطلاق والعموم انّما هو من جهة الدال على الشمول والإستيعاب ، فلو كان الدال هو الاوضاع اللغويّة فهذا باصطلاح الاصوليين عموم وان كان الدال على ذلك هو قرينة الحكمة فهو الإطلاق باصطلاحهم .

ثمّ انَّ العموم ينقسم إلى عموم استغراقي وعموم بدلي وعموم مجموعي ، وسنوضح ذلك في محلّه ، هذا وقد ذكرت للعموم مجموعة من الصيغ في لغة العرب ، منها كلمة « كلّ »

و « جـميع » و « قـاطبة » ، وهـذا مـا سـنوضحه ان شـاء الله تـحت عـنوان « كلّ » ، كما انّه قيل انّ النكرة في سياق النفي أو النهي وضعت للعموم ، وكذلك الجمع المعرف بـالألف واللام ، وقـد أوضحنا ذلك تحت عنوانيهما .

وبـقي فـي المـقام بـحث لابـدّ مـن الإشارة اليه ، وهو انّه بـعد ان اتّـضح انّ مـعنىٰ العـموم هـو اسـتيعاب الحكـم لجـميع أفـراد الطـبيعة المـدخولة لأداة العـموم وانّ ذلك اسـتفيد بـواسـطة مـا وضـعت له أدوات العـموم مـن مـعنى الاستيعاب والشمول نقول : انّه إذا كـان مـعنىٰ العـموم هـو ذلك فـإنّه يـقتضي دخول اسماء الاعداد كلفظ عشرة تحت ضابطة العـموم المـذكورة ، لأنّ اسـماء الأعداد كلفظ عشـرة تـدل أيـضاً عـلى استيعاب الحكم المجعول عليها لجميع وحدات العـدد ، فـحينما يـقال « أكـرم عشرة رجال » فإنّ لفظ عشرة يدلّ عـلى استيعاب الحكم لجميع وحدات العدد عشرة ، وهذا هو مـعنىٰ العـموم ، إذ انّـه حينما يقال « أكرم كلّ عـالم » فـإنّ لفـظ العموم يدلّ على استيعاب الحكم لكـلّ واحد من أفراد الطبيعة المدخولة للفظ « كلّ » ، وبهذا تكون اسماء الأعـداد مـن اسماء العموم .

إلّا انّـه يـقال انّ اسـماء الأعـداد وان كـانت تـدل عـلى اسـتيعاب الحكـم لوحداتها إلّا انّ ذلك هو مـقتضىٰ طـبع اسم العدد ، فليس الاستيعاب مسـتفاداً من وضع اسم العـدد لذلك ، وانّـما هـو مـوضوع لمـعناه وهـو طـبيعة العشـرة المهملة مثلاً ، والاستيعاب انّما هو أثـر تكويني له أو قل لازم ذاتي له ، فكما انّ الزوجـية والفـردية أثـر تكـويني ولازم ذاتي لاسم العـدد فكـذلك الاسـتيعاب لوحـداتـه ، فـالزوجيّة مـثلاً ليست موضوعة للفظ العدد عشرة بل انّ اسـم العدد عشرة بـطبعه التكـويني يـقتضي الزوجيّة ، وهكذا الكلام فـي اسـتيعاب العشرة لوحداته فإنّه مقتضى طبع اسـم العدد عشرة .

وبتعبير آخر : انّ لفظ عشرة مثلاً يدلّ بواسطة الوضع على مرتبة مـن مـراتب الأعداد ، هذه المرتبة هي المتكونة مـن مجموعة من الأعـداد الفـرديّة تسـاوي عشر وحدات ، فـهذا مـا وضـع له لفـظ

العشرة ، وأمّا انقسامه الى متساويين ووقوعه بين مرتبتين من مراتب العدد ، وكذلك استحالة انقسامه على الثلاثة دون كسر فهذا ما يقتضيه واقع العدد عشرة وليس هو من المدلولات اللفظيّة للفظ العشرة .

وبهذا يتّضح انّ استيعاب اسم العدد لوحداته ليس من المدلولات الوضعيّة للفظ اسم العدد وانّما هو من مقتضيات واقع اسم العدد ، وهذا بخلاف لفظ « كلّ » فإنّها موضوعة لإفادة الإستيعاب والشمول .

العموم الإستغراقي

العموم الإستغراقي هو العموم الذي يكون مفاده استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم في عرض واحد ، فيكون الحكم ثابتاً لكلّ فرد فرد من أفراد الطبيعة على سبيل العطف بالواو .

فالحكم في العموم الإستقراقي ينحل روحاً الىٰ أحكام استقلاليّة بعدد أفراد الطبيعة المدخولة للأداة ، فالحكم في هذا النحو من العموم وان كان في مقام الابراز والانشاء حكم واحد إلّا انّه منحل واقعاً الى أحكام متعدّدة بعدد أفراد الطبيعة ، فكأنّ القضيّة التي جعل فيها الحكم على كلّي الطبيعة قضايا متعدّد،ةدة موضوع كلّ واحد منها فرد من أفراد الطبيعة ومحمولها الحكم المذكور .

ومن هنا لا يكون امتثال الحكم في فرد مسقط للحكم في الفرد الآخر بل يكون لكلٍ طاعة ومعصية مستقلّة ، وهذا هو معنىٰ انحلال الحكم في العموم الإستغراقي الى أحكام استقلاليّة .

العموم البدلي

المراد من العموم البدلي هو العموم الذي يكون مفاده شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم ولكن بنحو البدليّة والعطف بأو .

ففي الواقع يكون الحكم في العموم البدلي واقعاً على صرف الوجود للطبيعة ،وواضح انّ صرف الوجود يتحقّق بأوّل وجودات الطبيعة ، ومن هنا يكون المطلوب هو ايجاد الطبيعة في

ضمن فرد واحد إلّا انّه لا خصوصيّة لفرد على آخر .

ومثال العموم البدلي مالو قال المولىٰ « أكرم أيَّ رجل شئت » .

العموم المجموعي

هو العموم الذي يكون مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم على أن يكون المجموع بما هو مجموع هو موضوع الحكم ، وهذا ما يعني أن يكون كلّ فرد من أفراد الطبيعة جزءً لموضوع الحكم ويكون مجموع أفراد الطبيعة موضوع واحد مركب من تمام أفراد الطبيعة المدخولة للأداة .

وبذلك يتّضح الفرق بين العموم المجموعي والعموم الإستغراقي حيث لا ينحلُّ الحكم هنا الى أحكام بعدد أفراد الطبيعة بل ليس ثمّة سوىٰ حكم واحد موضوعه تمام الأفراد ، ولذلك يكون للحكم في العموم المجموعي امتثال واحد ومعصية واحدة ، ولا يكون المكلَّف مطيعاً إلّا بالاتيان بتمام الأفراد وعندما يترك بعض الأفراد يكون قد عصىٰ الحكم وان كان قد جاء ببعض الأفراد ، ويمكن التمثيل له بما لو قيل « اقرأ كلَّ الكتاب » .

حَـرْفُ ٱلغَيْنِ

حرف الغين

الغاية

المراد من الغاية كما ذكر اللغويون هو « المدىٰ » بمعنىٰ الأمد الأعم من الزماني والمكاني أو قل الغاية هي المنتهىٰ ، وبحسب التعريف المدرسي انَّ الغاية هي التي تقع بعد احدىٰ أدوات الغاية مثل « الى ، حتى » .

فالغاية في قوله تعالى : ﴿ **ثم أتمّوا الصيام الىٰ الليل** ﴾[٨٣] هي « الليل » ، والغاية في قوله تعالىٰ ﴿ **فكلوا واشربوا حتىٰ يتبيّن الخيط** ﴾ هو « التبيُّن » .

ثم انَّ الغاية قد ترجع الى موضوع الحكم كما لو قيل : « اشرب ماء الكأس حتى الثمالة » ، فالغاية وهي مدخول « حتى » راجعة الى موضوع الأمر بالشرب وهو « ماء الكأس » ، وبهذا يكون معنىٰ هذه الجملة هو انَّ الحدَّ الأخير للموضوع الذي تعلّق به الأمر بالشرب هو الثمالة .

وقد ترجع الغاية الى متعلَّق الحكم كما في قوله تعالىٰ : ﴿ **واعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهنَّ حتى يطهرن** ﴾[٨٤] ، فإنَّ الغاية وهي مدخول حتىٰ راجعة الى متعلَّق النهي وهو « المقاربة » ، فيكون معنىٰ الآية الشريفة انَّ منتهىٰ ماهو منهي عنه ـ أي مقاربة النساء ـ هو الطهر .

وقد ترجع الغاية الى الحكم كما في قوله عليه السلام : « كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي »[٨٥] ، فإنَّ الغاية في الرواية الشريفة راجعة الى الحكم وهو الإطلاق والإباحة .

وقد ترجع الى الحكم المستفاد من الهيئة كصيغة الأمر أو النهي كما في قوله تعالى : ﴿ **ولا تحلقوا رؤوسكم حتى**

يبلغ الهدي محلّه ﴾[٨٦]، فإنَّ الغاية راجعة الى الحكم المستفاد من صيغة النهي، فيكون مفاد الآية الشريفة هو انَّ حرمة حلق الرأس تنتهي عند بلوغ الهدي محلّه.

الغاية داخلة في المغيَّىٰ أوخارجة؟

المراد من المغيَّى هو مرجع الغاية أي المحدّد مداه بالغاية، فلو كانت الغاية راجعة الى الموضوع، فالموضوع هو المغيَّى وهكذا لو كانت الغاية راجعة الى المتعلَّق دون الحكم، إذ النزاع غير متصوّر في مورده.

والمقصود من دخول الغاية في المغيَّىٰ هو شمول حكم المغيّى للغاية، كما انَّ المقصود من خروج الغاية عن المغيَّى هو انتفاء حكم المغيَّىٰ عن الغاية، فلو قيل « اشرب ماء الكأس حتىٰ الثمالة » فهل انَّ الثمالة والتي هي الغاية مشمولة لحكم المغيَّىٰ، أي هل يلزم شرب الثمالة كما يلزم شرب الماء قبل حدّ الثمالة أو انَّ الحكم بلزوم الشرب ينتهي عند بلوغ حدّ الثمالة فتكون الثمالة غير مشمولة للأمر، وهذا هو معنىٰ خروج الغاية عن حكم المغيَّى.

وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك، وذكرت في المقام أربعة أقوال:

الأوّل: هو دخول الغاية في حكم المغيَّىٰ مطلقاً.

الثاني: عدم دخول الغاية في حكم المغيَّىٰ مطلقاً.

الثالث: هو التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيَّىٰ وبين ما إذا لم تكن كذلك، فلو كانت الغاية من جنس المغيَّىٰ فإنَّ الغاية حينئذٍ داخلة في حكم المغيَّىٰ وإذا لم تكن كذلك فإنَّ الغاية تكون خارجة عن حكم المغيَّىٰ.

مثلاً: قوله تعالى: ﴿ **فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق** ﴾[٨٧]، فإنَّه لما كان المرفق من جنس اليد فإنَّ الغاية « المرفق » داخلة في حكم المغيَّىٰ « اليد »، ومن هنا يجب غسل المرفق كما يجب غسل اليد.

وهذا بخلاف مالو قيل « كلّ اللحم حتىٰ العظم » فإنَّ الغاية « العظم » خارجة عن حكم المغيَّىٰ « اللحم »، فلا يجب أكل العظم لكونه من غير جنس اللحم.

الرابع: التفصيل بين مدخول

« حتىٰ » ومدخول « الىٰ » ، فإذا كانت الغاية مدخولة لحتىٰ فإنّها داخلة في حكم المغيَّىٰ ، وأمّا إذا كانت الغاية مدخولة لكلمة « الى » فإنَّ الغاية تكون خارجة عن حكم المغيَّىٰ .

فلو قيل « لا تشرب الخمر حتىٰ النبيذ » فإنَّ النبيذ يكون داخلاً في حكم الخمر وهو الحرمة ، وأمّا قوله تعالى : ﴿ **واتمُّوا الصيام الى الليل** ﴾ فإنَّ الليل ليس داخلاً في حكم المغيَّىٰ .

هذا هو حاصل الأقوال الأربعة ، وقد نسب السيّد الخوئي الى المحقّق النائيني رحمه‌الله الميل الى القول الرابع إلّا انَّ ذلك ينافي ماهو مذكور في تقريرات بحثه « فوائد الاصول » فانّه قال : « انَّ ظهور الأداة في الدخول أو الخروج أو التفصيل دعوى بلا برهان » ثمّ أفاد انّه لابدَّ من الرجوع الى الأصل العملي عند عدم قيام القرينة الخاصّة على الدخول أو الخروج .

واستُدلَّ للقول الاول بأنّ الغاية تعني النهاية وإذا كان كذلك فهي داخلة في حكم المغيَّىٰ ، فكما انَّ الحدَّ الإبتدائي مشمول لحكم المغيَّى فكذلك الحدّ النهائي والذي هو الغاية .

وبتعبير آخر : انَّ الغاية هي الجزء الأخير من المغيَّىٰ ، والجزء الأخير كالجزء الأوّل داخل في حدود المغيَّىٰ .

وذهب السيّد الخوئي رحمه‌الله الى القول الثاني واستدلَّ له بدعوىٰ انَّ هذا القول هو المناسب لما هو المتفاهم العرفي إلّا مع قيام القرينة على الخلاف .

مفهوم الغاية

راجعه تحت عنوان « مفهوم الغاية » في باب الميم .

غير المستقلات العقليّة

وهي القضايا المدركة بالعقل وتكون صلاحيتها لأنْ يستنبط منها حكم شرعي منوطاً بانضمام مقدمة شرعية اليها ، وهذا هو منشأ التعبير عنها بغير المستقلات ، ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « المستقلات العقليّة » و « الإستلزامات العقليّة » .

حَرْفُ ٱلفَاءِ

﴿ حرف الفاء ﴾

فتح الذرايع

الذريعة هي الوسيلة التي يتوسّل بها للوصول إلى الغرض ، والمراد من فتح الذرايع هو ايجاب الوسيلة التي يتوسّل بـها لامـتثال الوجـوب ، وجـعل الإستحباب لها لو كان المراد التوسّل بها لامتثال المستحبّ ، وأمّا لو كـان حكـم الفعل هو الإباحة فـفتح الذرايـع مـعناه اباحة الوسيلة التي يتوسّل بـها لمـا هـو مباح .

فـالوسيلة تأخـذ حكـم ذيـها مـن الوجوب والإستحباب والإباحة الّا انَّ ذا الوسيلة إذا كان مـحرماً يكـون تـحريم الوسيلة من سدِّ الذرايع لا مـن فـتحها ، كما أوضحنا ذلك تـحت عـنوان « سـد الذرايع » .

وهذا الإصطلاح غير مستعمل فـي اصول الإماميّة ، وماهو مستعمل عندهم هو المقدّمة ، فتارة تكون مقدّمة للحرام واخرىٰ مقدّمة للـواجب ، وقـد تكـون مقدّمة للمستحبّ والمكروه والمباح .

عـلىٰ انَّ دعـوىٰ انَّ الوسـيلة تأخـذ حكم ذي الوسـيلة مـطلقاً ليس مـقبولاً عند الإماميّة ، نعم لا يمكن أن يكون ذو الوسـيلة مـحرماً ووسـيلته المـنحصرة واجـبة أو يكـون ذو الوسـيلة واجـباً والوسيلة المنحصرة لتحصيله محرَّمة ، ولو كان كذلك فـإنَّ المسألة تكـون مـن صـغريات بـاب التـزاحـم ، فـلو كـان الوجوب أهمّ ملاكاً فإنَّ فـعلية الحـرمة الثابتة لذي الوسيلة أو للوسيلة مـنتفية ، وأمّا لو كانت الحرمة أهمّ ملاكاً فإنَّ فعلية الوجوب لذي الوسيلة أو للوسيلة هـي التي تكون منتفية .

وسوف نـتعرّض لذلك بشـيء مـن

التفصيل في بحث المقدّمات ان شاء الله تعالىٰ .

فحوىٰ الخطاب

وهو تعبير آخر عن مفهوم الموافقة ، وقيل انَّ منشأ التعبير عنه بالفحوىٰ هـو انَّ انفهامه من مـدلول الخـطاب يكـون قطعياً ، وقد أوضـحناه بـنحو التـفصيل تحت عنوان « مفهوم الموافقة » .

الفرد المردد

قد شرحنا المراد مـنه تـحت عـنوان « استصحاب الفرد المردد » .

حَرْفُ ٱلقَافِ

﴿ حرف القاف ﴾

القاطع والمانع

تنقسم المركبات الأعم من الخارجيّة والإعتباريّة الىٰ قسمين ، فتارة تكون للمركب هيئة اتصاليّة وتارة لا تكون له هيئة اتصاليّة ، بمعنىٰ انَّ المركبات لا تكون مقتضية للأثر المنتظر من وجودها إلّا حين ايجادها على هيئة وصورة متصلة ، فمع اتفاق ايجاد المركب بتمام أجزائه على غير تلك الصورة الإتصاليّة لا يكون الأثر المنتظر منه مترتباً ، ومن هنا يعبَّر عن الهيئة الدخيلة في واجدية المركب للملاك واقتضائه لترتب الأثر يعبَّر عنها بالجزء الصوري ، وهذا ما يعني انَّ عدم تحصيله أو حصوله يساوق عدم وجود المركب التام .

وفي مقابل ذلك قد لا يكون للهيئة الاتصاليّة دخل في ترتُّب الأثر المنتظر من وجود المركب وانَّ واجدية المركب للملاك واقتضائه لترتب الأثر لا يناط بأكثر من وجود أجزاء المركب الأعم من الأجزاء الخارجيّة والتحليليّة .

وباتضاح هذه المقدّمة نقول : انَّ القاطع لا يتصور إلّا في المركبات ذات الهيئة الإتصاليّة ، وذلك لأنَّ المراد من القاطع هو ما يوجب إزالة الهيئة الإتصاليّة والحيلولة دون وجود الجزء الصوري للمركب .

وهذا وان كان واضحاً في المركبات الخارجيّة إلّا انَّ ثبوته في المركبات الإعتباريّة يحتاج الى دليل إثباتي ، بمعنىٰ انَّ الأمر بالمركب واعتباره على عهدة المكلَّف لا يساوق اعتبار الهيئة الإتصاليّة للمركب .

وكيف كان فالتعبير بالقاطع لا

يُستعمل في كلمات الفقهاء إلّا في خصوص الصلاة ، وذلك لاستظهار بعضهم اعتبار الهيئة الإتصالية في صحتها فيطلقون عنوان القاطع على كلّ ما يوجب فساد الصلاة اذا كان ايجابه للفساد مطلقاً ، أي سواء اتّفق وقوعه حال الإشتغال بجزء من أجزاء الصلاة أو كان وقوعه في الأكوان المتخللة بين الأجزاء ، وذلك مثل الحدث والإستدبار فإنَّ وقوعهما أثناء الصلاة موجب لفسادها مطلقاً حتى لو اتفق وقوعهما أثناء الهوي للسجود والذي هو ليس من أجزاء الواجب .

وأمّا المانع فهو ما يكون مانعاً عن صحة الصلاة لو اتفق وقوعه حين الإشتغال بأحد أجزاء الصلاة ، وذلك مثل لبس الذهب أو الحرير للرجل حين الإشتغال بالركوع أو السجود ، أما لو اتفق ذلك حين عدم الإشتغال بواحدٍ من أجزاء الصلاة فإنّه لا يضرُّ بصحة الصلاة .

قبح العقاب بلا بيان

قاعدة قبح العقاب بلا بيان من القواعد العقليّة المدركة بواسطة العقل العملي ، وهي مستند المشهور في البناء على جريان البراءة العقليّة ، وقد ذكر السيّد الصدر ﷺ انَّ هذه القاعدة تشكّل أحد الركنين الاساسيين للدليل العقلي في الفكر الاصولي ، والركن الثاني هو حجيّة القطع الناشيء عمّا يُدركه العقل من حسن العقاب مع البيان ، وهي قاعدة عقليّة مضايفة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وكيف كان فلم تكن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مطروحة بالمستوىٰ الذي هي عليه الآن من النضوج والتبلور بل انّها كانت تتّجه اتّجاه لغوياً حتى بعد ان عرضها الوحيد البهبهاني ﷺ كما أفاد السيّد الصدر ﷺ ، فقد كان صاحب الحاشية على المعالم وشريف العلماء ﵏ بل وحتىٰ الشيخ الانصاري ﷺ في بعض كلماته كانوا يعالجون القاعدة علىٰ أساس لغوي ، وقد تحدّثنا عن القاعدة ومراحل تطورها تحت عنوان «البراءة العقليّة» .

وما يهمّنا في المقام هو بيان المراد من القاعدة وماهو منشأ الإلتزام بها .

أمّا ماهو المراد من القاعدة فهو عبارة عن دعوىٰ إدراك العقل لمحدوديّة حقّ الطاعة للمولى جلّ وعلا وانّها لا تتّسع لحالات عدم العلم بالتكليف ، ومنشأ إدراك العقل لذلك هو ما يُدركه من قبح الإدانة والمؤاخذة علىٰ عدم امتثال العبد لتكليف غير معلوم ممّا يُعبَّر عن انّ حدود حقّ الطاعة للمولىٰ تختصّ بموارد العلم بالتكليف .

فالبيان هو العلم ، والإدانة والمؤاخذة عند عدمه ممّا يستقل العقل بقبحه ، ومن هنا يكون المكلّف في سعة من جهة التكليف الواقعي غير المعلوم ، وهذا هو معنىٰ البراءة العقليّة .

وقد ذكر الشيخ الأنصاري ﵀ وكذلك بعض من سبقه كشريف العلماء ﵀ وهكذا صاحب الحاشية على المعالم وغيرهم ﵃ ذكروا منبهاً على صحّة هذه الدعوىٰ ، وحاصله :

انّ الرجوع الى ما عليه الأعراف العقلائيّة يؤكّد صحّة هذه الدعوىٰ ، فإنّ الملاحظ من سيرتهم وماهو المركوز في جبلتهم فيما تقتضيه العلاقة بين الموالي والعبيد العرفيين هو عدم استحقاق الموالي للطاعة في موارد عدم علم العبد بأوامر أسيادهم ، فلو لم يمتثل العبد أوامر سيّده بسبب الجهل بها فإنّه ليس للسيّد مُسائلته عن عدم الإمتثال ، فلو سأله فاعتذر العبد عن عدم الإمتثال بعدم العلم فأجابه السيّد بأنّه كان عليك الإحتياط لكان للعبد أن يقول لم أكن أعلم بايجابك الإحتياط ، وحينئذٍ تنقطع حجّة السيّد ، ممّا يُعبَّر عن عدم استحقاق السيّد للطاعة في حالات جهل العبد بالتكليف ، وحينئذٍ تكون معاقبته لعبده ممارسة بغير حقّ وهو الظلم القبيح ، هذا ما يُدركه العقلاء ويعبِّرون عنه بقبح العقاب بلا بيان .

ثمّ انّ المحقّق النائيني ﵀ برهن على صوابية هذه القاعدة بما حاصله : انّ التكليف الإلزامي ما دام مجهولاً لا مقتضي للإنبعاث نحو امتثاله ، إذ الباعث نحو امتثال التكليف انّما هو التكليف بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي ، بمعنىٰ انّ وجود التكليف في نفس الأمر والواقع لا يقتضي التحريك والبعث نحو امتثاله ، والذي يقتضي ذلك انّما هو العلم بالتكليف ، كما هو شأن سائر

المنجِّزات العقلائيّة مثل الأخطار، فإنّها انّما توجب التحفُّظ عن الوقوع فيها إذا كانت معلومة، أمّا لو كان الخطر موجوداً إلّا انّه غير معلوم فإنّة لا يكون ثمّة مقتضٍ للفرار منه والتحفّظ عن الوقوع فيه بل قد يقع في الخطر عن محض اختيار بتوهّم صلاحه وفائدته، وهذا ما يكشف عن انَّ الوجود الواقعي للخطر ليس موجباً للتحفُّظ عنه وانّما الموجب لذلك هو العلم به، ولهذا تجد الإنسان العاقل واقفاً لا يُحرِّك ساكناً والذئب من ورائه وما ذلك إلّا لعدم علمه بوجوده، وذلك ما يُعبِّر عن انَّ المحرِّك للإنبعاث أو الإنزجار انّما هو العلم وليس الوجود الواقعي، واذا كان كذلك فالتكليف لمّا كان مجهولاً فلا شيء يقتضي التحرك والانبعاث نحو امتثاله.

وبتعبير آخر: امتثال التكليف لمَّا كان من الأفعال الإختياريّة فهذا ما يقتضي نشوؤه عن الإرادة، ومن الواضح تقوُّم الإرادة بالعلم، فمع افتراض عدم العلم لا يكون ثمّه محرِّك وإرادة نحو امتثال التكليف، وحينئذٍ تكون إدانته على ترك امتثال التكليف إدانة على ترك تكليف لم يكن ما يقتضي التحرُّك عنه وهو قبيح.

القبح الفعلي والقبح الفاعلي

ذهب المحقّق النائيني ﷺ الىٰ انَّ قبح التجرِّي قبح فاعلي لا قبح فعلي، وللفرق بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي عدّة احتمالات:

الإحتمال الأوّل: انَّ الفعل إذا قبيحاً في نفسه وبعنوانه الأوّلي فقبحه فعلي، ويمكن التمثيل له بسفك دم المؤمن بغير حقّ، فإنَّ قبح هذا الفعل غير مرتبط بقصد الفاعل بل هو بنفسه وبعنوانه الأولي قبيح، ولهذا يمكن التعبير عن هذا القبح بالقبح الفعلي.

وأمّا القبح الفاعلي فهو صدور الفعل ممّن يعتقد قبحه، فالمتّصف بالقبح هو الفعل أيضاً ولكن لا بعنوانه الاولي فقد يكون الفعل بعنوانه الاولي ليس قبيحاً ولكن باعتبار انَّه صدر ممّن يعتقد قبحه أوجب ذلك ان يتّصف الفعل بالقبح الفاعلي.

فالقبح الفعلي والقبح الفاعلي كلاهما وصفان للفعل إلّا انَّ الاول

وصف للفعل بعنوانه الاولي والثاني وصف للفعل بعنوانه الثانوي ، وبهذا يتّضح انَّ القبح الفاعلي قد يجتمع مع القبح الفعلي وقد يفترق عنه ، فلو كان الفعل قبيحاً في نفسه وكان صدوره من الفاعل باعتقاد قبحه فإنَّ الفعل حينئذٍ يكون قبيحاً بالقبح الفعلي والقبح الفاعلي ، وقد لا يكون الفعل بعنوانه الاولي قبيحاً إلّا انَّه صدر ممّن يعتقد قبحه فإنَّ ذلك يوجب اتّصاف الفعل بعنوانه الثانوي بالقبح الفاعلي .

ومثاله : مالو أقدم شخص على قتل رجل باعتقاد انَّه محقون الدم فاتّفق ان كان الرجل مهدور الدم ، فإنَّ القتل ليس قبيحاً بالقبح الفعلي إلّا انَّه قبيح بالقبح الفاعلي .

الإحتمال الثاني : انَّ المتّصف بالقبح الفعلي هو ذات الفعل القبيح واقعاً ، وأمّا المتّصف بالقبح الفاعلي فهو النسبة الواقعة بين الفعل والفاعل المعتقد بقبح الفعل ، والفرق بين هذا الإحتمال والإحتمال الاوّل هو انَّ القبح الفاعلي هنا ليس وصفاً للفعل وانَّما هو وصف للنسبة الصدوريّة بخلاف الإحتمال الأوّل فإنَّ القبح الفاعلي وصف للفعل بعنوانه الثانوي .

وبتعبير آخر : انَّ الفعل عندما يصدر عن الشخص باعتقاد انَّه قبيح فإنَّ ذلك لا يستوجب اتّصاف الفعل بالقبح وانَّما الذي يتّصف بالقبح هو النسبة الصدوريّة المنتزعة عن قيام الفعل بالفاعل ، فإذا أمكن الإشارة الىٰ هذه النسبة فإنَّه يمكن وصفها بالقبح الفاعلي كما نصف العلِّية بالإنحصاريّة وعدم الإنحصاريّة رغم انَّه لا وجود لها والموجود خارجاً انَّما هو منشأ انتزاعها .

الإحتمال الثالث : انَّ المتّصف بالقبح الفعلي هو ذات الفعل القبيح واقعاً ، وأمّا المتّصف بالقبح الفاعلي فهو سريرة العبد ، فالقبح إذا وقع وصفاً للسريرة يُعبَّر عنه بالقبح الفاعلي .

وبيان ذلك : انَّ واقع الفعل لا ينقلب عمّا هو عليه ، فإذا لم يكن قبيحاً واقعاً فإنَّه لا يتّصف بالقبح بمجرَّد انَّ صدوره عن المكلَّف كان باعتقاد قبحه ، وانَّما الذي يتّصف بالقبح هو ما يكشف عنه صدور الفعل ـ في هذه الحالة ـ وهو

خبث السريرة ، فإنَّ صدور الفعل باعتقاد قبحه يكشف عن خبث سريرة الفاعل ، فالمنكشف وهو خبث السريرة هو المتّصف بالقبح الفاعلي ، والمصحّح لوصف السريرة الخبيثة بالقبح الفاعلي هو قيامها بنفس الفاعل .

الإحتمال الرابع : انَّ المتّصف بالقبح الفعلي هو ذات الفعل القبيح واقعاً ، وأمّا المتّصف بالقبح الفاعلي فهو الفعل أيضاً ولكن بعنوان صدوره عن شخصيّة ذات هويّة معيّنة تستوجب اكتساب الفعل الصادر عنها صفة القبح ، فاتّصاف الفعل بالقبح الفاعلي لا يتّصل بقصد الفاعل كما هو في الإحتمال الاول بل يتّصل بالسمة التي عليها الفاعل بقطع النظر عن قصده .

ويمكن التمثيل له بالأكل في الطرقات بمرأىٰ من الناس فإنّه ليس قبيحاً ذاتاً كما انَّ صدوره من سوقة الناس ليس قبيحاً أيضاً إلّا انَّ صدوره من العالم الوجيه قبيح ، وقبح هذا الفعل لا يتّصل بغرض الفاعل بل يتّصل بشخصه وعنوانه .

هذه هي المحتملات المذكورة للفرق بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي ، والإحتمال الاول هو المستظهر من عبائر المحقّق النائيني ﵀ في الفوائد ، والثالث هو المستظهر من تقريرات السيّد الخوئي ﵀ ، والاحتمال الثاني ذهب إليه السيّد الصدر ﵀ ، وأمّا الإحتمال الرابع فقد ذكر السيّد الصدر ﵀ بأنّه معقول ثبوتاً .

القدرة التكوينيّة بالمعنى الأعم

ويتّضح المراد منها بهذا البيان :

وهو انَّ كلّ تكليف فهو مشروط بالقدرة التكوينيّة على متعلّقه ، إذ يستحيل ان يكلّف المولىٰ جلَّ وعلا عبده بما لا يقدر علىٰ أدائه ، فلو كان المكلّف قادراً تكويناً علىٰ متعلّق التكليف فهل انَّ هذا المقدار كافٍ في تصحيح جعل المولىٰ ذلك التكليف على عبده أو لا ؟ .

من الواضح انَّ ذلك وحده غير كافٍ لتصحيح جعل التكليف على العبد بل لابدَّ من أن لا يكون ذلك التكليف مزاحماً بتكليف آخر يعجز المكلّف عن الجمع بينهما وإن كان قادراً تكويناً

على امتثال كلّ واحدٍ منهما بقطع النظر عن الآخر ، فالقدرة التكوينيّة علىٰ أداء كلّ واحد من التكليفين لا تصحّح التكليف بالجمع بين التكليفين .

فلو افترضنا انَّ المكلَّف قادر على أداء الصلاة تكويناً كما انَّه قادر علىٰ انقاذ الغريق تكويناً إلّا انَّه كان عاجزاً عن امتثال كلا التكليفين ، فهنا يستحيل تكليفه بالصلاة بنحو مطلق وتكليفه بالإنقاذ بنحو مطلق ، بمعنى تكليفه بالصلاة مع فعليّة تكليفه بالإنقاذ ، وكذلك العكس ، وذلك لاستلزامه التكليف بالجمع والمفترض انَّه عاجز عن الجع بين امتثال كلا التكليفين .

ومن هنا يتنقح انَّ كلّ تكليف فهو مشروط بالقدرة على امتثال متعلّقه تكويناً كما هو مشروط بعدم وجود تكليف فعلي مضاد ، ومجموع هذين الشرطين يُعبَّر عنهما بالقدرة التكوينيّة بالمعنىٰ الأعمّ . فالقدرة التكوينيّة بالمعنىٰ الأعمّ تعني القدرة على متعلَّق التكليف مع عدم ما يزاحمه من تكاليف اخرىٰ بالغة مرحلة الفعليّة .

ثمّ انَّ القيد الثاني له صياغتان :

الصياغة الأُولىٰ : هو أن لا يكون التكليف مزاحماً بتكليف آخر ، بمعنىٰ أن لا يكون المكلَّف مأموراً بتكليف آخر مضاد .

الصياغة الثانية : هو أن لا يكون المكلَّف مشغولاً بامتثال تكليف آخر مضاد .

والثمرة التي تظهر من الفرق بين الصياغتين واضحة ، فبناء على الصياغة الاولىٰ يكون التكليف مشروطاً ـ بالإضافة إلى القدرةالتكوينيّة ـ مشروطاً بعدم وجود تكليف فعلي أصلاً سواء كان المكلَّف بانياً على امتثاله أو لم يكن بانياً على امتثاله ، فالمعتبر في صحة التكليف بفعل هو أن لا يكون ثمّة تكليف فعلي بشيء آخر مضاد .

وأمّا بناء على الصياغة الثانية فالتكليف ليس مشروطاً بعدم وجود تكليف فعلي آخر مضاد وانَّما هو مشروط بعدم تصدِّي المكلَّف لامتثال تكليف آخر ، أمّا لو كان بانياً على المعصية فلا مانع من تكليفه بتكليف آخر مضاد .

وقد تبنَّىٰ المحقّق صاحب

الكفاية ﷺ الصياغة الاولىٰ ، وفي مقابل ذلك ذهب جمع منالأعلام الى الصياغة الثانية .

القدرة العقليّة والشرعيّة

تُطلق القدرة العقليّة والقدرة الشرعيّة على أكثر من معنىٰ :

المعنىٰ الأوّل : وبيانه منوط بتقديم مقدّمة : وهي انّه لا ريب في إدراك العقل لقبح الإدانة والمؤاخذة على ترك التكليف غير المقدور تكويناً ، كما لا ريب في استحالة جعل التكليف واعتباره بداعي البعث والتحريك نحو المكلَّف به إذا كان متعلَّق التكليف غير مقدور للمكلَّف .

وأمّا مبادئ التكليف ـ والتي هي المصلحة والمفسدة والمحبوبيّة والمبغوضيّة ـ فوجودها غير منوط بالقدرة إذ من الممكن جداً أن يكون الفعل واجداً للمصلحة أو المفسدة ومع ذلك لا يكون مقدوراً ، كما انّه من الممكن أن يكون الفعل محبوباً أو مبغوضاً للمولىٰ رغم عدم قدرة المكلَّف على تحصيله أو تركه كما انّه من الممكن أن لا يكون الفعل ذا مصلحة أو مفسدة مالم يكن مقدوراً .

بمعنىٰ انَّ القدرة واقعاً شرط في توفُّر الفعل على المصلحة أو المفسدة وهكذا الكلام في المحبوبيّة والمبغوضيّة ، فقد تكون محبوبيّة الفعل للمولىٰ منوطة بقدرة المكلَّف على تحصيل الفعل ، فإذا ما كان الفعل غير مقدور للمكلَّف فإنَّه لا يكون محبوباً للمولىٰ .

ويمكن التمثيل للفرض الأوّل بالصلاة وقتل النفس المحترمة ، فإنَّ مصلحة الصلاة ومحبوبيّتها وكذلك مفسدة قتل النفس المحترمة ومبغوضيّته غير منوط بالقدرة علىٰ فعل الأوّل وترك الثاني ، فسواء كان المكلَّف قادراً على فعل الأوّل وترك الثاني أو لم يكن قادراً علىٰ ذلك فإنَّ الصلاة تظلُّ محتفظة بالمصلحةوالمحبوبيّة ويبقىٰ قتل النفس المحترمة على ماهو عليه من مفسدة ومبغوضيّة .

كما يمكن التمثيل للفرض الثاني ـ احتمالاً ـ بردّ السلام وأكل الميتة ، فإنَّ الأوّل انّما يكون ذا مصلحة ومحبوباً لو

كان مقدوراً على تحصيله ، أما مع عدم القدرة فلا مقتضى للمصلحة والمحبوبيّة ، وهكذا الكلام في الثاني فإنّه انّما يكون ذا مفسدة ومبغوضاً لو كان مقدوراً أما مع عدم القدرةعلى تركه فإنّه لا مقتضي لاشتماله على المفسدة والمبغوضيّة .

وباتّضاح هذه المقدّمة نقول :

أمّا الفرض الأوّل : والذي افترضنا فيه انّ مبادئ التكليف مطلقة من حيث القدرة وعدمها ، بمعنىٰ انّ مبادئ التكليف غير منوطة بالقدرة على متعلّقها بل هي ثابتة حتىٰ في ظرف عدم القدرة ، في هذا الفرض يكون اشتراط التكليف بالقدرة عقلياً ، ويُعبَّر عن القدرة التي يكون التكليف منوطاً بها بالقدرة العقليّة .

وذلك لأنّه لا منشأ لاشتراط التكليف بالقدرة حينئذٍ إلّا ما يُدركه العقل من استحالة التكليف بغير المقدور ، إذ انّنا افترضنا انّ الملاك والإرادة مطلقان وغير منوطين بالقدرة ، فمنشأ اشتراط القدرة لا يكون من جهة عدم المقتضي للتكليف بل المقتضي ـ وهو الملاك والإرادة ـ موجود ، غايته انّ التكليف غير مقدور ، ومن هنا لا منشأ لاشتراط القدرة سوىٰ ما يُدركه العقل من استحالة التكليف بغير المقدور .

وأمّا الفرض الثاني : والذي افترضنا فيه انّ مبادئ التكليف لا وجود لهافي ظرف عدم القدرة ، فاشتراط التكليف بالقدرة يكون شرعياً ، ويُعبَّر عن القدرة التي يكون التكليف منوطاً بها يعبَّر عنها بالقدرة الشرعيّة .

وذلك لأنّ هذا الفرض معناه ـ كما ذكرنا ـ ان لا مقتضي للتكليف في ظرف عدم القدرة ، لا انّ مقتضي التكليف موجود إلّا انّ المانع عنه هو الإستحالة العقليّة كما في الفرض الأوّل ، ومن هنا اصطلح على هذه القدرة بالقدرة الشرعيَّة .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انّ المراد من القدرة العقليّة هي القدرة المأخوذة في التكليف الواجد لمبادئه مطلقاً ، وأمّا القدرة الشرعيّة فهي القدرة المأخوذة في التكليف الذي تكون مبادؤه مختصّة بحال القدرة .

فتميُّز القدرة العقليّة عن الشرعيّة

يكون بملاحظة التكليف من حيث مبادئه ، فإن كانت مبادؤه مطلقة فالقدرة المعتبرة في مورده عقليّة وان كانت مبادؤه مختصّة بحال القدرة فالقدرة المعتبرة في مورده شرعيَّة .

وبتعبير آخر : انَّ القدرة التي يكون لها دخل في ترتّب الملاك والإرادة بحيث لا يكون ثمّة ملاك وإرادة للتكليف لولا وجودها فهذه قدرة شرعيّة ، وذلك يستكشف ـ كما أفاد المحقّق النائيني ﷺ ـ من أخذ القدرة في الخطاب الشرعي ، وأمّا القدرة التي لا تكون دخيلة في ترتُّب الملاك بل انَّ الملاك يكون ثابتاً حتّىٰ مع عدمها فهذه قدرة شرعيّة .

المعنىٰ الثاني : ويتّضح بهذه المقدّمة وهي انَّ كلّ تكليف فهو مشروط بالقدرة التكوينيّة ، وهذا ما يستقل العقل بإدراكه ، فلو اتّفق ان كان التكليف مشروطاً أيضاً بعدم وجود مانع شرعي ، بمعنىٰ اشتراطه بعدم وجود تكليف آخر مضادّ له فإنَّ هذا التكليف يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة ، أمّا لو كان التكليف مطلقاً من هذه الجهة ، بمعنىٰ انَّه وان كان مشروطاً بالقدرة التكوينيّة إلّا انَّه ليس مشروطاً بعدم وجود تكليف آخر مضادٍ له فإنَّ هذا التكليف يكون حينئذٍ مشروطاً بالقدرة العقليّة .

ومثال الفرض الأوّل وجوب الوفاء بالشرط فإنَّة مشروط بالقدرة التكوينيّة على الوفاء ومشروط بشرط آخر وهو أن لا يكون الوفاء بالشرط مزاحماً بتكليف آخر ، ومن هنا كانت القدرة المنوط بها وجوب الوفاء بالشرط شرعيّة .

وأمّا مثال الفرض الثاني فهو وجوب الصلاة فإنَّه غير منوط بأكثر من القدرة التكوينيّة على متعلَّقه وهي الصلاة ، ومن هنا كانت القدرة المنوط وجوب الصلاة بها عقليّة .

وبهذا يتّضح انَّ الفرق بين القدرة الشرعيّة والقدرة العقليّة هو انَّ القدرة الشرعيّة عبارة عن القدرة التي يستقل العقل بإدراك اناطة التكليف بها مع إضافة قيد عدم وجود مانع شرعي عن التكليف ، فمجموع القيدين يُعبَّر عنهما بالقدرة الشرعيّة .

وأمّا القدرة العقليّة فهي القدرة التي يستقلّ العقل بإناطة التكليف بها، وهذه هي القدرة التكوينيّة.

القدر المتيقّن في مقام التخاطب

ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلىٰ انّه لا ينعقد الإطلاق لاسم الجنس لو كان ثمّة قدر متيقّن مستفاد من مقام التخاطب، ومن هنا يكون عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب من مقدّمات الحكمة التي لا ينعقد لإسم الجنس ظهور في الإطلاق إلّا مع توفرها.

والمراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب يتّضح بهذا البيان: انّ القدر المتيقّن معناه المقدار المقطوع إرادته للمتكلّم، بمعنىٰ ان لا نحتمل إرادة المتكلّم لغيره مع كونه غير مراد له وان كان العكس محتملاً، بمعنىٰ ان نحتمل إرادة المتكلّم لهذا المقدار دون غيره.

والقدر المتيقّن تارة يستفاد من خارج الخطاب، أي لعوامل ومبرّرات لا ترتبط بالخطاب الصادر عن المتكلّم بل انّ الحصص المتيقّنة من الخارج لو لوحظت من جهة ما تقتضيه الضوابط الدلاليّة للخطاب لكانت متساوية مع الحصص الأُخرىٰ من حيث دلالة الخطاب عليها.

ومثال ذلك مالو قال المولىٰ «أعتق رقبة» فإنّ القدر المتيقّن من الرقبة المأمور بعتقها هي الرقبة المؤمنة المتّصفة بالصلاح والعلم إلّا انّ ذلك ليس مستفاداً من الخطاب وانّماهو مستفاد من انّ هذه الصفات تقتضي شرعاً وعقلائياً ترجيح المشتمل عليها وإلّا فهذه الحصص كسائر الحصص الأُخرىٰ من جهة ما تقتضيه الدلالة اللغويّة والعرفيّة للفظ الرقبة.

وهذا النحو من القدر المتيقّن ليس هو المقصود من كلام صاحب الكفاية ﷺ، إذ لا يخلو عنوان من قدر متيقّن مستفاد من الخارج، فلو كان هذا القدر المتيقّن مانعاً عن انعقاد الإطلاق لكان معنىٰ ذلك عدم انعقاد اطلاق أصلاً، والعمدة انّ العرف لايرىٰ مثل هذا القدر المتيقّن مانعاً عن انعقاد الإطلاق لإسم الجنس لو تمّت مقدّمات الحكمة.

والنحو الثاني من القدر المتيقّن هو

ما تتمّ استفادته من مقام التخاطب، بمعنىٰ أن يكون التخاطب الواقع بين المتكلّم والمتلقي يقتضي إرادة المتكلّم جزماً لحصص معيّنة مع بقاء احتمال إرادة المتكلّم لسائر حصص اسم الجنس المستعمل في الخطاب.

وبتعبير آخر: لو كان الخطاب مشتملاً على بعض الخصوصيّات المقتضية عرفاً لإرادة بعض أفراد اسم الجنس جزماً لكان ذلك مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق وإن كان لا ينعقد مع هذا الفرض ظهور في إرادة التقييد وإلّا لم تفترق هذه المقدّمة عن المقدّمة الثانية من مقدّمات الحكمة بحسب ترتيب صاحب الكفاية ﷺ والتي هي عدم وجود قرينة متّصلة على التقييد.

وبهذا يتّضح انّ منشأ عدم انعقاد الظهور في الإطلاق عند وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب هو اشتمال الكلام على ما يصلح للقرينيّة وهو مانع عن انعقاد الظهور، إذ من المحتمل قوياً اعتماد المتكلّم علىٰ ذلك لبيان مراده الجدّي، ومن هنا لا يمكن استظهار إرادته الجدّيّة للإطلاق بعد ان كان الكلام مكتنفاً بما يصلح للقرينيّة على التقييد.

وببيان آخر: انّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لو كان هو تمام المراد الجدّي للمتكلّم دون غيره لكان قد بيّنه، لأنّ المفترض انّ المتلقي استفاد إرادة المتكلّم لهذا المقدار من نفس الخطاب، نعم لو كان المتكلّم في مقام بيان تمام مراده بالإضافة الى انّه في مقام بيان انّ ما يذكره هو تمام مراده لكان القدر المتيقّن في مقام التخاطب غير كافٍ للتعبير عن انّ القدر المتيقّن هو تمام مراده، وبذلك ينعقد الظهور في الإطلاق لكلامه، إذ انّه لو كان في مقام بيان انّ ما يذكره هو تمام مراده فهذا معناه انّه عندما لا يذكر القيد في كلامه فهو غير مريد له وإلّا لكان مخلاً بغرضه، وهذا ما يبرّر انعقاد الإطلاق لكلامه.

ومثال ذلك: لو سأل رجل الامام عليه السلام عن الصلاة في جلد السنجاب فأجابه الإمام عليه السلام عن ذلك بقوله: لا تصلِّ في جلد الحيوان المحرم، فإنّ القدر المتيقّن من الحيوان المحرم المستفاد

من الخطاب هو السنجاب ، فإنّ الامام عليه‌السلام لو كان غرضه هو القدر المتيقّن وهو السنجاب لكان قد حقّق غرضه ، إذ المفترض انّ السائل فهم انّ السنجاب مراد قطعاً من قوله : لا تصلّ في جلد الحيوان المحرّم ، نعم لو كان الامام عليه‌السلام بصدد بيان تمام مراده وانّ ما يذكره هو تمام مراده لكان القدر غير مانع عن انعقاد الظهور في إرادة مطلق الحيوان المحرّم ، إذ لو كان هو مراده لكان قد أخلّ بغرضه بعد ان لم يذكر انّه تمام مراده ، وهذا ما يُعبَّر عن انّ تمام مراده هو مطلق الحيوان المحرّم .

هذا ولم يقبل مشهور المحقّقين بدعوى المحقّق صاحب الكفاية رحمه‌الله وانّ عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب من مقدمات الحكمة .

قرينة الحكمة

وهي قرينة عامّة يتعرّف بواسطتها على إرادة المتكلّم للإطلاق من اسم الجنس ، وذلك لأنّ الإطلاق كالتقييد خارجان عمّا هو الموضوع له اسم الجنس كما هو المعروف بين الاصوليين بعد سلطان العلماء رحمه‌الله .

وكيف كان فقد ذكر لقرينة الحكمة مجموعة من المقدّمات متىٰ ما توفّرت عرفنا انّ المتكلّم أراد الإطلاق من اسم الجنس ، ومتىٰ ما اختلّت بعض هذه المقدّمات لا يكون استظهار إرادة الإطلاق من اسم الجنس ممكناً .

المقدّمة الأُولىٰ : هي احراز أن لا يكون ثمّة مانع يمنع المتكلّم عن بيان تمام مراده من تقيّة أو نحوها ، إذ لو كان ثمّة مانع لكان من المحتمل إرادة التقييد إلّا انّه لم يتمكّن من بيانه بسبب وجود المانع .

المقدّمة الثانية : هي إحراز كون المتكلّم في مقام البيان لا أن يكون في مقام الإهمال والإجمال ، إذ لو كان كذلك لم يكن من الممكن استظهار إرادة الإطلاق بعد ان لم يكن بصدد البيان من هذه الجهة .

والمراد من لزوم إحراز انّ المتكلّم في مقام البيان هو احراز انّه بصدد بيان تمام مراده في الجهة التي هو متصدّ لبيانها ، فليس المراد من ذلك هو لزوم إحراز انّه بصدد البيان من تمام الجهات ،

إذ انَّ ذلك قد لا يتّفق لمتكلّم، كما انَّ عدم كونه في مقام البيان لا يعني انَّة ليس بصدد التفهيم ولو في الجملة بل يعني انَّه ليس بصدد بيان تمام مراده في الجهة المفترض تصدّيه لبيانها أو قل انَّة أجمل وأهمل ما يُفترض تصدّيه لبيانه.

وأمّا كيفيّة احراز انَّة في مقام البيان، فالمعروف بينهم انَّ احراز ذلك يتمّ بواسطة الأصل العقلائي والقاضي بأنَّ الأصل انَّ كلّ متكلّم متصدّ لبيان تمام مراده وبيان ذلك خارج عن الغرض.

المقدّمة الثالثة: أن لا ينصبّ المتكلّم قرينة على التقييد. ثمّ انّهم اختلفوا في حدود هذه المقدّمة، فصاحب الكفاية ﵀ أفاد بأنَّ الذي يمنع عن انعقاد الظهور في الإطلاق انّما هو نصب المتكلّم قرينة متّصلة على التقييد، وأمّا القرينة المنفصلة فلا تمنع من انعقاد الظهرو في الإطلاق.

أمّا المحقّق النائيني والسيّد الخوئي ﵏ فأفادا أنّ الذي يمنع عن انعقاد الظهور في الإطلاق هو الأعم من القرينةالمتّصلة والمنفصلة، بمعنى انَّ القرينة المنفصلة تكشف عن عدم الإرادة الجدّيّة للإطلاق وان كان الإطلاق مع كون القرينة على التقييد منفصلة ـ منعقداً في مرحلة المدلول الإستعمالي، بمعنىٰ انَّ القرينة المنفصلة لا تمنع من استكشاف إرادة الإطلاق بنحو الإرادة الإستعماليّة.

المقدّمة الرابعة: وقد تبنّاها المحقّق صاحب الكفاية ﵀ وهي أن لا يكون ثمّة قدر متيقّن في مقام التخاطب، فمعه لا ينعقد ظهور في الإطلاق، وسنوضّح المراد من ذلك تحت عنوان « القدر المتيقّن في مقام التخاطب ».

هذا هو حاصل المقدّمات المعبَّر عنها بمقدّمات الحكمة والتي يكون وجودها معبِّراً عن إرادة الإطلاق من اسم الجنس، فإنَّه عند تواجدها يمكن استظهار انَّ المتكلّم أراد الإطلاق من اسم الجنس، إذ لو كان مريداً للتقييد لنصب لذلك قرينة، فعدم نصبه قرينة على التقييد رغم افتراضه قادراً على ذلك يعبِّر عن عدم إرادته له، إذ لو كان مريداً له ولم يذكره لكان ناقضاً لغرضه والذي هو متصدّ لبيانه كما هو الفرض، ونقض الغرض خلف افتراض حكمة

المـتكلّم . ومـن مـجموع ذلك يـتمّ استظهار إرادة الإطلاق .

القضايا الخارجيّة والقضايا الحقيقيّة

المراد من القضيّة الخارجيّة هي القضيّة التي يكون الحكم فيها واقعاً على أفرادمحقّقة الوجود بنظر مؤلّف القضيّة ، وهذا ما يستوجب التحقّق من وجود الأفراد أولاً وقبل الحكم عليها .

ثمّ انَّ الحكم في القضيّةالخارجيّة مجعول على الأفراد ابتداءً ، وجعله على الجامع انّما هو لغرض التعبير عن الأفراد ، وليس له دور آخر غير هذا الدور بخلاف القضيّة الحقيقيّة كما سيتّضح ان شاء الله تعالى .

فحينما يقال : «هلك كلُّ من في العسكر » يراد منه جعل الحكم ابتداء على كلّ فرد فرد من أفراد العسكر إلّا انّه توسّل لذلك بصيغة كلّيّة هي قوله « كلّ من في العسكر » وإلّا فمراده هو انَّ زيداً هلك وانَّ عمرواً هلك وهكذا .

ولهذا لا فرق في القضيّة الخارجيّة بين أن يكون موضوعها متحداً في شخص واحد أو أن يكون موضوعها كليّاً صورة ، ففي تمام الحالات يكون موضوع القضيّة الخارجيّة هو الفرد . ثم انَّ هنا أمراً تتميَّز به القضايا الخارجيَّة وهو انَّ اتّحاد موضوعاتها في الحكم لا يُعبِّر عن وحدة المناط بل انَّ مناط ثبوت الحكم لموضوع في هذه القضيّة يختلف عن مناط ثبوت الحكم في القضيّة الأُخرىٰ ، فالإتّحاد بين بعض القضاياالخارجيّة من حيث الحكم انّما هو اتفاقي ، ولا يُعبِّر عن وجود جامع مناطي اقتضىٰ اتّحاد القضاياالخارجيّة في الحكم .

وهذا الكلام لايختلف الحال فيه بين أن تكون صيغ القضايا متعدّدة كأن يُقال : « مات زيد ، مات عمرو » « ومات خالد » وبين أن تكون القضايا مؤلّفة في قضيّة خارجيّة واحدة صورة ، كأنْ يقال : « مات كلّ من في الدار » ، إذ انَّ هذه القضيّة تنحلّ روحاً الىٰ قضايا بعدد أفراد من في الدار ، والجامع الكلّي انّما اريد منه التعبير عن الأفراد .

وكيف كان فاتّحاد الأفراد في الحكم انّما هو اتّفاقي وليس ناشئاً عن جامع مناطي اقتضىٰ اتّحادهم في الحكم ،

فمناط ثبوت الموت لزيد ليس هو مناط ثبوت الموت لعمرو وهكذا، ولهذا لا يكون ثبوت الموت لزيد كاشفاً عن ثبوته لعمرو، وذلك لعدم وجود جامع مناطي لهما يقتضي استكشاف ثبوته لمن توفر على ذلك المناط، وهذا بخلاف القضيّة الحقيقيّة.

ومن هنا قالوا بأنَّ القضايا الخارجيّة لا تصلح لأنْ تكون كبرىٰ في القياس المنطقي حتىٰ لو كانت القضيّة الخارجيّة كليّة، وذلك لسببين :

الأوّل : انَّ كبرىٰ القياس المنطقي لابدَّ وأن تكون صالحة لأن يُستنتج عنها ثبوت الحكم الثابت في الكبرىٰ للمجهول التصديقي، ومن الواضح انَّ ذلك يتوقّف علىٰ أن يكون المناط الموجب لثبوت الحكم في الكبرىٰ متوفراً في المجهول التصديقي حتّىٰ يمكن استنتاج ثبوت الحكم للمجهول التصديقي، وقد قلنا انَّ اتّحاد الحكم في القضايا الخارجيّة لا يعبّر عن وحدة المناط، ومن هنا لا يمكن استنتاج ثبوت نفس الحكم للمجهول التصديقي بواسطة ثبوته لموضوع القضيّة الخارجيّة.

الثاني : انَّ القضيّة الخارجيّة الكليّة لا تكون ـ كما ذكرنا ـ إلّا بعد احراز تمام الأفراد المجعول عليها الحكم، فلا يفترض في موردها الجهل بحال فرد من أفراد القضيّة الخارجيّة الكليّة، ولو اتّفق الجهل بحال فرد فإنَّه لا يصحّ جعل الحكم على تمام الأفراد، ومن هنا لا يكون هناك معنىً لتشكيل قياس لغرض استكشاف حال فرد، وذلك لأنَّ تمام الأفراد لابدَّ وأن تكون معلومة حين جعل الحكم على موضوع كلّي.

فحينما يقال : « هلك كلّ من في الدار » فإنَّ هذا يقتضي لزوم العلم بتمام الأفراد الموجودين في الدار وإلّا لم يصحّ الحكم على كلّ من في الدار بالهلاك، ومع علمه بذلك لا معنىٰ لافتراض الجهل بحال واحد من أفراد من في الدار، ولو اتّفق الجهل فإنَّه لا يصحّ جعل القضيّة الخارجيّة كليّة، ولو صيغت والحال هذه فإنَّها لا تكشف عن حال الأفراد المجهولة الحال، لأنَّ أصل الكليّة مجهول، والمجهول لا ينتج معلوماً كما هو واضح.

ومن هنا لو شكّل قياساً كبراه قضيّة خارجيّة لما كان نافعاً بعد افتراض العلم بحال تمام الأفراد ، فلا نجهل بحال فرد حتىٰ ندفعه بواسطة القياس ومع افتراض الجهل بحال بعض الأفراد لا تكون القضيّةالخارجيّة الكليّة منتجة بعد افتراض انّها مجهولة وغير محرزة .

ثمّ انَّ كلّ ماذكرناه لايختلف الحال فيه بين القضايا الخبريّة والقضاياالإنشائيّة مثل : « أكرم كلّ من في الدار » فإنَّ خارجيّة هذه القضيّة منوط بالتحقّق من كلّ من في الدار ثمّ جعل الحكم بالوجوب ، كما انّ اتّحادهم في الحكم لايعبِّر عن وحدة المناط ، كما لا يثبت الحكم لمن دخل في الدار بعد ذلك ، إذ انَّ هذا الحكم منحلّ روحاً على الأفراد المحقّقة الوجود حين صدور الخطاب فلا يشمل غيرهم .

وأمّا المراد من القضيّة الحقيقيّة فهو القضيّة التي يكون الحكم فيها مجعولاً على موضوعها المقدّر الوجود .

وبتعبير آخر : القضيّة الحقيقيّة هي القضيّة التي يكون فيهاالحكم واقعاً على الطبيعة باعتبارها مرآة لافرادها على أن يكون جعل الحكم على الطبيعة بغرض التعبير عن انَّ الطبيعة هي مناط الحكم في القضيّة ، وهذا مايقتضي انَّ الحكم ليس مجعولاً على الأفراد ابتداء كما في القضيّة الخارجيّة بل هو مجعول على الطبيعة ابتداء ولكن من حيث انَّها مرآة لأفرادها ، وهو ما يصحّح اتّحاد أفراد الطبيعة في المناط الموجب لثبوت الحكم لها ، إذ انَّ افتراض جعل الحكم على الطبيعة باعتبارها مرآة لافرادها المقدّرة الوجود معناه اتّحاد أفراد الطبيعة في المناط الموجب لجعل الحكم عليها .

ومن هنا صحّ وقوع القضايا الحقيقيّة كبرىٰ في القياس المنطقي لغرض التعرّف على حال مجهول تصديقي ، فيقال مثلاً : زيد مستطيع ، والحجّ واجب على كلِّ مستطيع ، فالنتيجة هي انَّ الحجّ واجب على زيد ، فالقضيّة الحقيقيّة وهي وجوب الحجّ على كلّ مستطيع انتجت بواسطة وقوعها كبرىٰ في القياس انتجت وجوب الحجّ على زيد .

وبما ذكرناه يتّضح عدم اعتبار وجود أفراد خارجيّة للقضيّة الحقيقيّة حين

تأليفها بل يمكن أن لايتّفق تحقّق أفراد خارجيّة لها أبداً ، وذلك لأنَّ موضوع القضيّة الحقيقيّة انَّما هو الطبيعة المقدّرة الوجود ، نعم تحقّق الفعليّة للقضيّة ا لحقيقيّة منوط بتحقّق الطبيعة في ضمن فرد خارجي ، وذلك لأنَّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة انَّما رتِّب على الطبيعة المقدّر وجودها في ضمن فرد لها في الخارج ، وهذا ما يستوجب عدم الفعليّة لو لم يُقدر الوجود للطبيعة في ضمن واحد من أفرادها باعتبار انَّ وجودها انَّما هو بوجود أفرادها خارجاً .

ويتّضح أيضاً انَّ انشاء الحكم في القضيّة الحقيقيّة لا يساوق فعليّته بل قد يتّفق تأخّر الفعليّة عن زمن الإنشاء ، وهذابخلاف القضيّة الخارجيّة فإنَّ إنشاءها يساوق فعليّتها ، فحينما يقال : « أكرم من في الدار » فإنَّ الفعليّة تترتّب من حين إنشاء الحكم ، وذلك لأنَّ موضوع القضيّة الخارجيّة هي الأفراد المحقّقة الوجود .

وباتّضاح المراد من القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة يمكن استنتاج مجموعة من الفوارق بين القضيّتين تعرف بالتأمّل فيما ذكرناه ، نذكر بعضها :

الأوّل : انَّ القضيّة الخارجيّة تكون دائماً في قوّة الجزئيّة وانَّ كليّتها انَّما هي صوريّة بمعنىٰ انَّها اتُّخذت وسيلة للتعبير عن أفراد معيّنة محقّقة الوجود .

وهذا بخلاف القضيّة الحقيقيّة فإنَّ موضوعها دائماً يكون كليّاً .

الثاني : انَّ المتصدّي لتنقيح الموضوع في القضايا الخارجيّة هو نفس المؤلّف للقضيّة ، فهو بنفسه يتحقّق من وجود الموضوع ثمّ يجعل عليه الحكم .

وأمّا القضايا الحقيقيّة فالمتصدِّي لتنقيح موضوعها هو المتلقّي للخطاب ، وأمّا المؤلِّف للقضيّة فهو يجعل الحكم على الموضوع المقدّر الوجود ، فيبقىٰ التحقّق من وجود الموضوع لغرض ترتيب الحكم من وظيفةالمتلقّي للخطاب بالقضيّةالحقيقيّة .

وهناك فوارق اخرىٰ أوضحناها فلا معنىٰ للإعادة .

القطع

المراد من القطع هو الإنكشاف التام والرؤية الواضحة لمتعلّقه والتي لا يشوبها أدنىٰ شكّ مهما تضاءل، وهو تعبير آخر عن الجزم والعلم واليقين، فليس للاصوليين معنىً خاصّ يختلف عن المعنىٰ المتعارف للفظ القطع في اللغة وفي المتفاهم العرفي، فهو الجزم الذي لا يشوبه احتمال الخلاف بقطع النظر عن منشأ الجزم وانّه نشأ عن برهان أو عن مبرِّرات عقلائيّة أو شخصيّة.

نعم القطع المنطقي يختلف عن القطع الاصولي بنحو ما، وقد أوضحنا الفرق بينهماتحت عنوان اليقين المنطقي واليقين الاصولي.

ثمّ انَّ القول بأنّ القطع هو الرؤية التامّة لمتعلَّقه لا يستوجب خروج العلم الإجمالي عن أقسام القطع، وذلك لتوفّره هو أيضاً على هذه الحيثيّة، إذ انَّ متعلَّق العلم الإجمالي هو الجامع، والجامع المعلوم ليس محلاً للشك والتردّد، والذي هو محلّ للتردّد في حالات العلم الإجمالي انَّما هو منطبق الجامع، وأمَّا الجامع والذي هو متعلّق العلم الإجمالي فهو معلوم تفصيلاً للعالم بالإجمال.

فحينما يعلم المكلّف بوقوع النجاسة في أحد الإنائين فهو يعلم تفصيلاً بالجامع وهو وقوع النجاسة في أحّد الإنائين والتردّد انّما هو في متعلّق الجامع المعبَّر عنه بمنطبق الجامع، فمنطبق الجامع مردّد بين الإناء الأوّل والإناء الثاني.

وبهذا يتّضح انَّ العلم الإجمالي متوفّر على الحيثيّة المذكورة للقطع ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « العلم الإجمالي والتفصيلي ».

وأمّا أقسام القطع فقد شرحناها تحت عناوينها، وكذلك الحديث عن حجيّة القطع ذكرناه تحت عنوانه.

القطع الشخصي

وهو القطع الذي ينشأ عن مبرِّرات غير عقلائيّة، بمعنىٰ انَّ العقلاء لو اطّلعوا على مبرِّرات هذا القطع لما أوجبت لهم القطع، فالقطع الشخصي تعبير آخر عن قطع القطاع، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « قطع القطاع ».

القطع الطريقي

المراد من طريقيّة القطع هو كاشفيّته عن متعلّقه، فهو وسيلة من الوسائل الإثباتيّة والتي يكون لها دور الكشف عن الواقع الثابت في نفس الأمر بقطع النظر عن انكشافه وعدم انكشافه.

فالقطع كسائر الوسائل الإثباتيّة لا دخل له في واقع الإشياء الثابتة في نفس الأمر، بمعنىٰ انّ وجودها وعدم وجودها ليس منوطاً بتعلُّق القطع بها، فدور القطع الطريقي يتمحّض في الكشف عنها دون أن يكون له تأثير عليها وجوداً أو عدماً، كما هو الحال في المرآة، فكما انّ المرآة لا تغيّر من واقع الأشياء ولا تولّد واقعاً ليس موجوداً ولا تُضفي على الواقع شيئاً زائداً عمّا هو عليه وانّما يتمحّض دورها في عكس الواقع فكذلك القطع الطريقي فإنّه لا يثبت الوجود لشيء كما لا يثبت شيئاً لشيء ولا ينفي شيئاً عن شيء وانّما يكشف عن ثبوت الشيء أو عن ثبوت شيء لشيء أو انتفاء شيء عن شيء.

ثمّ انّه قد ذكرنا في بحث الحجيّة الذاتيّة انّ حجيّة القطع لو كان المراد منها الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات فإنّه لا ريب في ذاتيّة الحجيّة للقطع وانّ ذلك ليس محلاً للنزاع بين الأعلام، وذلك لأنّ المراد من القطع هو الإنكشاف التام والإراءة التامّة، فالقطع هو عين الكشف والإراءة والطريقيّة وليس شيئاً ثبت له الكشف والطريقيّة، ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « الحجيّة الذاتيّة ».

والمتحصّل انّ القطع الطريقي هو ما يكون وسيلة للكشف عن الواقع، وهذا ما يقتضي تأخره عن متعلّقه، إذ انّ الكشف عن الواقع فرع وجود المنكشف في مرتبة سابقة، ومن هنا قالوا انّ القطع من العناوين ذات الإضافة كما سيتّضح ذلك تحت عنوان « القطع من الصفات ذات الإضافة ».

قطع القطّاع

المراد من القطع في عنوان قطع القطّاع هو عينه المراد من القطع، وانتساب القطع الى القطّاع انّما هو بلحاظ موضوع القطع والذي هو القاطع، فالقاطع قد يتّصف بكونه قطّاعاً

إذا كانت قطوعاته تنشأ عن مبرِّرات غير عقلائيّة ؛ بمعنىٰ انَّ العقلاء لو اطلعوا على مبرِّرات قطعه لما حصل لهم القطع بسببها .

ومن هنا يتّضح انَّ المراد من القطّاع هو من يحصل له القطع باسباب لا تُورث القطع عند نوع العقلاء ، وهذا ما يحصل عادة عند سوقة الناس واللذين لا يفرقون بين البرهان والمغالطة وبين الدليل والخطابة ، فالقطع ينشأ عندهم نتيجة عوامل نفسية أو نتيجة الإنبهار بالشخصيّات أو الكلمات المسيجة .

وبهذا تعرف انّه ليس المراد من القطّاع هو كثير القطع لو كانت قطوعاته ناشئة عن مبرِّرات عقلائيّة توجب القطع لهم لو اتّفق اطّلاعهم عليها بل المراد من القطّاع هو من يحصل له القطع بأسباب لا تُورث بطبعها القطع عند نوع العقلاء .

ثمّ انَّ البحث هنا عن انَّ الحجيّة الثابتة للقطع هل هي ثابتة لقطع القطّاع أو لا ؟

نُسب الى الشيخ الكبير كاشف الغطاء ﵀ القول بعدم حجيّة قطع القطّاع إلّا انَّ المعروف بين الاصوليين هو عدم التفصيل في حجيَّة القطع ، فالقطع حجَّة مطلقاً سواء نشأ عن عوامل شخصيَّة أو نوعيّة ، وذلك لأنَّ حجيَّة القطع ذاتيّة ، فكما انَّ ثبوت الحجيَّة للقطع لا تخضع للجعل فكذلك المنع عن الحجيَّة ، إذ لا يمكن نفي الذاتي عن ذاته ، كما انّه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه لأنَّه يرىٰ خطأ كلّ ما ينافي قطعه ، والتفاته لكونه قطاعاً وانَّ مجموعة من قطوعاته منافية للواقع إذا لم تؤثر في انهدام قطعه فإنَّ هذا العلم الإجمالي بمنافاة بعض قطوعاته للواقع لا يصلح لتوجيه القطاع الى انَّ هذا القطع بخصوصه باطل ، فهو حينما يتوجّه لكلّ قطع بخصوصه فإنَّه يقطع بمطابقته للواقع وانَّ العلم الأجمالي بمنافاة بعض قطوعاته للواقع لا يشمل هذا القطع الذي هو محلّ التوجّه فعلاً وبهذا لا يمكن منعه عن العمل بقطعه .

إلّا انَّ البحث عن انَّ هذا القطع هل ينفي عنه عقوبة مخالفة الواقع أو لا ؟ وعلى فرض صلاحيّته لنفي العقوبة علىٰ مخالفة الواقع فهل انَّ القطّاع

يعاقب على تعريض نفسه للقطوعات التي يعلم اجمالاً بمنافاة بعضها للواقع أو لا ؟

أمّا البحث الأوّل : فإنّه يقال انّ القطع لا ينفي عقوبة المخالفة للواقع ، وذلك بناء على ماهو مذكور من انّ الإمتناع بسوء الإختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وان كان ينافيه خطاباً ، بمعنىٰ انّ العجز عن امتثال التكليف وان كان يمنع عن مخاطبة المكلَّف بالتكليف وبعثه نحو امتثاله ـ لأنّه لغو لافتراض عجزه عن الإمتثال وان كان العجز ناشئاً عن سوء الإختيار ، بمعنىٰ انّه ناشئ عن تعجيز المكلَّف نفسه إلّا انّ ذلك لا ينفي عن المكلّف عقوبة مخالفة الواقع ، وذلك لأنّ العجز عن امتثال التكليف انّما نشأ عن سوء اختياره ، فتوسّط المكلَّف في الأرض المغصوبة عن اختيار يصيِّره عاجزاً عن الخروج منها دون التصرُّف الزائد وهو التصرُّف الخروجي إلّا انّ عجزه لا يُبرِّر سقوط العقوبة عنه ، بمعنىٰ انّه يستحقّ العقاب حتّى على تصرُّفه الزائد والذي يكون وسيلة للخروج من الأرض المغصوبة ، وذلك لأنّ فقد القدرة على الخروج دون التصرُّف الزائد انّما نشأ عن سوء اختياره فقد كان بإمكانه ان لا يدخل فلا يضطرّ للتصرُّف الخروجي بعد ذلك . وقد بحثنا هذه القاعدة تحت عنوان « الإمتناع بسوء الإختيار لا ينافي الإختيار » .

وكيف كان فالمقام من هذا القبيل فإنّ القطع نتيجة قهريّة لاسبابه ، فمتىٰ اتّفق حصول أسباب وعلل القطع فإنّ حصول القطع يكون حتمياً إلّا انّ أسباب القطع غالباً ما تكون اختياريّة للمكلَّف ، ومن هنا يمكن للمكلَّف ان لا يتعرّض لموجبات القطع ، وحينئذٍ لا يحصل له القطع .

وإذا اتّضح ذلك نقول : انّ القطاع لو كان يعلم إجمالاً بأنّ بعض قطوعاته منافية للواقع ، وذلك لمعرفته بأنّ قطعه غالباً ما ينشأ عن مبرِّرات لا تُورث القطع عند نوع العقلاء ، فهو إذن مبتل بضعف في مداركه واضطراب في نفسه ، ومن هنا لا يجوز له التعرُّض لأسباب القطع ، وذلك لمنجزيّة العلم الإجمالي بفساد بعض قطوعاته ، فلو

عرَّض نفسه لأسباب القطع وترتّب على ذلك حصول القطع فإنَّ هذا القطع أمر قهري لا يمكن المنع عنه لعدم توجُّه القاطع حينئذٍ للمنع ، لأنَّه يرىٰ انَّ كلَّ ما ينافي قطعه فهو باطل إلّا انَّ هذه الحالة القهريّة التي يكون عليها القاطع نشأت عن سوء اختياره ، إذ كان بامكانه عدم التعرُّض لأسباب القطع فلا يقع بعد ذلك تحت هيمنته إلّا انَّه وبسوء اختياره أقدم على أسباب القطع فوقع تحت سلطانه .

ومن هنا يكون القاطع مستحقّاً للعقاب لو اتّفق أنْ كان قطعه منافياً للواقع ، أي منافياً للتكاليف الإلزاميّة الأعم من الجوارحيَّة من الجوارحيّة والجوانحيَّة ، وذلك لأنَّ وقوعه تحت سلطان القطع انَّما نشأ عن سوء اختياره ، والإضطرار بسوء الإختيار لا ينافي الاختيار عقاباً .

هذا اذا كان التسبيب للوقوع في مخالفة الواقع حصل في زمان الواجب ، كما لو عرَّض القطَّاع نفسه لأسباب القطع بعد دخول وقت الصلاة فنشأ عن ذلك القطع بعدم وجوبها أو عرَّض نفسه للشبهات المثارة من قبل المضلِّين مع معرفته بضعف مداركه وانَّه يحصل له القطع بما يناسبها لو اطّلع عليها ، فإنَّ حصول القطع انَّما نشأ في زمان الواجب ، إذ انَّ الإيمان باصول العقائد ليس من الواجبات الموقّتة ، ومن هنا يكون التعرُّض لما يوجب القطع بما ينافيها واقعاً دائماً في زمان الواجب .

وأمّا لو كان التعرّض لأسباب القطع حصل قبل زمان الواجب فإنَّ هنا تقريب آخر يمكن بواسطته إثبات استحقاق القطاع للعقوبة على مخالفة الواقع ، وحاصله :

انَّه بناء على وجوب المقدّمات المفوتة والتي يكون عدم التحفّظ عليها مقتضياً لتفويت القدرة على امتثال الواجب في وقته كما لو كان للمكلَّف ماء قبل دخول الوقت وكان يعلم انَّه إذا أتلفه لم يتمكّن من الصلاة عن طهارة مائيّة في وقتها ، فهنا لو قلنا بوجوب المقدّمات المفوّتة وذلك للتحفّظ على أغراض المولىٰ اللزوميَّة في وقتها وعدم تعريضها للضياع بواسطة التسبيب لانتفاء مناط فعليّتها لو قلنا بذلك فإنَّة

يمكن سحب الكلام إلى محلّ البحث وهو تعريض النفس لأسباب القطع رغم العلم الإجمالي بأنَّ بعض القطوعات التي يقع فيها منافية للواقع وموجبة لتفويت أغراض المولىٰ اللزوميّة.

وهنا يستقلّ العقل بحرمة تعريض النفس لأسباب القطع خصوصاً في الموارد التي تكون الأغراض المولويّة بالغة الأهميّة في نظر المولىٰ والتي لا يرضىٰ بتفويتها في حال من الأحوال، وذلك مثل مالو علم بأن تعريض نفسه لأسباب القطع سيؤدي الىٰ القطع بما يُنافي اصول العقائد والضرورات الدينيَّة، فلا فرق بين هذه الصورة وبين مالو علم المكلّف بأنَّ بيضة الاسلام سوف تتعرَّض للخطر وانّه لو عجَّز نفسه قبل تحقّق هذا المحذور فإنَّه لن يتمكّن من الدفاع عن بيضة الإسلام فإنَّ العقل حينئذٍ يستقل بلزوم التحفّظ على القدرة حتّىٰ يتمكّن من امتثال الواجب في حينه، وتبحث هذه المسألة تحت عنوان وجوب التعلُّم، وهي من ذيول مسألة «المقدّمة المفوّتة».

وأمّا البحث الثاني: فلا يكون له موقع بناء على انَّ القطّاع مستحقّ للعقوبة على مخالفة الواقع إلّا انّه لو افترضنا عدم تماميّة ما تقدّم في البحث الأوّل فإنَّه مع ذلك يكون المكلَّف مستحقاً للعقاب علىٰ أصل تعريض نفسه لأسباب القطع المفوت لأغراض المولىٰ اللزوميّة، وذلك بناء على اتّساع حقّ الطاعة وشمولها لحالات تعريض النفس للوقوع في منافاة الواقع وانَّ حقّ الطاعة لا يختصّ بالتكليف الواصل بل يقتضي عدم القيام بما يوجب سقوط التكليف بواسطة تعريض النفس للقطع بخلافه، ومن هنا يكون حقّ الطاعة موجباً للزوم التحرّز عن أسباب القطع.

لا يقال: انَّه وان كانت البراءة العقليّة غير جارية في المقام بناء على هذا المبنىٰ إلّا انَّ البراءة الشرعيّةجارية باعتبار انَّ هذا الحقّ كما هو ثابت في محلّه معلّق على عدم الترخيص الشرعي، وأدلّة البراءة الشرعيّة قاضية بذلك.

فإنَّة يقال: انَّ المقصود من شمول حقّ الطاعة لهذا المورد هو انَّ التعرُّض

لأسباب القطع المنافي لأغراض المولىٰ منافٍ لحقّ الطاعة ، أي انّه خروج عن حدود العبوديّة بمقتضىٰ الوجدان والعقل العملي ، وليس له اتّصال بأصالة الإشتغال العقلي في التكاليف المحتملة ، بمعنى انَّ التعرُّض لمناقضة أغراض المولىٰ حرام قطعاً باستقلال ما يُدركه العقل العملي .

ويمكن تأييد ذلك بالروايات الناهية عن الولوج في بعض المطالب كالقضاء والقدر ، وكذلك ما دلَّ على لزوم اتلاف كتب الضلال .

القطع من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة

أمّا معنى انَّه من الصفات الحقيقيّة فهو انَّه من الأُمور الواقعيّة المتأصّلة والثابتة في نفس الأمر والواقع ، أي انَّه من الامور التي لها ما بإزاء في الواقع ، وذلك في مقابل الأُمور الإنتزاعيّة والتي لا وجود لها والموجود انَّما هو منشأ انتزاعها ، وفي مقابل الامور الإعتباريّة والتي يكون وعاء وجودها هو الإعتبار وليس لها وراء اعتبار المعتبر وجود ، كما أوضحنا ذلك تحت وعنوان « الاعتبار » .

فالقطع من قبيل الجواهر والأعراض والتي هي من الأُمور المتأصّلة والواقعيّة ، غايته انَّ الامور المتأصّلة تارة تكون من الأعيان الخارجيّة وتارة تكون من الوجودات النفسانيّة ، والقطع من النحو الثاني مثل البغض والحبّ والخوف ، فإنَّها من الأُمور الواقعيّة ، نعم القطع وان كان من الامور المتأصّلة إلّا انَّه ليس من قبيل الجواهر ، وذلك لافتقاره الى المحلّ « الموضوع » بخلاف الجوهر ، فإنَّه كما قيل موجود لا في موضوع ، فالقطع من قبيل الأعراض والمفتقرة الى محلّ وموضوع .

فكما انَّ البياض والسواد لايوجد إلّا في موضوع فكذلك القطع فإنَّة لا يوجد إلّا في موضوع وهو القاطع ، فالقطع صفة واقعيّةقائمة بالنفس كما هو الحال في الحبّ والبغض فإنَّهما من الصفات الواقعيّة والمتقرّرة في نفس الأمر والقائمة بالنفس .

وأمّا معنىٰ انَّه من الصفات ذات الإضافة فلأنَّ وجودها مفتقر الى متعلّق ، وهذه هي الجهة المميزة لها عن

الأعراض الغير المفتقرة الى متعلّق مثل البياض والسواد، فإنّهما وان كانا يفتقران الى موضوع باعتبارهما من الأعراض إلّا انّهما لا يفتقران الى متعلّق، وأمّا القطع فهو صفة قائمة بالنفس ـ فنفس القاطع هي موضوع القطع ـ وصفة مفتقرة الى متعلّق وهو المقطوع، وهذا هو معنىٰ انّه من الصفات ذات الإضافة، إذ لا يتصوّر قطع دون أن يكون له مقطوع قد تعلّق القطع به، فكما انّ القدرة لا تُتعقّل دون أن يكون ثمّة مقدور، والظنّ لا يكون إلّا أن يكون هناك مظنون به، والإدراك والتصوّر لا يتُعقلان إلّا أن يكون لهما مُدرَك ومتصوَر، فكذلك القطع إذ القطع معناه الكشف وهذا متوقّف على أن يكون ثمّة منكشف.

فالصفات ذات الإضافة هي الصفات المنوط تحقّقها بوجود متعلّق لها.

القطع الموضوعي

المراد من القطع الموضوعي هو القطع الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام بنحو يكون ترتُّب الحكم منوطاً بتحقّق القطع خارجاً، كما لو قيل: «إذا قطعت بنجاسة المائع حرم عليك بيعه» فهنا اعتبر القطع موضوعاً لحرمة البيع، ومن هنا كان ترتُّب الحكم بالحرمة منوطاً بتحقّق القطع خارجاً، فالقطع هنا مؤثر في توليد الحكم شأنه شأن سائر الموضوعات بالنسبة للأحكام المجعولة عليها، فكما انَّ الحرمة المجعولة على الخمر مترتّبة على تحقّق الخمر خارجاً فكذلك القطع إذا اعتبر موضوعاً لحكم من الأحكام.

وبهذا نستنتج انَّ القطع الموضوعي يختلف عن القطع الطريقي من جهتين:

الجهة الأُولىٰ: انَّ القطع الطريقي ليس له دخل في ترتّب الحكم علىٰ موضوعه وانّما له دور الكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه شأنه شأن سائر الوسائل الإثباتيّة.

وأمّا القطع الموضوعي فإنّه مؤثر في ترتُّب الحكم ومولِّد له شأنه شأن سائر موضوعات الأحكام، فهو لا يكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه وانّما يولِّد الحكم ويحقّقه، ولهذا لو لم يتحقّق القطع بنجاسة المائع في المثال المذكور

لا يكون بيعه حراماً وذلك لافتراض اناطة الحرمة بالقطع بالنجاسة ، والأحكام تابعة لموضوعاتها ثبوتاً وانتفاءً .

الجهة الثانية : انَّ القطع الطريقي يكون متأخراً عن ثبوت الحكم لموضوعه ، وذلك لأنَّه كاشف عن الثبوت ولا يمكن أن يكون الكاشف متقدّماً عن منكشفه .

وأمّا القطع الموضوعي فهو متقدّم دائماً ـ ولو رتبه ـ على ترتب الحكم ، إذ هو المؤثر في توليد الحكم فأولاً يتقرّر الموضوع خارجاً وعندئذٍ يترتّب الحكم .

والمتحصّل انَّ القطع الموضوعي هو القطع المعتبر موضوعاً أو جزء موضوع لحكم من الأحكام .

ثم انَّ هنا تنبيهاً ذكره السيّد الخوئي ﵀ لابدَّ من بيانه : وهو انَّ القطع الموضوعي هو ما كان دخيلاً في ترتُّب الحكم واقعاً ، وليس القطع الموضوعي هو ما أُخذ موضوعاً في لسان الدليل ولو لم يكن موضوعاً واقعاً ، أي ليس له دخالة في ترتّب الحكم ، إذ قد يؤخذ القطع موضوعاً في لسان الدليل ولايكون الغرض من ذلك سوىٰ التعبير عن انَّه الوسيلة في الكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه كما في قوله تعالى : **﴿ فكلوا واشربوا حتى يتبين الخيط الأبيض من الخيط الاسود من الفجر ﴾**(٨٨) ، فإنَّ التبيُّن وهو القطع أخذ موضوعاً في وجوب الإمساك إلّا انَّ موضوعيّته غير مرادة ظاهراً بل انَّ الغرض من ذكر التبيُّن هو التعبير عن وسيلة التعرُّف على تحقّق طلوع الفجر والذي هو موضوع وجوب الإمساك ، فموضوع وجوب الإمساك متمحّض في طلوع الفجر والتبيّن انَّما هو وسيلة الكشف والتحقّق من طلوع الفجر .

وبتعبير آخر : انَّ وجوب الإمساك مترتّب على واقع طلوع الفجر والتبيُّن انّما هو طريق للتحقّق من طلوع الفجر أو أحد الطرق لذلك ، وذكره دون غيره باعتباره أجلىٰ الوسائل وأوضحها .

وهذا بخلاف القطع بعدد الركعات في صلاتي المغرب والصبح فإنَّه قطع قد أُخذ واقعاً في موضوع الصحّة لصلاتي المغرب والصبح ، ولهذا لو

شك المكلَّف في عدد ركعات صلاة الصبح كما لو شكّ بين الاولىٰ والثانية فبنىٰ على الثانية برجاء أن يكون ذلك هو الواقع وانكشف له بعد الإنتهاء من الصلاة انَّه كان في الثانية واقعاً وانَّ ما بنىٰ عليه هو المطابق للواقع فإن ذلك لا يُصحِّح الصلاة ، لأنَّ صحّة صلاة الصبح ليس موضوعها الإتيان بركعتين واقعاً فحسب بل موضوعها هو القطع بالإتيان بالركعتين ، والمفترض انَّ جزء الموضوع وهو القطع لم يكن متحقّقاً فلا يترتّب الحكم وهو الصحّة .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ القطع الموضوعي مؤثر واقعاً في ترتب الحكم ، وهذا ما يعني انَّ موضوعيّته للحكم واقعيّة لا أنَّ موضوعيّته تنشأ من مجرَّد أخذه في لسان الدليل .

ثمّ انَّ القطع الموضوعي ينقسم الى قسمين ، الاوّل يُعبَّر عنه بالقطع الموضوعي الصفتي ، والثاني يُعبَّر عنه بالقطع الموضوعي الطريقي ، وبيان المراد من هذين القسمين وما ينقسمان عليه يتمّ تحت عنوان كلّ من القسمين .

القطع الموضوعي الصفتي

ذكرنا تحت عنوان « القطع من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة » انَّ للقطع حيثيّتين :

الحيثيّة الاولىٰ : انَّه من الصفات الواقعيّة المتأصّلة والقائمة بالنفس .

الحيثيّة الثانية : هي حيثيّة كشفه عن متعلّقه ، وهذا هو مبرِّر التعبير عنه بأنَّه من الصفات ذات الإضافة .

والقطع الموضوعي الصفتي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم بلحاظ انَّه صفة حقيقيّة قائمة بالنفس لا بلحاظ انَّه كاشف عن متعلَّقه ، فالكاشفيّة ليست ملحوظة في القطع المأخوذ في الموضوع باعتباره صفة نفسانيّة ، فأخذ القطع بنحو الصفتيّة كأخذ الخوف في موضوع حكم ، فكما انَّ الخوف قد يؤخذ في موضوع حكم فيكون الحكم مترتّباً على تحقّق الخوف في النفس فكذلك أخذ القطع في الموضوع بنحو الصفتيّة فإنَّ الحكم حينئذٍ يكون مترتباً على تحققه في النفس بقطع النظر عن صلاحيّته للكشف عن متعلّقه .

ثـمّ انَّ القـطع المـوضوعي الصـفتي ينقسم كما ذكر صاحب الكـفاية ﷺ الىٰ قسمين ، إذ تارة يكـون القـطع الصـفتي مأخوذاً على انَّة تمام الموضوع للحكم وتارة يؤخذ عـلى انَّـه جـزء المـوضوع للحكم .

ومعنىٰ أن يكون القطع الصفتي تمام الموضوع للحكم هو انَّ الحكم لا يُناط ترتُّبه بغير تحقّق القطع في النفس سواء طابق القطع الواقع أو لم يطابقه فانَّ تمام الموضوع هو حصول القطع في النفس ، والمفترض حصوله .

فـمثلاً : عـندما يـقال : إذا قـطعت بكسوف الشمس وجبت عليك صـلاة الآيات ، وافترضنا انَّ هذا القطع هو تمام المـوضوع لوجـوب صـلاة الآيـات ، فحينئذٍ يجب على المكلّف أداء الصلاة بمجرَّد القطع بكسوف الشـمس سـواء كانت الشمس منكسفة واقعاً أو لا .

وأمّا معنىٰ أن يكون القـطع الصـفتي جزء الموضوع للحكم فـهو انَّ الحكـم وان كان مترتباً على تحقّق القطع إلّا انَّـه ليس مترتباً عليه وحده بل هـو مـترتّب عليه وعلى مطابقة القطع للواقع ، بمعنىٰ انَّه لو تحقّق القطع واتّفق عدم مـطابقته للواقع فإنَّ الحكم لا يكون مترتّباً واقعاً ، كما انَّ العكس كذلك ، فلو كان مـتعلَّق القطع متحقّقاً واقعاً إلّا انَّ المكلّف غير قاطع بذلك فإنَّ الحكم أيـضاً لا يكـون مترتّباً .

مـثلاً : لو قـال المـولىٰ : إذا قـطعت بدخول الوقت وجبت عليك الصـلاة ، وعلمنا انَّ القطع اخذ في الموضوع على انَّه جزء له وكان الجزء الآخر هو دخول الوقت واقـعاً ، فـإنَّ المكـلّف لو قـطع بدخول الوقت ولم يكن الوقت قد دخل واقـعاً فـإنَّ وجـوب الصـلاة لا يكـون فعلياً ، فلذلك لو صلّىٰ فإنَّ عـليه اعـادة الصلاة بعد دخول الوقت .

القطع الموضوعي الطريقي

قلنا انَّ للقطع حيثيتين : الاولىٰ انَّه من الصـفات الواقـعيّة القـائمة بـالنفس ، والحيثيّةالثانية انَّه كاشف عـن مـتعلّقه ، والقطع الموضوعي الطريقي هو القـطع المأخوذ في موضوع الحكم بلحاظ انَّـه كاشف عن متعلّقه وطريق للتحقّق مـن وجوده ، وهذا مايقتضي أن يكون الواقع

المنكشف دخيلاً في ترتّب الحكم بالإضافة الى القطع ، فالقطع الموضوعي الطريقي هو ما يكون الكاشف والمنكشف دخلين في ترتُّب الحكم .

ومن هنا أورد السيّد الخوئي ﷺ على صاحب الكفاية ﷺ في تقسيمه للقطع الموضوعي الطريقي الى القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ على انَّه تمام الموضوع والقطع الموضوعي الطريقي المأخوذ جزء الموضوع ، أورد عليه بأن ذلك مستحيل ، فالقطع الموضوعي الطريقي دائماً يكون مأخوذاً بنحو جزء الموضوع ، وذلك لأنَّ معنىٰ القطع الموضوعي الطريقي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم على انَّة طريق للواقع .

وهذا ما يستوجب أن يكون الواقع دخيلاً بالإضافة للقطع في ترتُّب الحكم ، وإذا كان شيء آخر غير القطع دخيلاً في ترتّب الحكم فهذا معناه انَّ القطع ليس تمام الموضوع للحكم بل انّه جزء الموضوع والجزء الآخر هو الواقع .

وافتراض انَّ القطع الموضوعي الطريقي تمام الموضوع معناه انَّ الحكم يترتّب بمجرَّد تحقّق القطع سواء طابق الواقع أو لم يطابقه ، وهذا يقتضي عدم أخذ القطع في الموضوع بنحو الطريقيّة ، إذ معنىٰ أخذه بنحو الطريقيّة أخذه بما هو كاشف عن متعلّقه ، فمتعلَّقه وهو الواقع دخيل في ترتب الحكم ، ومن هنا كان افتراض أخذه بنحو الطريقيّة وانَّه تمام الموضوع من الجمع بين المتنافيين .

وذلك لما ذكرناه من انَّ أخذه بنحو الطريقيّة معناه ملاحظته بماهو كاشف وطريق للواقع ، فالواقع إذن معتبر في موضوع الحكم ، وهذا ما يقتضي انَّ القطع انَّما يكون جزء الموضوع ، فإذا افترضناه تمام الموضوع كان ذلكمؤدّياً إمَّا للتنازل عن أخذه بنحو الطريقيّة وأمّا الجمع بين المتنافيين وهو أخذ القطع تمام الموضوع وأخذه جزء الموضوع .

ومثال ذلك لو قال المولىٰ : إذا قطعت بدخول الوقت وجبت عليك الصلاة ، وافترضنا انَّ القطع هنا أخذ في الموضوع بنحو الطريقيّة والكاشفيّة عن متعلّقه « الواقع » .

فهذا يقتضي انَّ وجوب الصلاة يكون مترتباً على أمرين ، الأوّل هو القطع بدخول الوقت ، والثاني هو دخول الوقت واقعاً ، فلو قطع المكلَّف بدخول الوقت إلّا انَّ الوقت لم يدخل واقعاً فإنَّ الوجوب لا يترتّب ، وذلك لأنَّ القطع انَّما أُخذ طريقاً للواقع ، ومعنىٰ أخذه طريقاً للواقع هو انَّ المولىٰ لاحظ القطع واعتبره في الموضوع باعتباره الوسيلة للوقوف على الواقع ، فالواقع في حالات أخذ القطع بنحو الطريقيّة محلّ لاهتمام المولىٰ ، وإذا كان كذلك فالقطع لا يكون تمام الموضوع .

وبهذا يتّضح انَّ القطع الموضوعي الطريقي لا يكون له إلّا فرض واحد وهو أخذه جزء في موضوع الحكم ، ويكون الجزء الآخر هو متعلَّق القطع والذي هو الواقع .

القطع النوعي

وهو القطع الذي ينشأ عن مبرِّرات عقلائيّة ، بمعنىٰ انَّ العقلاء لو اطّلعوا علىٰ مبرِّرات هذا القطع لأوجبت هذه المبرِّرات لهم القطع أيضاً ، واتّفاق عدم حصول القطع لهم انَّما ينشأ عن عدم اطلاعهم على مبرِّراته .

وبهذا يتّضح انَّ المبرِّرات لو كانت تقتضي بنظر العقلاء حصول الإطمئنان أو الظنّ القوي فإنَّ حصول القطع معها لا يكون نوعياً بل يكون من القطع الشخصي ، فلابدَّ في القطع النوعي من أن تكون مبرِّراته علة تامة لحصول القطع أو قل انَّ القطع النوعي لابدَّ وأن يكون نتيجة واقعيّة حتميّة للمبرِّرات المتاحة وإلّا لا يكون نوعياً ، وهذا هو أحَد معاني اصابة القطع للواقع .

فإنَّ اصابة القطع للواقع تارة يكون بمعنىٰ مطابقة متعلَّق القطع للواقع ، وتارة يكون بمعنىٰ انَّ القطع نتيجة حتميّة لمبرِّراته .

القياس الأُصولي

يُطلق القياس عند من يقول به على معنيين :

المعنىٰ الأوّل : وهو المعنىٰ الذي استقرّت عليه آراء المجتهدين من أبناء العامّة ، وهو ان كانت كلماتهم في تعريفه وضبطه مشوشة جداً إلّا انَّ

حاصلها هو ما سنذكره ، وهو انَّ القياس عبارة عن استنباط حكم موضوعٍ مجهول الحكم بواسطة حكم موضوع معلوم .

وبتعبير آخر : هو تعدية حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر ، وهذا الاستنباط وهذه التعدية تخضع لمبرِّر يعبَّر عنه بالعلّة ، والتعرُّف على العلّة يتمّ بواسطة مجموعة من الوسائل ، منها النصّ على علَّة جعل الحكم لموضوعه ، وهو المعبَّر عنه بقياس منصوص العلّة ، ومنها السبر والتقسيم ، ومنها تنقيح المناط ، ومنها الحدس والإستحسان ، ومنها تخريج المناط والدوران ويُعبَّر عن مجموع هذه الطرق بقياس مستنبط العلّة .

ثمّ انّهم ذكروا انَّ القياس بهذا المعنىٰ يشتمل علىٰ أركان أربعة :

الأوّل : هو الأصل ، وهو عبارة عن الموضوع المعلوم الحكم ويُعبَّر عنه بالمقيس عليه .

الثاني : هو الفرع ، وهو الموضوع المجهول الحكم والذي يُراد تعدية الحكم الثابت للموضوع الأوّل له ، ويُعبَّر عنه بالمقيس .

الثالث : الحكم الثابت للأصل والذي يراد تعديته للفرع .

الرابع : العلّة والتي تكون واسطة في تعدية الحكم من الموضوع الاوّل « الأصل » الى الموضوع المجهول الحكم « الفرع » باعتبار انَّ الموضوع الثاني إذا كان واجداً لنفس علّة ثبوت الحكم للموضوع الاوّل فهذا يقتضي اشتراكهما في الحكم .

وبهذا يتّضح انَّ القياس يتقوّم بموضوعين وحكم وعلّة . هذا هو حاصل المراد من المعنىٰ الاوّل ، وأمّا بيان المراد من قياس منصوص العلّة وقياس مستنبط العلّة وماينقسمان عليه فسنفرد لكلّ واحد منهما بحثاً مستقلاً .

المعنىٰ الثاني : انَّ المراد من القياس هو علل الأحكام الواقعيّة المدركة بالعقل ،فهي المقياس الذي يجب اخضاع تمام النصوص الشرعيّة وكذلك الأحكام الثابتة بوسائل اخرىٰ غير النصوص مثل الإجماع والسير العقلائيّة والمتشرعيّة والشهرات الفتوائيّة يجب اخضاعها وعرضها جميعاً على هذه

العلل فما كان منها مناسباً لمتقضيات هذه العلل عبَّر ذلك عن صوابيتها ومطابقتها للشريعة ، وما كان منها منافياً لمقتضياتها فهي ليست من الشريعة ، فلايكون العمل بها سائغاً .

وهذا المعنىٰ كان رائجاً في القرن الثاني الهجري ، وقد حملت لواءه مدرسة الرأي والتي يتزعمها أبو حنيفة ، فهو وان كانت له جذور متّصلة بزمن الخلافة الاولىٰ ، حيث تبنَّىٰ مجموعة من الصحابة هذا المسلك فأخضعوا النصوص لهذا المقياس إلّا انَّه تبلور وأخذ طابع المنهجيّة في القرن الثاني الهجري ، وأدّىٰ ذلك الى تحكيم الرأي في تفسير القرآن الكريم ، كما نشأ عنه اسقاط كثير من الروايات على أساس انَّها منافية لمقتضيات العلل المدركة بالعقل ، كما انَّه ابتكرت كثير من الأحكام ونسبت للشريعة باعتبار دعوىٰ مناسبتها لمقتضيات العلل الواقعيّة المستوحاة من العقل ، كما هي الدعوىٰ .

وقد تصدىٰ أئمّة أهل البيت عليهم‌السلام لهذه المدرسة التي استقطبت قطاعات كبيرة من علماء العامّة وذلك بواسطة المناظرات مع أقطاب هذه المدرسة وبواسطة الأحاديث الإبتدائيّة والأجوبة على المسائل .

وقد توسَّل أئمّة أهل البيت عليهم‌السلام لذلك بعرض الأدلّة والنقوض والمنبهات المعبِّرة عن فساد هذه المنهجيّة وما يترتَّب عليها من مضاعفات خطيرة ، وقد اسهم ذلك مساهمة بليغة في تضاؤل هذه المدرسة ومحاصرتها وعدم انسحابها الى الفكر الأُصولي الشيعي .

إلّا انَّها أخذت في البروز في العصر الراهن ولكنَّها اكتست ثوباً جديداً يخيل اليهم من جهلهم انَّها تسعىٰ ، فيعبَّر عنها تارة بعقلنة الفقه واخرىٰ بروح الشريعة كما يعبَّر عنها بغايات الدين ، وكأنَّهم من حضَّار المجلس التشريعي الذي عقده الله تعالى حينما أراد جعل الأحكام ، فلا حول ولا قوّة إلّا بالله .

﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنتُ متخذ المضلِّين عضدا ﴾(٨٩) .

قياس مستنبط العلَّة

اتّضح ممّا ذكرناه تحت عنوان « القياس الأُصولي » انَّ المعنىٰ الأوّل هو المعنىٰ الرائج بينهم وانّه يعني تعدية حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر ، وذلك للإتّحاد بين الموضوعين في العلّة .

والمقصود من العلّة اجمالاً ـ وقد أوضحنا المراد منها تحت عنوان « العلّة والحكمة » ـ والمقصود منها الملاك الذي ينشأ عنه جعل الحكم لموضوعه أو العلامة التي جعلها الشارع وسيلة لاستكشاف موارد ثبوت الحكم دون أن تكون هذه العلامة هي المناط لجعل الحكم .

وباتّضاح المراد من العلّة نقول انّها تارة تكون منصوصة ، بمعنىٰ انَّ الشارع قد نصَّ علىٰ انَّها المناط من جعل الحكم على موضوعه أو نصَّ على انَّها العلامة والضابطة لاستكشاف موارد الحكم ، وتارة لا تكون منصوصة فيتعيَّن انّها مستنبطة ، أي متصيدة باحدى الوسائل المنتجة للظنّ أو القطع بكون هذا الشيء هو العلّة بالمعنى الاول أو الثاني .

وبذلك يتّضح انَّ قياس مستنبط العلّة هو الذي يتمّ فيه تعدية حكم ثابت لموضوعه الى موضوع آخر ، وذلك لاتّحادهما في العلّة المستنبطة .

وبهذا تعرف انَّ هذا النحو من القياس تُبذل فيه عنايتان ، الاولىٰ هي التحرِّي عن العلّة ، والثانية هي تعدية الحكم المعلوم من موضوعه الى الموضوع المجهول الحكم ، وتمام الأقسام المذكورة لهذا النحو من القياس انَّما هي بلحاظ الأُولىٰ .

وقبل استعراض هذه الأقسام نذكر هذا التطبيق ليتّضح به معنى استنباط العلّة ، مثلاً : عندما نقف على هذا الحكم وهو حرمة التصرُّف في مال اليتيم المستفاد من قوله تعالى : ﴿ **ولا تقربوا مال اليتيم** ﴾ ، فإنَّه لم تُذكر العلّة صريحاً في الآية المباركة لا بالمعنىٰ الاول ولا بالمعنىٰ الثاني ، وعلينا هنا ان نستنبط العلّة من حرمة التصرُّف في مال اليتيم .

فإذا تعلّق الغرض باستنباط العلّة بالمعنىٰ الأوّل فهذا يقتضي البحث عن ملاك جعل الشارع الحرمة على

التصرُّف في مال اليتيم ، فنقول : انَّ التصرُّف في مال اليتيم ظلم ، إذن العلّة والملاك من جعل الحرمة على التصرّف في مال اليتيم هو الظلم ، وبهذا نتمكّن من نفي الحرمة عن التصرُّف في أمواله لو لم يكن في ذلك التصرُّف ظلم ، كما نتمكّن من إثبات الحرمة للتصرّف في أيِّ مالٍ إذا كان في ذلك التصرُّف ظلم .

أمّا إذا تعلَّق الغرض بالمعنىٰ الثاني فهذا يقتضي مثلاً تجريد لفظ اليتيم من مضمونه الدلالي ليكتسب وصف الضابطة الكاشفة عن موارد الحكم ، كأن يقال انَّ المراد جدّاً من اليتيم هو كلّ من لا يستطيع التصرُّف في أمواله بصورة تعود بالنفع عليه .

وبهذا التجريد نتمكّن من اثبات الحرمة لمجموعة من الموضوعات مثل السفيه والمجنون والمغلوب على أمره لاستضعاف أو قهر أما الىٰ ذلك .

ثمّ انَّ لاستنباط العلّة مجموعة من الطرق ، وهذه الطرق هي المعبَّر عنها بأقسام قياس مستنبط العلّة .

القسم الاول : استنباط العلّة بواسطة الدوران ، بمعنىٰ أن نجد انَّ الحكم يدور مدار شيء وجوداً وعدماً دون التصريح بأنَّ ذلك هو مدار الحكم ، وحينئذٍ نستكشف انَّ علّة ثبوت الحكم لموضوعه انَّما هو ذلك الشيء ، إمَّا لأنَّه مناط الحكم وعلّة جعله أو لأنَّه الضابطة التي يتعرف بها على موارد ثبوت الحكم ، إذ لا معنىٰ للدوران غير أحد هذين الأمرين .

ومثاله : وجوب الإعتداد على المرأة ، فنلاحظ انَّ الشارع أوجب الإعتداد على المرأة لو طُلقت بعد الدخول بها ونفىٰ عنها وجوب الإعتداد لو طُلّقت ولم يكن زوجها قد دخل بها أو كانت صغيرة أو يائساً ، وهذا معناه انَّ وجوب الإعتداد يدور مدار أهليّتها للحمل .

وهذه هي العلَّة المستنبطة ، وهي من العلل بالمعنىٰ الثاني ، وبهانتمكّن من نفي وجوب الإعتداد على المطلقة لو كانت مقلوعة الرحم مثلاً ، إذ انَّها منطبَق لهذه الضابطة المستنبطة ، وكذلك لو قطعنا بواسطة الوسائل العلميّة انَّها عقيمة أو انَّ زوجها كان عقيماً أو انَّها أو زوجها كان يستعملان موانع الحمل أو

كان زوجها قد دخل بها في وقت أثبت العلم انَّه لا يمكن معه الإخصاب ، فإنَّ تمام هذه الموارد منطبق لهذه الضابطة المستنبطة .

والملاحظة التي ترد على هذه الوسيلة هو انَّ الدوران يرجع دائماً الى الإستقراء والتتبّع ، فنحن انَّما نصل للدوران بواسطة تتبع واستقراء موارد ثبوت الحكم واستقراء موارد انتفاء الحكم وبواسطته نتمكّن من احراز دوران الثبوت والإنتفاء مدار شيء معيّن ، وواضح انّنا لا نتمكّن من احراز الدوران إلّا مع الإستقراء التام ، أما مع افتراض كون الإستقراء ناقصاً فلا يمكن معه احراز الدوران .

وبهذا لا يتأهّل الدوران الناشيء عن الإستقراء الناقص للكشف عن علّة ثبوت الحكم وانتفائه ، إذ لعلَّ بعض الموارد التي لم نتحصّل عليها بالإستقراء تكون مانعة عن تحقّق الدوران ، ومن الواضح جدّاً انَّ الإستقراء في الشرعيّات دائماً يكون ناقصاً ، لأنَّ المفترض هو الجهل بحكم هذه الموضوعات والتي يُراد بواسطة الدوران الناشئ عن الاستقراء التعرُّف على حكمها .

ففي المثال المذكور عثرنا بواسطة الإستقراء على بعض الموارد التي ثبت فيها وجوب الإعتداد وعثرنا كذلك على بعض الموارد التي كان وجوب الإعتداد منفيّاً عنها وبقيت موارد لا ندري ماهو حكم الله تعالىٰ فيها ، وحينئذٍ كيف نحرز الدوران مع احتمال انَّه لو وصل إلينا حكم الله لكان مانعاً عن ثبوت دوران وجوب الإعتداد وعدمه مدار الأهلية للحمل ، فلا سبيل لإحراز الدوران بعد اناطته بالإستقراء التام والمفترض عدمه ، إذ مع تماميّة الإستقراء لا تكون ثمّة فائدة للدوران واستنباط العلّة .

نعم مع الإستقراء الناقص يحصل الظنّ بالدوران إلّا انَّ الظنّ ساقط عن الإعتبار بلا ريب إلّا أن يقوم دليل قطعي على اعتبار هذا النحو من الظنّ وإلّا فالأصل في الظنّ هو عدم الحجيّة كما هو ثابت بالآيات والروايات والدليل العقلي القطعي ، إذ انَّ نسبة فعل أو قول لأحّد بمجرّد الظنّ قبيح ويشتد القبح حينما يكون الإسناد بغير علم للشارع

المقدّس.

القسم الثاني: استنباط العلّة بواسطة المناسبات العقليّة ويعبَّر عنها بتخريج المناط أي تعيينه، ومورد هذا القسم هو أن نجد انَّ الشارع جعل حكماً على موضوع ولم يصرِّح بالعلّة إلّا انَّ المناسبات العقليّة تقتضي أن تكون العلّة من ثبوت الحكم لموضوعه شيئاً معيّناً، وحينئذٍ يكون هذا الشيء المستنبط بواسطة المناسبات العقليّة صالحاً لأن يستكشف به حكم موضوعات اخرىٰ متوفّرة على هذه المناسبة العقليّة.

ومعنىٰ المناسبة العقليّة هو إدراك العقل لوجه التناسب بين الحكم وموضوعه، وهذا الوجه هو المعبَّر عنه بالعلّة والمناط المستنبط والمستخرج.

ومثاله: ان يجعل الشارع وجوب الزكاة في النقدين المضروبين بسكّة المعاملة، فإنّه لم يصرّح في خطاب الوجوب بالعلّة إلّا انَّ العقل يستنبط من ملاحظة نحو التناسب بين الحكم والموضوع انَّ العلّة من ايجاب الزكاة في النقدين هو انّهما مدارالمعاملات التجاريّة كالبيع والإجارة والمضاربة وغيرها، ومن هنا نتمكّن من تعميم الحكم بالايجاب ليشمل كلّ مال اتّفق ان صار مدار المعاملات التجاريّة، كالأوراق النقديّة، كما نتمكّن من نفي الوجوب للزكاة عن النقدين لو أصبح التعامل بهما ثانوياً فلم يكونا مداراً في المعاملات رغم بقائهما مضروبين بسكّة المعاملة، وذلك لأنَّ الأحكام تابعة لموضوعاتها وجوداً وعدماً والمفترض انَّ موضوع وجوب الزكاة ليس هو النقدين المضروبين بسكّة المعاملة بل هو المال الواقع مداراً في المعاملات كما هو مقتضىٰ العلّة المستنبطة بواسطة المناسبات العقليّة.

والإشكال على هذا القسم من أقسام العلّة المستنبطة انّه وسيلة عائمة لا تخضع لضوابط علميّة معرفية فإنَّ مدركات العقل لا تخلو امّا أن تكون من قبيل مدركات العقل النظري أو انّها من قبيل مدركات العقل العملي فلابدَّ من إثبات انَّ هذه المناسبة العقليّة راجعة لأحد هذين المدركين العقليين وإلّا فلا تعدو الوهم أو الظن.

وبتعبير آخر: انَّ المدركات العقليّة بقسميها لا تكون إلّا قطعيّة فليس للعقل أحكام أو قل مدركات ظنيّة، فالعقل إمّا أن يُدرك الشيء بنحو قطعي أو لا يُدركه أم ان يحتمله أو يظنّه فهذا يساوق عدم الإدراك والحكم.

وحينئذٍ نقول: انَّ المولىٰ جعل الوجوب على موضوع ولم يصرِّح بشيء آخر فهنا كيف يمكن للعقل أن يحور في ذلك ويقفز الى ماوراء الغيب ليتعرّف على واقع الموضوع وانَّه أوسع ممّا هو مذكور أو أضيق رغم افتراض انَّ الموضوع المذكور في الخطاب لا يعبِّر لا بمدلوله اللغوي ولا العرفي عن ذلك فليس ثمّة سوى الحدس والظنّ والذي لا يغني عن الحقّ شيئاً ﴿ **ولا تقفُ ماليس لك به علم انَّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسئولاً** ﴾، فهل يقبل أحدٌ من المقننين ان تتصرَّف الرعيّة في موضوعات أحكامه لتوسّع منها أو تضيق اعتماداً على الحدس والظنّ، وهل يقبل العقلاء اعتذار من اعتذر بالمناسبات العقليّة لذلك رغم انَّه لا سبيل للتعرُّف على أغراض أحد إلّا بواسطة ما يُعبِّر عنه بكلامه أو سلوكه، وهذا ما يتّصل بالاستظهار لا بالمناسبات العقليّة.

القسم الثالث والرابع: قد أوضحناهما تحت عنواني «السبر والتقسيم» و «تنقيح المناط».

قياس منصوص العلّة

والمراد منه تعدية حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر، وذلك لاتّحادهما في العلّة المنصوصة. والمراد من العلّةالمنصوصة هي العلّة ـ بقسميها ـ التي تمّ استكشافها بواسطة ظواهر الكتاب والسنّة.

وليعلم انَّ العلّة المنصوصة التي تصحّح تعدية الحكم من موضوع الى آخر يشترك معه في العلّة لابدَّ وان تكون هي مدار الحكم ثبوتاً وعدماً، ولابدَّ وان يستكشف ذلك بواسطة الإستظهارات التي تخضع للضوابط المقرّرة عند أهل المحاورة والمتفاهم العرفي، وأمّاإذا لم يكن من الممكن استظهار ذلك فإنَّ ماهو مذكور في النصّ لا يعدو عن كونه حكمة، وحينئذٍ لا

يصحّ تعدية الحكم الى موضوعات اخرىٰ بواسطتها.

على انَّ التعدية التي تتمّ بواسطة العلّة يجب أن لا تأخذ مساحة أوسع ممّا يقتضيه الظهور العرفي للعلّة المذكورة، ومع عدم الإلتزام بهذين الشرطين تكون العلّة مستنبطة لا منصوصة.

ومع الإلتزام بما ذكرناه يكون التعبير عن هذا الفرض بالقياس مجرَّد اصطلاح وإلّا فهو من الإجتهاد في فهم النصّ المعتمد على الضوابط العرفيّة التي تكون واسطة في فهم مرادات المتكلّم.

وهذا النحو من القياس ـ لو صحّ اطلاق عنوان القياس عليه ـ مورد قبول مشهور الاصوليين من الاماميّة.

قيام الاصول مقام القطع

الأصول تارة تكون محرزة وتارة لا تكون كذلك، والاصول المحرزة هي ما يكون لها نحو كشف عن الواقع، وأمّا الأُصول غير المحرزة فتتمحّض في انَّها وظائف مقرّرة في ظرف الشكّ كما أوضحنا ذلك في محلّه.

والبحث هنا في انَّها هل تقوم مقام القطع الطريقي ومقام القطع الموضوعي الطريقي والصفتي أو لا؟

وتصوير قيامها مقامه بنفس التقريب الذي ذكرناه في قيام الأمارات مقامه، فراجع.

قيام الأمارة مقام القطع الطريقي

المراد من قيام الأمارة مقام القطع الطريقي هو انَّها تأخذ نفس الدور الذي يقوم به القطع الطريقي وهو تنجيز مؤدّاها لو اتّفق مطابقته للواقع وتعذير المكلَّف عند العمل بمؤداها لو اتّفق منافاة المؤدىٰ للواقع، وهذا الدور هو الذي يقوم به القطع الطريقي.

وبتعبير آخر: لو قام الدليل القطعي على ثبوت الوجوب لشيء فإنَّ هذا الدليل القطعي يقتضي تنجيز متعلَّقه علىٰ المكلَّف لو اتّفق مطابقة متعلَّق القطع وهو وجوب الشيء للواقع، ولو قام الدليل القطعي على اباحة شيء فإنَّ هذا الدليل القطعي يقتضي تعذير المكلَّف لو ارتكب ذلك الشيء واتّفق منافاته للواقع وانَّ الواقع هو الحرمة. وهذا هو معنىٰ منجزيّة ومعذريّة القطع،

ومعنىٰ قيام الأمارة مقام القطع الطريقي هو انّها تقوم بنفس الدور الذي يقوم به القطع الطريقي.

فلو قام الدليل الظنّي المعتبر على وجوب شيء فإنّ هذا الوجوب يكون منجّز لو اتّفق مطابقته للواقع، ولو قام الدليل الظني على اباحة شيء واتّفق ان كان ذلك الشيء حراماً واقعاً فإنّ المكلّف معذور في ارتكابه اعتماداً على الأمارة، فتكون الأمارة كالقطع منجّزة ومعذرة.

والظاهر تسالم الاصوليين على ثبوت هذا الدور للأمارة المعتبرة، وذلك لقيام الأدلّة القطعيّة على حجيّتها، والذي هو معنىً ثانٍ لثبوت هذا الدور لها.

قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي

أي انّه لو أخذ القطع في موضوع حكم باعتباره صفة نفسانيّة لا باعتباره كاشفاً عن متعلّقه، فهل انّ قيام الأمارة يغني عن القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيّة، بمعنىٰ انّه كما يترتّب الحكم المأخوذ في موضوعه القطع الصفتي كما يترتّب عند تحقّق القطع فهل يترتّب عند تحقّق الأمارة أو انّ الأمارة لا يؤدي قيامها الى ترتب الحكم المأخوذ في موضوعه القطع الصفتي.

الظاهر انّ المتسالم عليه بين الأعلام هو البناء على عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي، وذلك لأنّ الملحوظ في القطع الموضوعي الصفتي انّما هو حيثيّة كونه صفة قائمة بالنفس لاحيثيّة كشفه عن متعلّقه، وهذا ما يصيّر القطع متمحّضاً في كونه واحداً من الصفات النفسانيّة المأخوذة في موضوع حكم من الأحكام كالحبّ والبغض والعدالة بناء على انّها ملكة، ومن الواضح انّ فرض قيام الأمارات مقام القطع انّما هو على أساس انّ للأمارات كاشفيّة عن الواقع غايته انّها كاشفيّة ناقصة فيكون دور الشارع هو تتميم هذه الكاشفيّة أو جعل المنجزيّة والمعذريّة الثابتة للقطع للأمارة أو ان ينزّل مؤداها منزلة الواقع، وكلّ ذلك انّما يتّصل بالقطع من جهة كشفه عن متعلّقه، والمفروض انّ القطع المأخوذ في

الموضوع لم يلحظ هذه الجهة وانَّما لاحظ القطع من جهة انَّه صفة قائمة بالنفس.

قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي

عرفنا من بحث القطع الموضوعي الطريقي انَّه عبارة عن أخذ القطع في موضوع حكم من الأحكام باعتباره طريقاً وكاشفاً عن متعلَّقه، وحينئذٍ لو حصل القطع الطريقي المأخوذ في موضوع الحكم فإنَّه لا ريب في ترتب الحكم.

وانَّما الكلام فيما لو لم يحصل القطع وقام الدليل المعتبر على تحقّق متعلَّق القطع، فهل يترتّب الحكم المناط بالقطع الموضوعي الطريقي أو لا ؟ فلو كنَّا نقول بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي فإنَّ قيام الدليل الظنّي يغني عن القطع الموضوعي الطريقي ويؤدي الى ترتّب الحكم، ولو كنّا نقول بعدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي فإنَّ قيام الدليل الظنّي لا ينفع في ترتّب الحكم المأخوذ في موضوعه القطع بنحو الطريقيّة.

مثلاً: لو قال المولىٰ إذا قطعت بدخول الوقت وجبت عليك الصلاة، فحينئذٍ لو قطع المكلّف بدخول الوقت فإنَّه يترتّب على ذلك وجوب الصلاة، أمّا لو لم يقطع بذلك إلّا انَّه قامت الأمارة المعتبرة على دخول الوقت فهل انَّ ذلك يوجب ترتّب الحكم وهو وجوب الصلاة أو لا ؟

فقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي معناه هنا ترتب الحكم وهو وجوب الصلاة بقيام الأمارة على دخول الوقت.

والمعروف بين الأعلام هو قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي خلافاً لصاحب الكفاية ﷺ، ومستندهم في ذلك هو انَّ أدلّة الحجيَّة للأمارة قاضية بذلك، وتقريب ذلك يختلف باختلاف المباني فيما هو المجعول في الأمارة، وبيانه خارج عن الغرض.

حَرْفُ ٱلكَافِ

حرف الكاف

كان التامّة والناقصة

المراد من كان التامّة هي المفيدة لمعنىٰ الوجود ، واسنادها لمعمولها يُفيد ثبوت الوجود له ، فحينما يقال « كان زيد » فإنَّ معناه وجد زيد .

ولذلك قلنا في الحمل البسيط انَّه ما كان بنحو مفاد كان التامّة ، وقلنا في الجعل البسيط انَّه ما كان بنحو مفاد كان التامّة ، وذلك لأنَّ المحمول في الحمل البسيط هو الوجود والمجعول في الجعل البسيط هو الوجود ، والوجود هو تعبير آخر عن كان التامّة .

ومنشأ التعبير عن كان بالتامّة هو انَّها تكتفي بمرفوعها ويكون فاعلاً لها شأنها شأن سائر الأفعال اللازمة التامّة .

وأمّا المراد من كان الناقصة فهي ما أفادت ثبوت شيء لشيء بعد الفراغ عن ثبوت المثبت له وهو الموضوع ، أي بعد الفراغ عن ثبوت الموضوع وتقرّره في عالم الوجود ، فحينما يقال : « كان زيد عالماً » فإنَّ معناه ثبوت العالميّة لزيد بعد تقرّر وجود زيد خارجاً .

ومن هنا قلنا في الحمل المركّب انَّه ما كان بمفاد كان الناقصة والتي يتمّ بها إثبات شيء لشيء ، فالمحمول في الحمل المركّب يكون أثراً من آثار الموضوع أو عرضاً من أعراضه .

وقلنا في الجعل التأليفي انَّه ما كان بمفاد كان الناقصة والذي هو جعل شيء لشيء أو جعل شيء شيئاً ، فالحمل المركّب والجعل التأليفي يشتركان في انَّ واقعهما هو ثبوت شيء لشيء بعد الفراغ عن ثبوت المثبت له .

ومنشأ التعبير عن كان بالناقصة هو انَّها لا تكتفي بمرفوعها والذي يكون

اسماً لها بل انَّ الجملة المشتملة عليها لا تكون تامّة إلا معمول آخر يكون خبراً لها ومنصوباً بها، وهو الأثر أوالعرض الذي يثبت للموضوع الواقع اسماً لكان الناقصة.

الكشف الإنسدادي

المراد من الكشف الإنسداندي ـ والذي هو في مقابل الحكومة ـ انَّ العقل بعد تماميّة مقدّمات الإنسداد يكشف عن جعل الشارع الحجيّة لمطلق الظنّ، فدور العقل بناء على الكشف هو دور الواسطة في الإثبات، أي إثبات جعل الشارع الحجيَّة للظنّ المطلق.

ثمّ انَّ تماميّة مسلك الكشف منوط بأمرين أساسيّين:

الأوّل: هو تماميّة دعوىٰ الإجماع على عدم وجوب الإحتياط سواء كان معقد الإجماع هو حرمة الإحتياط أو كان معقده هو عدم تعيُّن الإحتياط، فإنَّه على كلا التقديرين يكون صالحاً للمساهمة في كشف العقل عن جعل الشارع الحجيّة للظنّ المطلق.

الثاني: أن تكون المظنونات متنجّزة بمنجِّز سابق على منجزيّة مطلق الظنّ، كما لو كانت هذه المظنونات واقعة طرفاً للعلم الإجمالي وإلّا لو ثبت انَّ هذه المظنونات مجرىٰ للأُصول المؤمنة فإنَّه لا سبيل لكشف العقل عن جعل الشارع الحجيّة للظنّ المطلق.

الكلّي الطبيعي

اختلف الأعلام في تفسير الكلّي الطبيعي:

التفسير الأوّل: وهو الذي ذهب إليه الحكيم السبزواري ﵀ في منظومته من انَّ الكلّي الطبيعي هو الماهيّة اللا بشرط المقسمي، والمراد من الماهيّة اللا بشرط المقسمي هي الماهيّةالملحوظ معها عنوان مقسميّتها لأقسام الماهيّة مثل الماهيّة المجرَّدة والماهيّةالمطلقة والماهيّة المخلوطة.

وبتعبير آخر: انَّ الماهيّة مثل مفهوم الإنسان قد تلاحظ بما هي هي أي لا يلحظ معها سوىٰ الذات والذاتيات، كأن نلاحظ الإنسان بما هو إنسان أو بما هو حيوان ناطق، ولا يلاحظ مع ماهيّة الإنسان شيء آخر خارج عن ذات

الإنسان وذاتياته حتّىٰ ملاحظة اختصاص النظر بذات الإنسان وذاتياته غير ملحوظ ، وهذه هي الماهيّة المهملة ، وحينئذٍ ان لاحظنا مع هذه الماهيّة شيئاً خارجاً عن ذاتها وذاتيّتها وهو كونها مقسماً للماهيّة المجرّدة والمخلوطة والمطلقة فعندئذٍ تصبح هذه الماهيّة ماهيّة لا بشرط المقسمي ، أي انّه لاحظنا ماهيّة الإنسان باعتباره مقسماً للإنسان بشرط تجرّده عن تمام العوارض وللإنسان بشرط اتّصافه بخصوصيّة خارجة عن ذاته وللإنسان بشرط الإطلاق والإرسال ان لاحظناها مقسماً لهذا الأقسام فهذه هي الماهيّة اللا بشرط المقسمي ، وهي الكلّي الطبيعي بنظر المحقّق السبزواري ﷺ .

التفسير الثاني : وهو الذي ذهب اليه المحقّق النائيني ﷺ من انّ الكلّي الطبيعي هو الماهيّة اللا بشرط القسمي ، وعلل ذلك بقوله انّ الكلّي الطبيعي هو حقيقة الشيء الذي يقال في جواب ماهو والجامع بين الأفراد الخارجيّة والمفترضة المتّفقه في الحقيقة .

ومن هنا يكون الكلّي الطبيعي هو الماهيّة اللا بشرط القسمي ، إذ انّ الماهيّة اللا بشرط القسمي تعني ملاحظة الماهيّة مع خصوصيّة هذه الخصوصيّة هي الإطلاق والإرسال ، ومن هنا تكون هذه الماهية صادقة على تمام الأفراد الموجودة والمقدرة باعتبارها الحقيقة المشتركة بين هذه الأفراد ، وهذا هو الكلّي الطبيعي بنظر المحقّق النائيني ﷺ ، وهو الذي تبنّاه السيّد الصدر ﷺ ، كما انّ هذا التفسير هو المستظهر من عبائر بعض المناطقة ، وسنوضّح هذا التفسير بما يناسب صياغة المناطقة، في التفسير الرابع للكلي الطبيعي .

التفسير الثالث : وهو الذي ذهب إليه السيّد الخوئي ﷺ وحاصله انّ الكلّي الطبيعي هو الماهيّة المهملة والتي يكون النظر لها مقصوراً على الذات والذاتيّات ،فلا يلحظ معها حتى عنوان اهمالها وعنوان صلاحتها لأن تكون مقسماً لأقسام الماهيّة ، والتعبير عنها بالمهملة انّما هو من جهة واقعها لا من جهة أخذ الإهمال في مفهومها .

وعلّل ذلك بأنّ الكلّي الطبيعي هو ما

كان قابلاً للإنطباق على أفراده الخارجيّة ، وبهذا لايكون الكلّي الطبيعي هو الماهيّة اللابشرط المقسمي ولا الماهية اللا بشرط القسمي .

أمّا انَّ الكلّي الطبيعي ليس هو الماهيّة اللا بشرط المقسمي فلأنَّ أخذ عنوان المقسميَّة في الماهيّة يمنع عن قابليتها للإنطباق على مافي الخارج ، وذلك لأنَّ واقع الماهيّة اللا بشرط المقسمي هو انّها عنوان منتزع عن عروض الأقسام الثلاثة على الماهيّة والتي هي المجرّدة والمخلوطة والمطلقة ، فمن عروض هذه التقسيمات على الماهيّة ينتزع العقل عنوان الماهيّة اللابشرط المقسمي ، فهو عنوان منتزع في رتبة متأخّرة عن عروض هذه التقسيمات على الماهيّة فهي إذن معقول ثانوي .

ومع اتّضاح ذلك يتّضح انَّ الماهيّة اللا بشرط المقسمي لا يمكن أن تكون كليّاً طبيعيّاً ، إذ لا قابليّة لها للإنطباق على مافي الخارج حيث لا وجود لها إلّا في الذهن بعد أن كانت معقولاً ثانوياً منتزعاً عن عروض الأقسام الثلاثة على الماهيّة .

وأمّا انَّ الكلّي الطبيعي ليس هو الماهيّةاللا بشرط القسمي فلأننا قلنا انَّ الماهيّة اللا بشرط القسمي تعني الماهيّة الملحوظة بشرط السريان والإطلاق ، وهذا معناه انَّ انطباقها على أفرادها ومصاديقها فعلي في حين انَّ الكلّي الطبيعي لا يعني أكثر من القابليّة للانطباق على أفراده ، وأمّا فعليّة الإنطباق فهي غير معتبرة في الكلّي الطبيعي .

وبتعبير آخر : انَّ الماهيّة الملحوظة بشرط الإطلاق والسريان تعني الماهيّة الفانية فعلاً في تمام أفرادها ومصاديقها ، وهذا غير الكلّي الطبيعي ، إذ انَّه الماهيّة القابلة للصدق على أفرادها ومصاديقها .

وبهذا يتنقّح انَّ المراد من الكلّي الطبيعي هو الماهيّة المهملة والمقصور فيها اللحاظ على الذات والذاتيات ، فهي القابلة للصدق على أفرادها الخارجيّة دون أن تكون فانية في أفرادها .

وبما ذكرناه يتّضح الفرق بين الماهيّة اللا بشرط القسمي والكلّي الطبيعي ، إذ

انَّ الماهيّة اللا بشرط القسمي عبارة عن لحاظ الطبيعة سارية ومطلقة تستوجب فناء الماهيّة في أفرادها الخارجيّة فعلاً ، بحيث تلغىٰ معها تمام الخصوصيات الفرديّة فلو قيل « أكرم العالم » وكانت طبيعة العالم ملحوظة بنحو السريان والإطلاق فإنَّ هذه الطبيعة تكون صادقة على تمام أفرادها فعلاً فكأنَّه قيل « أكرم كلَّ عالم » الفاسق منه والعادل والأعجمي والعربي والكبير والصغير .

وأمّا الكلّي الطبيعي والذي هو الماهيّة المهملة فلا يعتبر فيه أكثر من القابليّة للصدق على أفراده ، وذلك لأنَّ مصبَّ اللحاظ هو الماهيّة بما هي هي ، فالملاحظ لا يرىٰ إلّا الطبيعة دون الأفراد ، نعم هذه الطبيعة لمّا كانت هي الحقيقة المشتركة بين الأفراد فإنَّ ذلك هو الذي برَّر القابليّة للصدق على هذه الأفراد .

التفسير الرابع : وهو الذي ذهب إليه السيّد الصدر ﷺ وهو المناسب لبعض عبائر المناطقة ، وحاصله انَّ الكلّي الطبيعي عبارة عن المفهوم الموجود في ضمن افراده الخارجيّة ، فالعقل انَّما ينتزع هذا المفهوم من الخارج ابتداء ، بمعنىٰ انَّ العقل حينما يلحظ هذه الأفراد يجرّدها عن تمام خصوصيّاتها الشخصيّة ، فيتبلور عن ذلك مفهوم كلّي جامع صادق على تمام أفراده ، هذا المفهوم الكلّي الجامع هو المعبَّر عنه بالكلّي الطبيعي وهو الماهيّة اللا بشرط القسمي .

الكلّي العقلي

المقصود من الكلّي العقلي هو الماهيّة المجرَّدة ، وهي الماهيّة الملحوظة مع خصوصيّة خارجة عن ذات الماهيّة وذاتياتها على أن تكون هذه الخصوصيّة الملحوظة هي عنوان التجرُّد عن تمام العوارض الطارئة والتي يمكن أن تعرض الماهيّة خارجاً .

مثلاً : حينما يلاحظ مفهوم الإنسان بقيد التجرّد عن تمام ما يمكن أن يطرأ على طبيعة الإنسان خارجاً فهذه الطبيعة الملحوظة بهذا اللحاظ يُعبَّر عنها بالماهيّة المجرَّدة وبالماهيّة بشرط لا ، وهي الكلّي العقلي .

ومنشأ التعبير عنها بالكلّي العقلي هو

انَّ وعاء تقرر وجود هذه الماهيّة هو العقل فلا يمكن أن يكون لها وجود في الخارج ، ولهذا لا تحمل عليها إلّا المعقولات الثانويّة كأن يقال : الإنسان نوع والحيوان جنس .

وقد عرف المناطقةالكلِّي العقلي بتعريف أشبه بالتعريف المدرسي إلّا انَّه يرجع لما ذكرناه من تعريف ، وحاصله : انَّ الكلِّي العقلي هو ملاحظة الطبيعة بوصفها كليّة ، فالملحوظ في الكلِّي العقلي هو المركّب من الطبيعة والكلِّي ، كأن نلاحظ الإنسان بوصفه كليّاً .

ومن الواضح انَّ الماهيّةإذالوحظت بوصفها كليّة فإنَّ ذلك يعني عدم تعقّل وجودها في الخارج ، إذ لا وجود للطبيعة بقيد الكليّة في الخارج . ثمّ انَّ الطبيعة إذا لوحظت بقيد الكليّة فإنَّ هذا يعني لحاظها متجرِّدة عن تمام العوارض التي يمكن ان تطرأ على الماهيّة في الخارج .

وبهذا يتّضح انَّ الكلِّي العقلي في اصطلاح الاصوليين هو عينه في اصطلاح المناطقة وانَّ الطبيعة بقيد الكليّة لا يحمل عليها إلّا ماهو معقول ثانوي كالجنس والفصل .

الكلِّي المنطقي

هو ملاحظة مفهوم الكلِّي بقطع النظر عن عروضه على أيّ طبيعة أو ماهيّة ، بمعنىٰ أن يلاحظ العقل مفهوم قابليّةالصدق على كثيرين وبهذا يكون موطن الكلِّي المنطقي هو العقل أيضاً .

ومنشأ التعبير عنه بالكلِّي المنطقي هو انَّ المنطقي عندما يبحث عن الكلِّي يبحث عنه بما هو وبقطع النظر عن عروضه على ماهيّة من الماهيّات ، أي انَّ الضوابط والأحكام التي يجعلها على الكلِّي انّمايجعلها للكلِّي بهذا المعنىٰ ، فيقال : مثلاً : « انَّ الكلِّي هو في مقابل الجزئي » « وانَّ الكلِّي موطنه العقل » وهكذا .

حَرْفُ ٱللَّامِ

حرف اللام

اللا بشرط القسمي

الماهية اللا بشرط القسمي هي الماهيّة المطلقة ويعبَّر عنها بالماهيّة المرسلة، وقد ذكر لها معنيان:

المعنىٰ الأوّل: انَّ الماهيّة اللا بشرط القسمي عبارة عن الماهيّة الملحوظة مع خصوصيّة خارجة عن ذاتها وذاتياتها، وهذه الخصوصيّة هي عنوان الإطلاق والإرسال والإنطباق على مصاديقها خارجاً.

وبتعبير آخر: الماهيّة اللا بشرط القسمي هي الماهيّة التي لوحظت فانية في أفرادها الخارجيّة، أي لوحظ معها الإنطباق على أفرادها الخارجيّة، فحينما يقال: «أكرم الإنسان» فإنَّ ماهيّة الإنسان لوحظت فانية في أفرادها، بمعنىٰ إلغاء الخصوصيّات الخارجيّة الثابتة للأفراد، وهذا ما يصحّح فعليّة انطباق الحكم الثابت للماهيّة على تمام أفرادها.

فمعنىٰ اللا بشرط القسمي هو نفي القيود الخارجيّة المانعة عن انطباق الماهيّة على أفرادها، ومن هنا يكون وجوب الإكرام ثابتاً للعالم والجاهل والكبير والصغير والعربي والأعجمي وهكذا، لأنَّ تمام هذه الخصوصيّات غير ملحوظة في الماهيّة التي ثبت لها الوجوب، وماهو ملحوظ مع هذه الماهيّة هو فعليّة الإنطباق والسريان.

هذا ما ذهب إليه جمع من الأعلام كالمحقّق النائيني والسيّد الخوئي رحمهما الله وجمع من الفلاسفة.

المعنىٰ الثاني: وهو ما تبنّاه جمع من الأعلام كالحكيم السبزواري وصاحب الكفاية رحمهما الله والشيخ الأنصاري رحمه الله على

مانسبه إليه بعض الأعلام، وحاصله: انَّ الماهيّة اللابشرط القسمي هي الماهيّة التي لوحظت معها خصوصيّة خارجة عن ذاتها وذاتياتها، وهذه الخصوصيّة هي التقييد بالإطلاق، فالماهيّة المطلقة هي الماهيّة المقيّدة بالإطلاق والإرسال، وهي الماهيّة المقيّدة باللابشرطية، فاللابشرطية قيد أُخذ في الماهيّة اللا بشرط القسمي.

والفرق بين هذا المعنىٰ والمعنىٰ الاول واضح، إذ انَّ المعنىٰ الثاني اعتبر اللا بشرطيّة والإرسال قيداً في الماهيّة اللا بشرط القسمي، وأمّا المعنىٰ الأوّل فلم يعتبر ذلك فيها، غايته انَّ الماهيّة اللا بشرط القسمي ـ بناء عليه ـ ملحوظ معها عنوان الإرسال واللا بشرطيّة وليس مأخوذاً بنحو القيديّة فيها، ومعنىٰ ذلك هو لحاظ الماهيّة فانية في أفرادها ومنطبقة عليها فعلاً باعتبار انَّ هذا اللحاظ يقتضي الغاء تمام الخصوصيّات والقيود المانعة عن انطباق الماهيّة على أفرادها.

والثمرة التي تظهر بين المعنيين هي انَّ الماهيّة اللابشرط القسمي ـ بناء على المعنىٰ الأوّل ـ موجودة في الخارج بوجود أفرادها، وأمّا بناء على المعنىٰ الثاني فلا موطن لها إلّا الذهن، وذلك لأنَّ الماهيّة المقيّدة بالإطلاق لا وجود لها في الخارج، فليس ثمّة فرد في الخارج يمكن أن تصدق عليه الماهيّة المقيّدة بالإطلاق، فزيد لا يكون إنساناً بقيد الإطلاق.

اللابشرط المقسمي

الماهيّة اللا بشرط المقسمي هي الماهيّة الملحوظ معها شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها وهو لحاظها مقسماً للأقسام الثلاثة، وهي الماهيّة اللا بشرط القسمي والماهيّة البشرط شيء والماهيّة البشرط لا، والقسم الأوّل هو المعبَّر عنه بالماهيّة المطلقة، والثاني هو الماهيّة المخلوطة، والثالث هو الماهيّة المجرَّدة، فإذا لوحظت الماهيّة باعتبارها مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة فهي الماهيّة اللا بشرط المقسمي.

مثلاً: لو لاحظنا مفهوم الإنسان باعتباره مقسماً للإنسان بلحاظ الإرسال والإطلاق، وللإنسان بلحاظ تجرّدة عن

تمام العوارض والطوارئ ، وللإنسان باعتبار اتّصافه بخصوصيّة خارجيّة ، إذا لاحظنا ماهيّة الإنسان باعتبارها مقسماً لهذه الأقسام فهذه هي الماهيّة اللابشرط المقسمي ، وهي الكلّي الطبيعي بنظر الحكيم السبزواري ﵀ خلافاً لكثير من الأعلام . لاحظ عنوان « الكلّي الطبيعي » وعنوان « اعتبارات الماهيّة » .

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

أما المراد من لفظي الضرر والضرار فقد أوضحناه في حرف الضاد ، وأمّا ماهو المراد من هذه الجملة المنفيّة بلا النافية للجنس فقد ذكر له عدّة احتمالات :

الإحتمال الأوّل : وهو الذي تبناه شيخ الشريعة الأصفهاني ﵀ وهو انّ النفي أُريد منه النهي ، فيكون مفاد الرواية الشريفة هو مفاد قوله تعالى : **﴿ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ ﴾**(٩٠) ، وحينئذٍ يكون معنىٰ الرواية الشريفة هو حرمة الإضرار بالغير وحرمة الضرار بالمعنىٰ الذي ذكرناه في محلّه .

وقد ذكرنا في بحث لا النافية للجنس انّ استعمال النفي لغرض إنشاء النهي ممكن وواقع في الإستعمالات العربيّة ، كما في قوله تعالى : **﴿ فلا رفث ولا فسوق ﴾** إلّا انّه لابدّ من ابراز قرينة على إرادة الإنشاء والنهي من النفي كما في الآية الشريفة ، إذ لا يتعقّل ـ كما قلنا ـ أن تكون الآية متصدّية للإخبار عن انتفاء وقوع الرفث في الخارج .

الإحتمال الثاني : أن تكون الرواية الشريفة من موارد استعمال الجمل المنفيّة في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، فالمنفي وان كان هو الضرر إلّا انّ الغرض منه نفي الحكم الثابت في ظرف الضرر ، فهي نفي للحكم الضرري بواسطة نفي الضرر ، فيكون مؤدىٰ الرواية الشريفة هو نفي الأحكام الثابتة لموضوعاتها لو اتّفق اشتمال هذه الموضوعات على الضرر ، فالوجوب الثابت للوضوء مثلاً منفي لو اتّفق ضرريّة الوضوء .

إلّا انّ هذا الإستعمال لا يتناسب مع ماذكرناه في المورد الثاني من موارد استعمال الجمل المنفيّة بلا النافية ،

حيث قلنا انَّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع معناه نفي الطبيعة عن أن تكون متحقّقة في ضمن فرد ، وقلنا انَّ الغرض من ذلك هو نفي الحكم الثابت للطبيعة عن بعض أفرادها ، وهذا معناه انَّ الطبيعة المنفيّة قد ثبت لها حكم في مرحلة سابقة ويكون مفاد هذه الصياغة هو نفي ذلك الحكم عن فرد من أفراد الطبيعة كما هو في قوله ﷺ : « لا ربا بين الوالد وولده » ، فإنَّ طبيعة الربا قد ثبت لها حكم سابق هو الحرمة وهذه الرواية تصدّت لنفي انطباق طبيعة الربا على فرد هو الربا الواقع بين الوالد وولده ، وبانتفاء الطبيعة عن هذا الفرد ينتفي حكم الطبيعة عنه ، ولولا هذه الرواية لكان حكم الطبيعة شاملاً لهذا الفرد باعتباره فرداً من أفرادها حقيقة .

وهذا البيان لا يمكن تطبيقه على رواية « لا ضرر ولا ضرار » ، وذلك لوضوح انَّها ليست بصدد نفي انطباق طبيعة الضرر على فرد من أفرادها فيكون معنىٰ ذلك هو نفي الحكم الثابت لطبيعة الضرر عن ذلك الفرد بل انَّ ما يفهمه صاحب هذا المسلك هو انَّ الرواية بصدد نفي الحكم الثابت للموضوعات الأُخرىٰ في ظرف تلبسها بالضرر ، وهذا لا يناسب دخول النفي على عنوان الضرر ، إذ المناسب لدخول النفي على عنوان الضرر هو نفي الحكم الثابت للضرر بلسان نفي الضرر ، وهذا معناه نفي الحرمة عن الضرر بلسان نفي الضرر وهو غير مراد قطعاً .

هذا حاصل بعض ما أورده السيّد الخوئي ؒ على هذا الإحتمال الذي تبنّاه صاحب الكفاية ؒ .

الإحتمال الثالث : أن يكون المنفي في الرواية الشريفة هو الحكم الضرري ابتداءً ، فيكون مؤدىٰ الرواية هو نفي وجود الحكم الذي ينشأ عن امتثاله الضرر في الشريعة ، وهذا معناه عدم جعل الشارع حكماً يكون امتثاله موجباً للوقوع في الضرر .

والمصحّح لنفي الضرر رغم إرادة نفي الحكم الضرري هو انَّ الضرر انَّما ينشأ عن الحكم ، أي عن امتثاله ، فهو معلول للحكم ، فيكون مساق الرواية الشريفة هو نفي العلّة بواسطة نفي معلولها ، إذ لا يتعقّل انتفاء المعلول

« الضرر » مالم تكن علته منتفية والتي هي الحكم .

وتوضيح ذلك : انَّ الوضوء في حالات المرض ليس هو المنشأ للوقوع في الضرر ، إذ للمكلّف ان لا يتوضّأ فلا يقع في الضرر إلّا انّه حينما يجعل الشارع الوجوب على الوضوء في حالات المرض فإنَّ المكلّف حينئذٍ يكون ملزماً بامتثاله وبامتثاله يقع في الضرر ، فالضرر إذن معلول للحكم بوجوب الوضوء في حالات المرض ، وذلك لأنَّ الحكم بالوجوب يكون علّة للزوم الإمتثال ، والإمتثال موجب للوقوع في الضرر ، فتكون النتيجة هي انَّ الضرر انَّما ينشأ عن الحكم ، وهذا هو المصحّح لدخول النفي على عنوان الضرر رغم إرادة نفي الحكم ، إذ انَّه حينما ينفي الضرر فهذا يلازم عرفاً نفي العلّة الموجبة له ، وليس من علّة للوقوع في الضرر سوى جعل الحكم الضرري على المكلّف ولزوم امتثاله له .

وبهذا يكون النفي وارداً على الحكم الضرري ابتداءً ، فيكون مؤدىٰ الرواية الشريفة هو انَّ الشارع لم يجعل حكماً يلزم منه الضرر ، وهذا الإحتمال تبنّاه الشيخ الأنصاري ﷺ وتبعه في ذلك السيّد الخوئي ﷺ .

لا النافية للجنس

والبحث المتّصل بغرض الاصولي عن لا النافية للجنس من جهتين :

الجهة الاولىٰ : افادتها للعموم أو الإطلاق ، وهذا ما سوف نبينه تحت عنوان « النكرة في سياق النفي » انّ شاء الله تعالىٰ .

الجهة الثانية : هو بيان موارد استعمالها ، وهذا ماسوف نبيِّنه في المقام ، فنقول :انَّ السيّد الخوئي ﷺ ذكر انَّ موارد استعمال الجمل المنفيّة بلا النافية للجنس ثلاثة :

المورد الأوّل : أن تكون مستعملة لغرض الإنشاء ، والتعبير عن مبغوضيّة مدخولها ، فهي وان كان مساقها الإخبار إلّا انَّ الغرض منها الإنشاء والنهي التحريمي .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ **فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ** ﴾(٩١) فالجمل المنفيّة بلا النافية في هذه

الآيةالمباركة سيقت لغرض الإنشاء والنهي التحريمي ، وذلك بقرينة عدم تعقّل تصدٍّي الآية المباركة لنفي الوجود والتحقّق جدّاً وواقعاً ، وهذا ما يعبِّر عن انَّ نفي التحقّق انّما هو لغرض التعبير عن الإنشاء والنهي.

وأمّا ماهو المصحّح لاستعمال النفي في إنشاء النهي فقد ذكرت لذلك مجموعة من التقريبات تذكر عادة تحت عنوان الجمل الخبريّةالمستعملة في الطلب.

ومن هذه التقريبات هو انَّ المصحّح للإخبار عن النفي هو الكناية عن الملزوم بواسطة الإخبار عن اللازم، فهو وان كان يريد الملزوم إلّا انّه توسّل في الكشف عن إرادته بواسطةالإخبار عن اللازم ، كما يقال : « زيد كثير الرماد » فإنَّ الإخبار عن زيد بكثير الرماد انّما استعمل لغرض الكناية عن كرمه ، إذ انَّ لازم الكرم هو كثرة الرماد في داره لكثرة طبخه للطعام ، فالمتكلّم أراد الإخبار عن الملزوم وهو الكرم بواسطةالإخبار عن اللازم وهو كثرة الرماد في دار زيد.

والمقام من هذا القبيل ، إذ انَّ الغرض من الإخبار عن انتفاء الرفث في الحجّ هو الكناية عن الإنشاء والنهي ، فالإخبار عن عدم وقوع الرفث من المتدين في الحجّ لازم لمطلوبيّة ذلك شرعاً ، فالشارع أراد انشاء مطلوبيّة عدم ايقاع الرفث في الحجّ بواسطة الإخبار عن اللازم وهو عدم وقوع ذلك من المتدين ، إذ لا معنىٰ لعدم صدور الرفث في الحجّ من المتدين إلّا مطلوبيّة ذلك شرعاً ، إذ مع عدم مطلوبيته لا يكون عدم وقوعه من المتدين ـ وبالتالي الإخبار عنه ـ مبرّراً.

وصدور ذلك من المؤمن أحياناً لا يلزم منه كذب الإخبار بعدم الوقوع ، وذلك لأنَّ الإخبار لم يكن بقصد الحكاية وانّما هو بقصد الإنشاء ، والإخبار انّما هو وسيلة للتعبير عن الإنشاء.

كما انَّ الثابت في بحث الكناية انَّ مناط الصدق والكذب في الإخبارات المستعملة لغرض الكناية انّما هو مطابقةالملزوم للواقع وعدم مطابقته ، لامطابقةاللازم ـ المخبر به ابتداء ـ للواقع وعدم مطابقته.

فقولنا « زيد كثير الرماد » لا يكون كذباً لو لم يكن في داره رماد أصلاً إلّا انّه كان كريماً ، وذلك لأنَّ المخبر عنه في هذه الجملة انّما هو كرم زيد ، والمفترض ثبوته واقعاً ، هذا إذا كان ملزوم الجملةالكنائيّة هو الإخبار ، وأمّا إذا كان ملزومها الإنشاء فلا يتعقّل في موردها الكذب كما هو واضح .

المورد الثاني : أن يكون مساقها الإخبار عن انتفاء تحقّق الطبيعة في ضمن فرد ، ولكن لغرض نفي الحكم الثابت للطبيعة عن ذلك الفرد ، فليس الغرض من نفي شمول الطبيعة لفرد هو انتفاء ذلك الفرد عن الطبيعة تكويناً بل الغرض هو بيان انتفاء الحكم الثابت للطبيعة عن ذلك الفرد .

والمبرِّر للتصدي لهذا النفي هو صدق الطبيعة على ذلك الفرد تكويناً ، فلولا النفي لكان الحكم الثابت للطبيعة ثابتاً لذلك الفرد باعتبار فرديّته لها واقعاً .

ومثاله : قوله عليه السلام : « « لا ربا بين الوالد وولده »[٩٢] و « لا شك لكثير الشك » ، فنفي طبيعة الربا عن أن تكون منطبقة على الحصّة من الربا الواقع بين الوالد والولد انّما سيق لغرض نفي الحكم الثابت للطبيعة ـ وهو الحرمة ـ عن هذه الحصّة ، وهذا هو المعبَّر عنه بنفي الحكم بلسان نفي الموضع كما أوضحنا ذلك تحت هذا العنوان .

المورد الثالث : أن يكون مساقها الإخبار عن انتفاء مدخول لا النافية عن أن يكون موجوداً في الشريعة المقدّسة ، فيكون مفادها نفي المشروعيّة التشريع عن مدخول النفي ، ولهذا المورد صورتان :

الصورة الاولىٰ : أن يكون النفي عن الشريعة موضوعاً من الموضوعات الثابتة في شريعة من الشرايع أو الثابتة في مجتمع من المجتمعات أو أن يكون المنفي من المتبنيات العقلائيّة ، وحينئذٍ يكون مفاد الجملة المنفيّة هو نفي المشروعيّة عن الموضوع المنفي وجوده في الشريعة .

ومثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا رهبانيّة في الإسلام »[٩٣] ، وقوله عليه السلام : « لا مناجشة في الإسلام »[٩٤] ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا قياس في الدين»[٩٥] ، فإنَّ الرواية الاولىٰ

تنفي مشروعيّة الرهبانيّة والتي كانت مشروعة في بعض الشرايع السابقة، والرواية الثانية تنفي مشروعيّة ظاهرة اجتماعيّة والتي هي المناجشة، إذ انَّ هذه الظاهرة كانت سائدة، وأمّا الرواية الثالثة فهي تنفي مشروعيّة القياس في الدين والذي هو من المرتكزات العقلائيّة، فلو خلّي العقلاء وطبعهم لحكّموا القياس في الدين.

الصورة الثانية: أن يكون مدخول النفي هو الحكم الشرعي ابتداءً فيكون ذلك معبّراً عن عدم تشريع ذلك الحكم في الدين، ومثاله قوله تعالى: ﴿ **ما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾(٩٦)، فالآية الكريمة تنفي أن يكون الشارع قد جعل حكماً حرجيّاً، أي حكماً يلزم من امتثاله الحرج.

لحن الخطاب

وهو اصطلاح آخر لمفهوم الموافقة، والتعبير عنه بلحن الخطاب ناشيء ـ كما قيل ـ عن انَّ المتكلّم توسّل في بيان مراده بالتلويح بدلاً عن التصريح، وهذا ما يناسب المعنىٰ اللغوي للفظ اللحن، إذ انَّ اللحن في اللغة يعني الفطنة وسرعة الفهم، فكأنّما المتكلِّم اعتمد على فطنة المخاطب فلم يصرِّح بمراده واستعاض عن ذلك بالتلويح.

كما انّه قد يُستعمل لفظ لحن الخطاب ويُراد منه دلالة الإقتضاء، ووجه المناسبة يتضح بملاحظة ما ذكرناه تحت عنوان «دلالة الإقتضاء».

اللزوم البيِّن وغير البيِّن

تنقسم اللوازم الذاتيّة الى قسمين:

القسم الأوّل: هو اللزوم البيِّن، وهو الذي لا يحتاج إدراكه الى برهان تثبت بواسطته الملازمة بين الملزوم ولازمه، وهو ينقسم الى قسمين:

الأوّل: اللزوم البيِّن بالمعنىٰ الأخصّ: وهو الذي يكون معه تصوُّر الملزوم كافياً في تصوُّر اللازم والجزم بالملازمة بينهما، بمعنىٰ انَّ إدراك اللازم لا يحتاج لأكثر من تصوُّر الملزوم، ويمكن التمثيل بالنار والحرارة، فإنَّ النار هي الملزوم والحرارة هي لازم النار، وتصوُّر الحرارة والإذعان بكونها

لازماً للنار لا يحتاج لأكثر من تصوُّر معنىٰ النار.

الثاني: اللزوم البيِّن بالمعنىٰ الأعمّ: وهو مايكون معه اللزوم مفتقراً تصوُّره الى تصوُّر الملزوم وتصوُّر اللازم وتصوُّر النسبة بينهما، وحينئذٍ يتحقّق إدراك اللازم والجزم بالملازمة بينه وبين ملزومه.

ويمكن التمثيل له بالفرديّة والعدد سبعة، فإنَّ إدراك الملازمة بين العدد سبعة وبين الفرديّة يحتاج الى تصوُّر معنى العدد سبعة والذي هو الملزوم وتصوُّر معنى الفردية والتي يُفترض انَّها اللازم ثمّ تصوُّر الملازمة بينهما بأن يجمع بين التصورين ويناسب بينهما، وحينئذٍ يتحقّق الإدراك والجزم بالملازمة وانَّ الفرديّة لازم للسبعة.

وتلاحظون انَّ إدراك اللازم والملازمة في القسمين لم يفتقر الى مقدّمة خارجيّة، نعم اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأعمّ يحتاج الى مؤنة زائدة، فما لم تبذل لا يتحقّق الإدراك بمجرَّد تصوُّر الملزوم إلّا انَّ هذه المؤنة لا تخرج عن اطار الملزوم واللازم والنسبة بينهما.

القسم الثاني: اللزوم غير البيِّن وهو من اللوازم الذاتيّة أيضاً إلّا انَّ إدراك اللازم في مورده والجزم بالملازمة بينه وبين ملزومه لا يكون إلّا بواسطة البرهنة على الملازمة، والمقصود من البرهنة هو مطلق ما يكون خارجاً عن اطار تصوّر الملزوم واللازم والنسبة بينهما، بمعنىٰ انَّ وضوح البرهان لا يبرِّر اعتبار اللزوم بيِّناً، ولذلك عدل السيّد الخوئي ﷺ عن التعبير بالبرهان والدليل الى التعبير بالمقدّمة الخارجيّة، أي انَّ اللزوم غير البيِّن هو ما يكون إدراكه والجزم به مفتقراً الى مقدّمة خارجة عن إطار تصوُّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما.

وذكر ﷺ انَّ اعتبار المحقّق النائيني ﷺ وجوب مقدّمة الواجب من اللوازم البيّنة بالمعنى الأعمّ يُعدُّ خلطاً بين اللازم البيِّن واللازم غير البيِّن، وذلك لأنَّ إدراك الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة يحتاج الى مقدّمة خارجيّة وهي ما يُدركه العقل من انَّ ايجاب شيء يستلزم ايجاب

مقدّماته، ووضوح هذا البرهان على الملازمة لايبرّر اعتبار هذا النحو من الملازمة لزوماً بيّناً بالمعنىٰ الأعمّ.

ثمّ انّ هنا أمراً لابدّ من التنبيه عليه، وهو انّ افتقار اللزوم غير البيّن الى البرهان لاينافي ماذكرناه من انّ اللازم الذاتي لا يتخلّف عن ملزومه وانّه ناشيء عن مقام الذات للملزوم وانّه لا يُعلّل.

وذلك لأنّ البرهان انّما هو لغرض الكشف عن ثبوت الملازمة، فليس هو علّة لثبوت الملازمة، إذ قد يكون بين الشيئين تلازم ذاتي إلّا انّ هذا التلازم غير مدرك فتكون وظيفةالبرهان هو الكشف عن التلازم الذاتي ،ولو لم نعثر على دليل الملازمة فإنّ ذلك لا يقتضي انتفاؤها لو كانت ثابتة في نفس الأمر والواقع.

فوظيفة البرهان على الملازمة كوظيفة الأمارة على الحكم الشرعي، فإنّ الأمارة لا تكون علّة لثبوت الحكم الشرعي واقعاً، وانّما دورها الكشف عنه، ولهذا لو لم تقم الأمارة على الحكم الشرعي فإنّ هذا لايعني عدم وجوده بل قد يكون الحكم الشرعي ثابتاً في نفس الأمر والواقع غايته انّ المكلّف يجهله.

ليس التامّة والناقصة

المقصود من ليس التامّة هي التي تنفي الوجود عن الشيء، وذلك في مقابل مفاد كان التامّة والتي يكون مفادها ثبوت الوجود لشيء، ويعبّر عن مفاد ليس التامّة بالعدم المحمولي، كما يُعبّر عن مفاد كان التامّةبالوجود المحمولي.

فحينما يُقال: «ليس زيد» فهذا معناه نفي الوجود عنه وهو العدم المحمولي، كما انّه حينما يقال «كان زيد» فإنّ معناه «وُجد زيد»، وهو المعبّر عنه بالوجود المحمولي.

وأمّا المقصود من ليس الناقصةفهي التي تُستعمل لنفي الصفات عن الشيء، وذلك في مقابل كان الناقصة وهي التي تثبت صفة لشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده، ويُعبّر عن مفاد ليس الناقصة بالعدم النعتي، لأنّ الذي يُنفىٰ بها هو الوجود النعتي عن الشيء ،كما يُعبّر عن كان الناقصة بالوجود النعتي، فحينما يُقال ليس زيد قائماً فإنّ المنفي عن زيد

هو القيام، كما انّه حينما يُقال « كان زيد قائماً » يكون المثبت لزيد هو القيام والذي هو وجود نعتي لزيد.

ولا ريب انّ ثبوت الوجود النعتي لزيد منوط بأصل الوجود لزيد، وهذا هو معنى انّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. انّما الكلام عن انّ نفي شيء بمفاد ليس الناقصة هل هو فرع ثبوت المنفي عنه، فلا يمكن نعت زيد بعدم القيام إلّا حينما يكون زيد موجوداً أو انّ نفي شيء عن شيء غير منوط بوجود المنفي عنه، فيمكن نفي القيام عن زيد رغم عدم وجوده، وتحقيق هذه المسألة في بحث العدم الأزلي وقد أوضحناها في بحث « استصحاب مجهولي التاريخ ».

اللوازم الذاتيّة

اللازم الذاتي هو المحمول الخارج عن الذات اللازم لها، ومنشأ التعبير عن هذا اللازم بالذاتي هو انّ اللزوم بين اللازم وملزومه ينشأ عن مقام الذات للملزوم، فالزوجيّة والتي هي لازم ذاتي للأربعة وان كانت خارجة عن ذات الأربعة إلّا انّ لزومها للأربعة نشأ عن مقام الذات للأربعة، بمعنىٰ انّه لم يتوسّط شيء خارج عن ذات الأربعة لغرض صيرورة الزوجيّة لازماً للأربعة، فثبوت الزوجيّة للأربعة ضروري، ولهذا قالوا انّ الذاتي لا يُعلّل، بمعنىٰ انّه ليس ثمّة علة أوجبت ثبوت اللازم الذاتي لملزومه بل انّ العلّة المفيضة للملزوم هي عينها العلّة المفيضة للازم.

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « الذاتي لا يعلّل » « وذاتي باب البرهان » و « العرض الذاتي ».

حَرْفُ ٱلمِيْمِ

حرف الميم

الماهية المجرَّدة

وهي الماهية بشرط لا ويـعبَّر عـنها بالكلِّي العقلي ، وقد أوضحنا المراد منها تحت عنوان « الكلي العـقلي » وكـذلك تحت عنوان « اعـتبارات المـاهية » فـي القسم الثاني .

الماهية المخلوطة

وهـي المـاهية بشـرط شـيء ، وقـد أوضحنا المراد منها في القسم الثالث من « اعتبارات الماهية » وقلنا انَّها تنقسم الى قسمين : الماهية المـلحوظة مـعها قـيد وجودي ، والماهية الملحوظ معها قـيد عـدمي ، وكـلاهما يـعبَّر عـنه بـالماهيّة بشــرط شــيء إلّا انَّ الاصــوليين قــد يُطلقون على القسم الثاني مـن المـاهية المخلوطة عنوان الماهية بشرط لا .

الماهيّة المطلقة والمرسلة

وهي المـاهيّة اللابشـرط القسـمي ، وقد ذكرنا لها معنيين تحت عنوان « اللا بشرط القسمي » .

الماهيّة المهملة

قد أوضحنا المراد منها تحت عنوان « اعـتبارات المـاهيّة » ، وهــي الكـلّي الطبيعي بـنظر السيّد الخـوئي ﵀ كـما ذكرنا ذلك تحت عنوانه .

المبادئ الأحكاميّة

لم نجد في كتب المنطق في حـدود اطلاعنا ذكراً للمبادئ الأحكاميّة والتـي يفترض أن تكون من أجزاء العلوم مـثل المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة .

إلّا انّه ذكر البعض أواحتمل انَّ مـثل

مقدّمة الواجب من المبادئ الأحكاميّة لعلم الاصول، وقد انكر السيّد الخوئي ﷺ أن تكون ثمّة مبادئ يُعبَّر عنها بالمبادئ الأحكاميّة إلّا أن يكون المقصود منها المبادئ التصوّريّة أو التصديقيّة.

إلّا انّه نسب للسيّد البروجردي ﷺ انّ القدماء يبحثون عن أحكام المسائل من جهة ما يعاندها ويضادها ومن جهة ما يلازمها ويعبِّرون عن البحث من هذه الجهة بالمبادئ الأحكاميّة. فالمبادئ الأحكاميّة بناء على هذا المعنىٰ تكون عبارة عن البحث عن أحكام المسائل من جهة استلزاماتها ومن جهة ما يعاندها ويضادها.

وباعتبار انّ البحث عن مقدّمة الواجب بحث عن الملازمة بين وجوب الشيء والذي هو حكم وبين وجوب مقدّمته باعتبار ذلك تكون مسألة مقدّمة الواجب من المبادئ الأحكاميّة لعلم الاصول، وبناء على ذلك يكون البحث في مسألة الضدّ بحثاً عن المبادئ الأحكاميّة لعلم الاصول ،وذلك لأنّ البحث في مسألة الضدّ بحث عن الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه، أي هل هناك ملازمة بين ثبوت الوجوب لشيء والذي هو حكم وبين حرمة ضدّه، وهكذا البحث عن التضادّ بين الأحكام والبحث عن امتناع اجتماع الأمر والنهي فإنّه يمكن اعتبارها بوجه من الوجوه من المبادئ الأحكاميّة.

إلّا انّه قد يقال انّ المبادئ الأحكاميّة لا تخلو إمّا أن تكون تصديقيّة أو تصوريّة. أمّاانّ المبادئ الأحكاميّة مبادئ تصوريّة فباعتبار انّ البحث عن ملازمات الأحكام ومعانداتها بحث عمّا يتّصل بمحمولات المسائل من جهة بيان حدود المسائل وعوارضها الذاتيّة ويكون البحث عن معاندتها لغرض اعطاء صورة واضحة عنها، لأنّ بيان المعاند وحدوده يساهم بشكل مافي تصوّر ما يعانده.

وأمّا انّ المبادئ الأحكاميّة مبادئ تصديقيّة فلأنّها قضايا مثبَتة بالدليل في علم آخر وانّها قضايا يقينيّة يستفاد منها كمقدّمات في أقيسة علم من العلوم. فمثلاً: الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته مبدأ تصديقي لعلم

الفقه ، وذلك لوقوعه كبرىٰ في القياس المنتج للمسألة الفقهيّة .

المبادئ التصديقيّة

المبادئ التصديقيّة من كلّ علم هي عبارة عن القضايا الثابتة في مرتبة سابقة والمبرهن عليها في علم آخر ويعتمدها علم من العلوم كمقدّمات لأقيسته التي يريد بواسطتها الوصول للنتائج المتّصلة بغرضه .

فالمبادئ التصديقيّة كالمبادئ التصوريّة ليست من مسائل العلم بل هي من مسائل علم آخر ، فمسألة حجيّة خبر الثقة مثلاً ليست من مسائل علم الفقه وانّما هي من المبادئ التصديقيّة لعلم الفقه ، وذلك لأنّ علم الفقه يعتمدها كمقدّمة يتوسّل بواسطتها للوصول للنتيجة الفقهيّة .

وبتعبير آخر : انّ مسألة حجيّة خبر الثقة مسألة اصوليّة . إلّا انّها مبدأ تصديقي لعلم الفقه ، وذلك لوقوعها كبرىٰ في الأقيسة التي يتوسّل بها علم الفقه للوصول للنتيجة الفقهيّة .

وكذلك مسألة انّ الصعيد هو مطلق وجه الأرض فإنّها مسألة لغويّة إلّا انّها مبدأ تصديقي لعلم الفقه ، وذلك لوقوعها صغرى للقياس المنتج للمسألة الفقهيّة .

وبذلك يتّضح انّ المبادئ التصديقيّة لكلّ علم يتمّ إثبات حقانيتها في علم آخر ويتلقاها العلم الذي تكون بالنسبة له مبادئ تصديقيّة كأصل موضوعي أو كمصادرة أو كعلم متعارف كما ذكر المناطقة .

فإن كانت المسألة الواقعة مبدء تصديقياً لهذا العلم بيّنة وواضحة عبّر عنها بالعلم المتعارف ، وإن لم تكن كذلك فإن أُخذت مأخذ التسليم عبّر عنها بالأصل الموضوعي وإلّا فهي مصادرة .

ثمّ انّه قد يتصدّى العلم لإثبات بعض مبادئه التصديقيّة كمقدّمة لذلك العلم ، وذلك فيما إذا لم تكن المسألة منقّحة ومبرهنة في العلم الذي ينبغي له التصدّي لتنقيحها والبرهنة عليها إلّا انّ بحثها في هذا العلم لا يصيّرها من مسائله . راجع « المسألة الاصوليّة » .

المبادئ التصوريّة

المبادئ التصوريّة من كلّ علم هي المباحث المتصدّية لبيان حدود موضوعات مسائل ذلك العلم وأجزائها وأعراضها الذاتيّة بل كلّ ما يوجب تصوُّر تلك الموضوعات.

إلّا انَّ جمعاً من الأعلام أفادوا انَّ المبادئ التصوريّة لا تختصّ ببيان موضوعات المسائل بل انَّها تشمل البحث عن حدود المحمولات وأجزائها وأعراضها وكلّ ما يتّصل بتصوّرها.

وعليه فالبحث مثلاً عن معنىٰ الصلاة والحيض والصعيد والكعب والفقير وكذلك البحث عن معنىٰ الوجوب والإباحة والطهارة والنجاسة البحث عن هذه العناوين من هذه الجهة بحث في المبادئ التصوّريّة لعلم الفقه، وذلك لأنَّ مثل الصلاة والحيض من موضوعات مسائل علم الفقه كما انَّ الوجوب والإباحة من محمولات مسائل هذا العلم، فالبحث عن حدودها وأجزائها وأقسامها ولوازمها وكلّ ما يتّصل بتصوّرها بحث في المبادئ التصوريّة لعلم الفقه.

مبادئ الحكم

قد أوضحنا المراد منها تحت عنوان «الجعل الشرعي» و«شرائط الجعل والمجعول».

المجمل والمبين

وقد أوضحنا المراد منهما تحت عنوان «الإجمال» و«اجمال النصّ» و«اجمال المخصّص».

المحمول بالضميمة

المراد من المحمول بالضميمة هو ما يقابل الذاتي في باب البرهان حيث قلنا انَّ الذاتي في باب البرهان هو المحمول الخارج عن الموضوع اللازم له على أن يكون اللزوم ناشئاً عن مقام الذات للموضوع، وأمَّا المحمول بالضميمة فهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع ويكون ثبوته للموضوع ناشئاً عن واسطة خارجيّة في الثبوت، بمعنىٰ انَّ ثبوت المحمول بالضميمة للموضوع ليس من مقتضيات الموضوع وانما هو

معلول لعلّة خارجة عن ذات الموضوع .

ومثاله : « زيد عالم » و « زيد أبيض » فإنّ ثبوت العالميّة لزيد لا تقتضيه ذات زيد بل هو ناشيء عن علّة خارجة عن ذات زيد وهكذا الكلام في ثبوت البياض لزيد .

المسألة الأُصوليّة

المراد من المسألة من كلّ علم هي ما يُبحث عن ثبوت محمولها لموضوعها في ذلك العلم .

ومن هنا يتّضح خروج المبادئ التصديقيّة عن مسائل العلم ، فالمبادئ التصديقيّة وان كانت مسألة من المسائل وقضيّة من القضايا إلّا انّها مسألة من مسائل علم آخر أي يتمّ إثباتها في علم آخر ، غايتها انّ هذاالعلم يستعملها كمقدّمات في أقيسته المنتجة للنتائج المتّصلة به أو قل يستعملها كبريات أو صغريات في أقيسته المنتجة لمسائله وإلّا فهي مسائل لعلوم اخرىٰ .

فالفرق بين المبدء التصديقي والمسألة هو انّ المبدء التصديقي عبارة عن قضايا يتمّ بحثها في علوم اخرىٰ ويأخذها علم آخر كاصول موضوعيّة يستفيد منها لإثبات مطالبه ومسائله .

وأمّا المسألة فهي القضيّة التي يتمّ بحثها في هذا العلم ، نعم لا يكون بحث قضيّة في علم وحده معبّراً عن كون هذه القضيّة من مسائل هذا العلم ، إذ قد تبحث قضيّة من غير مسائل العلم ـ وانّما هي من مبادئه التصديقيّة ـ باعتبار انّ هذه القضيّة لم يتمّ تنقيحها بصورة تامة في العلم الذي ينبغي له التصدي لبحثها ، فهذا العلم المعيّن انّما يبحثها استطراداً لتصبح بعد ذلك مبدأ تصديقياً يعتمده كمقدّمة للوصول الى مطالبه ومسائله .

ولمزيد من التوضيح نذكر هذا المثال وهو قضيّةانّ الدور مستحيل فإنّ هذه القضيّة مسألة من مسائل الفلسفة ، وذلك لأنّ البحث عن ثبوتها والبرهنة عليه انّما يتمّ في ذلك العلم ، فلو استفاد منها علم آخر كمقدّمة لأقيسته المنتجة لمطالبة ومسائله فإنّها تكون مبدأ تصديقياً لهذا العلم ، ولو اتّفق انّ هذه القضيّة لم تُنقح بالمقدار الذي تستحقّه في علم الفلسفة وتصدّىٰ هذا العلم

الآخر كعلم الكلام أو علم الاصول للبرهنة عليها فإنَّ ذلك لا يصيِّر هذه القضيّة من مسائل علم الكلام أو الاصول .

ومن هنا نحتاج إلىٰ إضافة شيء الى ضابطة المسألة وهو انَّ القضيّة لا تكون من مسائل علم إلّا أن يكون موضوعها هو موضوع ذلك العلم أو يكون متحداً معه وجوداً وان كان مغايراً لموضوع العلم مفهوماً ، فيكون الإتحاد بينهما كاتّحاد الكلِّي مع مصاديقه خارجاً ويكون محمولها أحد العوارض الذاتيّة لموضوع العلم ، فإذا كانت القضيّة متوفّرة على أحد هذين القيدين فهي من مسائل ذلك العلم .

إلّا انَّه في مقابل هذا المبنىٰ هناك من ذهب الى انَّ ضابطة المسألة هي أن تكون داخلة في الغرض الذي أُسّس من أجله ذلك العلم ، وهذا المبنىٰ ناشيء عن دعوىٰ عدم لزوم انَّ لكلّ علم موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ، وعليه يكون ضابطة اعتبار قضيّة من القضايا من مسائل علم هو دخولها في الغرض الذي من أجله اسّس ذلك العلم ، وهذا لا يعني دخول المبادئ التصديقيّة في العلم ، إذ انَّها خارجة عن غرض العلم وتستعمل في العلم كوسائل يتوسّل بها للوصول الى مطالب العلم ومسائله الدخيلة في الغرض ، فلا فرق بين المبنيين من هذه الجهة .

وبما ذكرناه يتّضح المراد من المسألةالاصوليّة ، وانَّها عبارة عن القضايا التي يتمّ اثباتها والبرهنة عليها في علم الاصول ، على أن يكون موضوعها هو موضوع علم الاصول أو ما يتّحد معه خارجاً ويكون محمولها أحد العوارض الذاتيّة لموضوع علم الاصول ، أو تكون هي القضايا الداخلة في الغرض الذي من أجله اسّس علم الاصول .

وأمّا ضابطة المسألةالاصوليّة فهي تختلف باختلاف المباني في تعريف علم الاصول وماهو موضوعه ، فهنا مجموعة من الإتّجاهات نذكر بعضها :

الإتّجاه الأوّل : انَّ المسألة الاصوليّة هي كلّ قاعدة تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي ، لاحظ عنوان « علم الاصول » فقد شرحنا المراد من هذه الضابطة

هناك .

الإتّجاه الثاني : هي المسألة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بنفسها دون الحاجة لأنْ تنضمّ إليها كبرىٰ اصوليّة اخرىٰ ، وبهذا تخرج مسائل علم النحو مثلاً ومسائل علم الرجال ، فإنّها وان كانت تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي إلّا انّها لا تنتج الحكم الشرعي إلّا أن تنضم إليها كبرىٰ اصوليّة ، وهذا بخلاف المسألة الاصوليّة فإنّها لا تحتاج الى ان تنضم اليها كبرىٰ اصوليّة ، نعم هي تحتاج إلى ان تنضم اليها صغريات من علوم اخرىٰ لغرض الوصول الى النتيجة الفقهيّة .

فكلّ مسألة تساهم في استنباط حكم شرعي إلّا انّها تحتاج الى ان تنضم اليها كبرىٰ اصوليّة فهي ليست مسألة اصوليّة ، أمّا لو كانت تساهم في استنباط الحكم الشرعي وكانت كبرىٰ في القياس المنتج للحكم الشرعي فهي مسألة اصوليّة ، وقد شرحنا ذلك ومثلنا له في التعريف الثاني لعلم الاصول .

الإتّجاه الثالث : انّ المسألة الاصوليّة عبارة عن القواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي على الجعل الشرعي ، وهو ما تبناه السيّد الصدر ﵀ ، وقد أوضحنا المراد من ذلك في تعريف علم الاصول .

المستقلات العقليّة

المراد من المستقلّات العقليّة في مصطلح الاصوليّين هو القضايا العقليّة المدركة بواسطة العقل العملي . ومنشأ التعبير عنها بالمستقلّات العقليّة هو انّها من القضايا العقليّة التي تقع في طرق استنباط الحكم الشرعي دون الحاجة الى ان تنضم إليها مقدّمة شرعيّة ، فالإستقلاليّة بلحاظ المقدّمات الشرعيّة ، وذلك في مقابل غير المستقلّات العقليّة ، كالإستلزامات العقليّة التي يكون الإستفادة منها في الإستنباط للحكم الشرعي منوطاً بانضمامها الى مقدّمة شرعيّة .

فالإستقلاليّة إذن من جهة الإستغناء عن المقدّمة الشرعيّة في مقام التوسّل بها للوصول الى النتيجة الفقهيّة لا من جهة استغنائها عن كلّ مقدّمة ولو لم تكن شرعيّة .

ومثال المستقلّات العقليّة هو ما يدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم ، فإنَّ هذه القضيّة يمكن التوسّل بها للوصول الى الحكم الشرعي دون الحاجة الى مقدّمة شرعيّة ، نعم المستقلّات العقليّة بهذا المعنىٰ لا يتوصّل بها للحكم الشرعي إلّا أن تنضم اليها قضيّة عقليّة من قسم المدركات العقليّة النظريّة سواء كان البناء هو تطبيق هذه القضايا المستقلّة على فعل المكلَّف أو كان البناء تطبيقها على أفعال المولىٰ جلَّ وعلا .

فمثلاً قضيّة « قبح الظلم » والتي هي من المستقلّات العقليّة المدركة بالعقل العملي يمكن التوسل بها للوصول الى حكم شرعي وهو حرمة ضرب اليتيم تشفياً إلّا انَّ هذه الحرمة الشرعيّة لا تثبت بمجرَّد إدراك العقل بكون ضرب اليتيم تشفياً ظلماً بل لابدَّ من انضمام مقدّمة عقليّة نظريّة ، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، فمع تماميّة هذه القضيّة تثبت الحرمة الشرعيّة لضرب اليتيم تشفياً وإلّا لم يكن من الممكن اثبات الحرمة الشرعيّة بالقضيّة الاولى وحدها .

وأمّا ما يتّصل بتطبيق القضيّة العقليّة العمليّة المستقلّة على أفعال المولى جلَّ وعلا فكما لو أدرك العقل قبح ترخيص المولىٰ للظلم ، فإنَّ ذلك وحده لا ينتج القطع بعدم صدور الترخيص من المولىٰ للظلم ، فلابدَّ للوصول لهذه النتيجة ـ وهي عدم صدور الترخيص للظلم من المولىٰ ـ من انضمام مقدّمة عقليَّة نظريّة وهي استحالة صدور القبيح من الحكيم جلّ وعلا ، فمع تماميّة هذه المقدّمة تثبت النتيجة المذكورة .

والمتحصّل انَّ مدركات العقل العملي المعبَّر عنها بالمستقلّات العقليّة لا تنتج الحكم الشرعي إلّا مع انضمامها مع مقدّمة عقليَّة من قسم المدركات العقليّة النظريّة ، هذا ما ذهب إليه المشهور في مقام تعريف المستقلّات العقليّة ، وقد ذكر السيّد الصدر ﷺ انَّ المناسب الحاق موردين بالمستقلّات العقليّة :

المورد الأوّل : هو مالو أدرك العقل نوع العلل التي يترتّب عليها الحكم

الشرعي ثم أدرك انَّ هذا الشيء من نوع تلك العلل ، فإنَّه وبواسطة البرهان اللمي يصل إلىٰ الحكم الشرعي .

ومثاله : مالو أدرك العقل انَّ أحكام الله تعالىٰ تابعة للمصالح والمفاسد ، ثمّ أدرك اشتمال فعل على مصلحة تامّة غير مزاحمة ، فهنا لا محالة يستكشف العقل وبواسطة البرهان اللمي ثبوت الحكم الشرعي .

وتلاحظون انَّ إدراك العقل للمصلحة لايتّصل بالعقل العملي ، كما انَّ إدراكه لعلِّيّة المصلحة للحكم الشرعي لا يتّصل كذلك بالعقل العملي ومع ذلك أمكن الوصول الىٰ الحكم الشرعي ودون الحاجة الى انضمام مقدّمة شرعيّة ، ومن هنا ناسب أن يكون هذا المورد من المستقلّات العقليّة .

المورد الثاني : وهو إدراك العقل لعلِّية الحكم الشرعي لشيء ، فلو أدركا لعقل بعد ذلك وجود معلول الحكم الشرعي لكان ذلك موجباً لاستكشاف الحكم الشرعي بواسطة البرهان الإنِّي .

ومثاله : إدراكالعقل لعلِّيّة الحكم الشرعي لانعقاد السيرة المتشرعيّة ، أي انَّ السيرة المتشرعيّة لا تنعقد على حكم لولا تلقي ذلك عن الشارع ، فلو أحرزنا وجود سيرة متشرعيّة فإنَّ ذلك معناه احراز معلول الحكم الشرعي ، ومع احراز معلول الحكم الشرعي نستكشف بواسطة الإن الحكم الشرعي .

وبيان آخر : لو أدركالعقل انَّ صدور الحكم الشرعي هو علّة انعقاد السير المتشرعيّة ، وذلك بواسطةقانون حساب الإحتمالات ، فهذا معناه انَّ السيرة المتشرعيّة معلولة للحكم الشرعي المتلقىٰ عن المعصوم ، وحينئذٍ لو اتّفق إحراز سيرة متشرعيّة على شيء فإنَّه يمكن بضمّ كبرىٰ علِّيّة الحكم الشرعي لانعقاد السيرة المتشرعيّة الىٰ السيرة المحرزة فعلاً يمكن استنتاج الحكم الشرعي ، وهذا هو البرهان الإنّي والذي هو عبارة عن استكشاف وجود العلّة بواسطة وجود المعلول ، فنحن حينما أحرزنا وجود المعلول والذي هو السيرة المتشرعيّة أحرزنا بذلك وجود الحكم الشرعي والذي هو العلّة .

وتلاحظون انَّ هذا المورد أيضاً لا

يفتقر المدرك العقلي فيه للوصول الى الحكم الشرعي الى أن تنضمّ اليه مقدّمة شرعيّة رغم انّه ليس من المدركات العقليّة العمليّة.

المعقولات الأوليَّة

المراد من المعقولاتِ هي المعاني أو قل المفاهيم الكليّة والتي يكون وعاؤها الذهن، وهي تنقسم الى قسمين، المعقولات الاوليّة والمعقولات الثانية، والقسم الثاني ينقسم الى قسمين، الأوّل معقولات ثانية منطقيّة، والثانية معقولات ثانية فلسفيّة.

والمعقولات الأوليّة هي المفاهيم المنعكسة عن الخارج ابتداء ومباشرة، أي هي صور الأعيان الواقعيّةالتي تحضر للذهن بواسطة الحسّ الأعم من الحسّ الظاهري كالرؤية والسمع أو الحسّ الباطني كما هو الحال في مفهوم الخوف والحبّ والبغض، فإنّها مفاهيم وصور ذهنيّة كليّة منعكسة عماهو موجود في النفس بواسطة الحسن الباطني.

وبما ذكرناه يتّضح انَّ المعقولات الأوليّة ينحصر تحصيلها بواسطة الاتّصال المباشر بين الذهن والواقع عبر المدارك الحسيّة الظاهريّة والباطنيّة، غايته انَّ الوجودات الخارجيّة عندما تنعكس صورها الى الذهن يقوم الذهن بعد ذلك امّابعمليّة تجريدها عمّا به الإمتياز ويحتفظ بما به الإشتراك، وعندها يتحصّل الذهن بواسطة هذه العمليّة على مفهوم كلّي بمعنىٰ انَّ الذهن يقوم بعمليّة تحليل ذلك الموجود الخارجي المتلقىٰ بواسطة الحواس فيلغي عنه تمام مشخّصاته ويتحفّظ على القدر المشترك فيتحصّل بذلك على مفهوم كلّي.

هذا مانُسب الى ابن سينا والخاجة نصير الدين الطوسي رحمهما الله، أو انَّ الذهن عندما يتلقىٰ صور الأشياء عن الخارج يحتفظ بصورها الحسيّة ثمّ يمرُّ بها عبْر مراحل ثلاث أوأربع ـ كما قيل ـ حتىٰ يصل بها الى مرحلة يُعبَّر عنها بالإدراك العقلي، وعندها تصبح مفهوماً كليّاً، وهذا هو المنسوب لصدر المتألّهين رحمه الله.

وكيف كان فالمعقولات الأوليّة

مفاهيم كليّة منعكسة عن الواقع الخارجي، وليس ثمّة طريق لتحصيلها سوىٰ الحواس الظاهريّة أو الباطنيّة.

وحتىٰ يتّضح المراد من مبنىٰ ابن سينا وملّا صدرا رحمهما الله في كيفيّة تحول الأعيان الخارجيّةالمنعكسة عن الخارج الىٰ مفاهيم كليّة في الذهن نذكر هذا التطبيق:

انّه عندما يقع نظرنا على زيد فإنّ صورته تنعكس بواسطة النظر الى الذهن، وعندئذٍ يقوم الذهن ـ بنظر ابن سينا ـ بعمليّة تحليليّة لهذه الصورة فيصنفها الى صنفين، الاول هو مجموع المشخّصات الخاصّة بزيد والتي لا تصدق على غيره، وهذا هو معنى ما به الإمتياز، والثاني هي الجهة المشتركة القابلة للصدق على كثيرين مثل ما تتقوّمُ به الذات من جنس وفصل، وبعد هذا التحليل يتمّ الغاء ما به الإمتياز، ويتحصّل الذهن عندئذٍ على مفهوم كلِّي هو مفهوم الإنسان المعبَّر عنه بالمفهوم الماهوي، وهو المعقول الأولي.

وأمّا بنظر صدر المتأهين رحمه الله فالعمليّة التي يتمّ بها تحصيل المفهوم الماهوي الكلِّي تختلف عمّا ذكره ابن سينا والخاجة الطوسي رحمهما الله، فالعقل عندمايتلقىٰ الصورة الحسيّة والتي هي صورة زيد، فإنّه يحتفظ بهذه الصورة الشخصيّة في مرتبة الإدراك الحسي والتي هي أول مراتب الإدراك ثم يخلق صورة مناسبة لمرتبة أعلىٰ من مرتبة الإدراك الحسي أو قل القوّة الحسيّة، هذه المرتبة الأعلىٰ هي مرتبة الإدراك الخيالي وفي نظره انَّ الخلاق لهذه الصورة هي القوّة الخياليّة، ثمّ تترقىٰ هذه الصورة الىٰ مرتبة أعلىٰ من مراتب الإدراك العقلي، وفي هذه المرتبة تصبح هذه الصورة مفهوماً كلياً، إذ انَّ هذه الصورة كلما انتقلت الى مرتبة تخلقت بشكل يتناسب مع تلك المرتبة والمناسب لمرتبة الإدراك العقلي هو ان تصبح الصورة كليّة.

هذا اذا لم نقل انَّ ثمّة مرتبة تتوسط بين مرتبة القوّة الخياليّة والقوّةالعقليّة والتي هي القوّة الواهمة وإلّا فالصورة المنعكسة عن الخارج لا تصل الى مرحلة المفهوم الماهوي الكلِّي إلّا بعد المرور بأربع مراحل تكون

المرحلةالرابعة وهي مرحلة الإدراك العقلي هي ظرف إدراك المعقول الأولي .

وبما ذكرناه يتّضح المراد من انَّ المعقولات الأوّليّة لها ما بإزاء في الخارج هذا حاصل ما أفاده الشيخ مرتضىٰ المطهري ﷺ .

ثمّ انَّ هناك اتّجاه آخر لتفسير المعقولات الأوليّة ، وهو الذي يتبناه الحكيم السبزواري ﷺ ، وحاصله : انَّ المعقول الأولي هو المفهوم الذي يكون ظرف عروضه على معروضه واتّصاف معروضه به هو الخارج .

وبتعبير آخر : انَّ المعقول الأولي هو المحمول الذي يكون ظرف حمله على موضوعه هو الخارج واتّصاف موضوعه به هو الخارج ، وذلك مثل زيد إنسان ، فإنَّ مفهوم الإنسان معقول أولي ، لأنَّ الوعاء الذي يتمّ فيه حمل الإنسان على زيد هو الخارج .

وبذلك تكون المحمولات في القضايا الخارجيّة معقولات أوليّة ، وذلك لأنَّ عروضها على موضوعاتها واتّصاف موضوعاتها بها انّما هو في الخارج بعد ان كانت موضوعات القضاياالخارجيّة هي الأفراد المتحقّقة الوجود فعلاً ، أي عند تأليف القضيّة الخارجيّة ، فعندما يقال : « أولاد زيد سود » فإنَّ ظرف اتّصاف أولاد زيد بالسواد هو الخارج كما انَّ عروض السواد على أولاد زيد يتمّ في الخارج ، ولهذا لو قيل : أين حصل عروض السواد على أولاد زيد وفي أيٍّ ظرف اتّصفوا بالسواد ؟ لكان الجواب هو انَّ ظرف ذلك هو الخارج ، وهذا ما يعبِّر عن انَّ السواد معقول أولي .

المعقولات الثانية

هي المفاهيم الكليّة التي يكون ظرف وجودها وظرف تحقّقها هو الذهن وليس لها ارتباط بالخارج أصلاً ، نعم هي لها نحو ارتباط بالمعقولات الأوليّة المرتبطة بالخارج ، فإذا كان للمعقولات الثانية إرتباط بالخارج فهو بواسطة المعقولات الأوليّة ، ولأنَّ ظرف وجود وتحقّق المعقولات الثانية هو الذهن لذلكهي لا تصدق على الأعيان الخارجيّة ، وانّما تصدق على ما ظرفه

الذهن فحسب .

والمعقولات الثانية تنقسم الى قسمين :

القسم الأوّل : المعقولات الثانية المنطقيّة ، وهي عبارة عن المفاهيم المنطقيّة مثل الكليّة والجزئيّة والنوع والجنس والعرض الخاصّ والعامّ والقضيّة والموضوع والمحمول ، فكلُّ هذه المفاهيم المنطقيّةمعقولات ثانية منطقيّة .

وتلاحظون انَّ أيَّ واحد من هذه المفاهيم لا تتّصف بهاالأعيان الخارجيّة وانَّما تتّصف به المعقولات الأوليّة بعد ان تلقاها العقل عن الخارج وحولها الى مفاهيم كليّة ، فالمتّصف بهذه المفاهيم انَّما هي المعقولات الأوليّة التي لا وجود لها في الخارج ، كما انَّ ظرف اتّصاف المعقولات الأوليّة بالمفاهيم المنطقيّة هو الذهن فحسب .

فلايقال : « انَّ زيداً نوع ولا فصل ولا عرض خاص ولا عام ، كما لايقال عنه انَّه موضوع أو محمول ، نعم يقال لمفهوم الانسان والذي هو معقول أولي نوع ويقال للناطق انَّه فصل والماشي عرض عام والضاحك عرض خاصّ ، كما يقال الإنسان موضوع والضاحك محمول ، كما لا يقال انَّ زيداً جزء ، لأنَّ الجزء مفهوم منطقي معناه ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين والحال انَّ زيداً الخارجي ليس مفهوماً ، وهكذا لا يقال عن زيد انَّه موضوع ، وذلك لأنَّ الموضوع المنطقي هو المفهوم الواقع طرفاً في القضيّة الحمليّة ، وزيد الخارجي ليس مفهوماً وليس ثمة قضية حملية في الخارج يقع زيد طرفاً لها كما هو واضح .

وتلاحظون أيضاً انَّ ظرف اتِّصاف هذه المعقولات الأوليّة مثل الإنسان والضاحك والماشي بالمعقولات الثانية المنطقيّةانَّما هو الذهن ، فظرف اتّصاف الإنسان بالكلِّي أو الموضوع أو النوع ، وظرف اتّصاف الماشي بالعرض العام والضاحك بالعرض الخاصّ هو الذهن .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ المعقولات الثانية المنطقيّة منخلقة في الذهن ومظروفة له ، ولها تحقّق ووجود في الذهن في مرحلة سابقة عن مرحلة

عروضها على المعقولات الأوليّة ، والعروض والإتّصاف انّما يتمّ بعد أن يحول العقل صور الأعيان الخارجيّة المتلقّاة عن الخارج الى مفاهيم ماهويّة كليّة ، أي بعد أن تصبح معقولات أوليّة .

ومن هنا قال الحكماء انّ المعقولات الثانية المنطقيّة هي ما يكون معها ظرف عروض المحمول على الموضوع هو الذهن كما انّ اتّصاف الموضوع بها لا يكون إلّا في الذهن ، فهذا هو ما يكشف عن انّ المحمول معقول ثانٍ منطقي .

القسم الثاني : المعقولات الثانية الفلسفيّة ، وهي عبارة عن المفاهيم الفلسفيّة مثل العلّة والمعلول والعلّيّة والإمكان والإمتناع والوجوب وهكذا ، وهذه المعقولات تختلف عن المعقولات الأوليّة ، لأنّ تحصيلهالا يتمّ بواسطة ما تعكسه الحواس الى الذهن ، كما انّها ليست من المعقولات الثانية المنطقيّة ، لأنّ المعقولات المنطقيّة لا يمكن أن يكون لها مصداق في الخارج ، فليس ثمّة شيء في الخارج يتّصف بها ، وأمّا المعقولات الثانية الفلسفيّة فيمكن أن تتّصف بها الأعيان الخارجيّة ، فيقال : هذه النار علّة وهذه الحرارة معلول كما يقال : بين هذه النار وهذه الحرارة علّيّة ومعلوليّة ، ويقال : انّ زيداً ممكن الوجود وانّ الله جلّ وعلا واجب الوجود ، وواضح انّ اتّصاف النار بالعلّة والحرارة بالمعلول انّما هو الخارج وأمّا مفهوم النار فليس علّة لوجود الحرارة .

وبهذا يتّضح انّ المعقولات الفلسفيّة توجد في الخارج إلّا انّ إدراكها لا يتمّ بواسطة الحسّ لا الظاهري ولا الباطني ، كما انّ وجودها ليس من سنخ الماهيّات الموجودة في الخارج بل انّ وجودها في الخارج يعني انّها صفات للأعيان الخارجيّة وانّ اتّصاف الأعيان الخارجيّة بها يكون في ظرف الخارج ، فليس لها وجود في مقابل الأعيان الخارجيّة يمكن أن يشار إليه باستقلاله كما يشار الى الشجر والحجر ، فالعليّة والمعلوليّة وهكذا الإمكان والوجوب صفات واقعيّة تتّصف بهاالأعيان الخارجيّةفي ظرف الخارج وليس لها وجود في عرض وجود هذه الأشياء الخارجيّة بل انّ هذه الأعيان الخارجيّة إمّا أن تكون علّة أو تكون معلولاً كما قد تكون واجبة

وقد تكون ممكنة ، وليس ثمّة مفهوم فلسفي لا يكون منطبقه شيئاً من الوجودات الخارجيّة ، وهذا ما يميّزها عن المعقولات الثانية المنطقيّة والتي لا يكون واحداً منها منطبقاً على الخارج أصلاً ، كما انّ اتّصاف المعقولات الأوليّة بها لا يكون إلّا في ظرف الذهن .

كما انّ الذي يميّز المعقولات الفلسفيّة عن المعقولات الأوليّة هو انّ المعقولات الأوليّة حينما تحمل على الأعيان الخارجيّة يكون لها دور التحديد لماهياتها ، فحينما يقال : « زيد انسان » فإنّ اتّصاف زيد بالإنسان يكون له دور التحديد لهويّة زيد ، وأمّا المعقولات الثانية الفلسفيّة فليس لها هذا الدور ، فهي لا تحدّد هويّة وماهيّة موضوعها وانّما تحدّد كيفيّة علاقته بالموجودات الأُخرىٰ ، فحينما يقال : « النار علّة للحرارة » فإنّ اتّصاف النار بالعلّة يُعبِّر عن نحو العلاقة بين النار والحرارة .

ثمّ انّ هنا مائزاً آخر يميزها عن المعقولات الأوليّة ذكره الحكم السبزواري ﵀ وبعض المتأخرين وهو انّ المعقول الأولي يكون ظرف اتّصاف الموضوع به وظرف عروض المعقول الأولي على موضوعه هو الخارج ، وأمّا المعقول الثاني الفلسفي فهو وان كان ظرف اتّصاف الموضوع به هو الخارج إلّا انّ ظرف عروضه على الموضوع يكون في الذهن .

والفرق بين الإتّصاف والعروض هو انّ العلاقة بين الموضوع والمحمول حينما تلاحظ من جهة الموضوع يُعبَّر عنها بالإتّصاف ، وحينما تلاحظ من جهة المحمول يُعبَّر عنها بالعروض ، وعليه يكون عروض المعقولات الثانية الفلسفيّة على موضوعاتها في الذهن ، وذلك لأنّ العارض « المعقول الفلسفي » ليس له وجود الخارج وراء وجود معروضه ، وهذا هو مبرِّر الدعوىٰ بأن العروض يكون في الذهن ، وأمّا الموضوع الموجود في الخارج فهو يتّصف بالمعقولات الفلسفيّة في الخارج .

وعلّق الشيخ المطهري ﵀ على ذلك بأنّ الإتّصاف والعروض لا يقبلان التفكيك إلّا أن يكون ذلك مجرّد

اصطلاح كما ذكر السبزواري ﷺ نفسه في تعليقته على الأسفار .

المفهوم

المراد من المفهوم بحسب المتفاهم العرفي هو مطلق المعنىٰ المنطبع في الذهن بقطع النظر عن منشئه ، إذ قد يكون المنشأ هو الأوضاع اللغويّة ، وقد يكون المنشأ هو الإشارة والكتابة ، وقد يكون المنشأ هو الملازمات العقليّة أو العاديّة أو الطبعيّة وقد تكون المشاهد الحسيَّة ، وقد يكون منشأ ذلك هو التصورات وقد يكون غير ذلك ، كما لا فرق بين أن يكون المدلول من سنخ المفاهيم التركيبيّة أو المفاهيم الأفراديّة وبين أن يكون جزئياً أو كليّاً أو أن يكون من الأعيان الخارجيّة أو المجرّدات ، ففي تمام هذه الحالات يُعبَّر عن المعنىٰ بالمفهوم .

إلّا انَّ هذا المعنىٰ للمفهوم على سعته ليس هو مقصود الاصوليين من عنوان المفهوم ، وتوضيح المراد من المفهوم الاصولي يتمّ برسم امور :

الأمر الأوّل : انَّ الدلالة اللفظيّة تارة تكون مطابقيّة واخرىٰ التزاميّة ، وأمّا الدلالة التضمنيّة فقد اتّضح حالها من بحث « المنطوق ».

ثمّ انَّ الدلالة المطابقيّة وكذلك الإلتزاميّة قد تكون أفراديّة كما قد تكون تركيبيّة ، بمعنىٰ انَّها قد تنتج مفهوماً أفرادياً كما قد تنتج مفهوماً تركيبيّاً ، والدلالة بقسميها المنتجة للمفهوم الأفرادي خارجة عن محلّ البحث ، والدلالة المطابقيّة المنتجة للمفهوم التركيبي هي المنطوق ، أي انَّ نفس المدلول المطابقي هو المنطوق ، وهو خارج أيضاً عن محلّ البحث .

فيتعيّن البحث في الدلالة الإلتزاميّة ، وقد قسّمها المحقّق النائيني ﷺ إلىٰ قسمين بلحاظ اللازم والذي هو المدلول للدلالة الإلتزاميّة :

القسم الأوّل : الدلالةالتي يكون لازمها بيّناً بالمعنى الأخصّ ، وهو عبارة عن المعنىٰ الخارج عن مدلول اللفظ الّا انَّه لازم له على أن لا يكون تصوّره محتاجاً لأكثر من تصوُّر مدلول اللفظ .

القسم الثاني : الدلالة التي يكون لازمها بيناً بالمعنىٰ الاعم ، وهو

عبارةعن المعنىٰ الخارج عن مدلول اللـفظ اللازم له إلّا انَّ إدراكـه يـحتاج لتوسيط مقدّمة عقليّة ، وبـهذا لا يكـون اللازم بـالمعنىٰ الأعـمّ مـن المـداليـل اللفظيّة باعتبار انَّ انـتقال الذهـن اليـه لا يتمّ بواسطة اللـفظ وانّـما يـتمّ بـتوسيط العقل .

ومـثل ﷺ لذلك بـمقدّمة الواجب ، وبالملازمة بين وجوب الشيء وحـرمة ضـدّه ، ولم يسـتبعد انَّ مـثل دلالة الإقــتضاء ، وكــذلك دلالة الإيـماء والإشـارة مـن قـبيل الدلالة الإلتـزامـيّة بالمعنى الأعم .

ثمّ رتّب عـلى ذلك خـروج القسـم الثاني عـن مـحلّ البـحث وانَّ المـفهوم يختصّ باللازم البيّن بـالمعنىٰ الأخـصّ وانّة عبارة عن المدلول الإلتزامي والذي تكون الدلالة الإلتزاميّة معه بيِّنة بالمعنىٰ الأخص وتستفاد من نفس اللـفظ ، ولا يتمّ إدراكه بتوسّط العقل .

إلّا انَّ السيّد الخـوئي ﷺ أورد عـلى هذا التقسيم بما حاصله : انَّ اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأعمّ من المداليل اللـفظيّة ولا يكون إدراكه مفتقراً إلىٰ مقدّمة عقليّة بل انَّه يستفاد من نفس اللفظ كما هو الحال في اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأخصّ ، غايته انَّ اللازم البـيِّن بـالمعنىٰ الأخـصّ لا يحتاج تصوُّره لأكثر من تصوُّر مـدلول اللـفظ « المـلزوم » ، وأمّـا اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأعم فلا يتمّ انتقال الذهن اليه إلّا بعد تصوُّر الملزوم « مدلول اللـفظ » واللازم والنســبة بـينهما إلّا انَّ كـلا اللازمين لا يحتاج تصورهما الى توسّط مقدّمة خارجيّة .

وبهذا يتّضح انَّ التعريف الذي أفاده المحقّق النائيني ﷺ للازم البيِّن بالمعنىٰ الأعمّ ليس تاماً ، والصحيح انّه تـعريف للازم غير البيِّن ، وهو كما أفـاد ﷺ ليس من المداليل اللفظيّة وان ادراكه يـحتاج الى توسط مقدّمة عقليّة وانَّ مثل مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ مـن نـحو هـذه اللــوازم ، فــهي خـارجـة عـن بـحث المفهوم . ولمزيد مـن التـوضيح راجـع عنوان « اللازم البيِّن واللازم غير البيِّن » .

والمتحصّل انَّ اللوازم قد تكون بيِّنة وقد لا تكون بيِّنة ، وغيِّر البيِّنة خـارجـة عن بـحث المـفهوم بـلا إشكـال وانّـما البـحث فـي اللـوازم البـيِّنة والتـي تـارة

تكون بيِّنة بالمعنىٰ الأخصّ واخرىٰ تكون بيِّنة بالمعنىٰ الأعمّ، فهل المفهوم هو مطلق اللازم البيِّن أو هو مختصّ باللازم البيِّن بالمعنى الأخصّ ؟

ذهب المحقّق النائيني ﷺ وكذلك السيّد الخوئي ﷺ الىٰ اختصاص المفهوم باللازم البيِّن بالمعنىٰ الأخص، إذ هو الذي يحصل الوثوق بإرادة المتكلّم له بمجرَّد استظهار إرادة المنطوق، وأمّا اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأعم والذي يحتاج تصوُّره الى تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما فقد يغفل المتكلّم عنه فلا يكون مريداً له بالإضافة الىٰ إرادةالمنطوق، فلا يمكن استظهار إرادته بمجرَّد استظهار إرادة المنطوق.

الأمر الثاني : نُسب الى الحاجبي تعريف المفهوم « بأنَّه مادلَّ عليه اللفظ لافي محلّ النطق »، وعرِّف أيضاً بأنّه « حكم غير مذكور » وبأنّة« حكم لغير مذكور »، والتعاريف الثلاثة تناسب ماذكرناه في الأمر الأوّل.

أمّا التعريف الاوّل : فالمراد من مدلول اللفظ الذي لا يكون واقعاً في محلّ النطق هو اللازم البيِّن، إذ اللازم غير البيِّن ليس مدلولاً للفظ ـ كما تقدّم ـ وانّما هو مدلول للمقدّمة العقليّة كدلالةوجوب الشيء على وجوب مقدّمته ودلالة وجوب الشيء على حرمة ضده.

ثمّ انَّ المراد من اللازم هو خصوص اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأخص، وذلك لأنَّ اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأعم وان كان من المداليل اللفظيّة إلّا انَّه غير مقصود من التعريف لعدم امكان احراز إرادة المتكلّم له بمجرَّد احراز إرادته للمنطوق، إذ من الممكن جداً غفلة المتكلّم عنه لاحتياج تصوُّره الى تصوُّر الملزوم واللازم والنسبة بينهما، وهذا بخلاف اللازم بالمعنىٰ الأخصّ فإنَّ تصوُّر الملزوم « مدلول اللفظ » يساوق تصوُّر اللازم، ومنه يمكن استظاهر إرادته بمجرَّد استظهار إرادة المنطوق. وبهذا يتعيَّن إرادةاللازم البيِّن بالمعنىٰ الأخصّ من تعريف الحاجبي.

وأمّا التعريف الثاني : فالمراد من الحكم غير المذكور هو الحكم الذي يكون لازماً بيِّناً بالمعنىٰ الأخصّ لما هو

منطوق.

مثلاً: لو قيل «إذا جاء زيد فأكرمه» فإنّ لازم هذه القضيّة انّه إذا لم يجيء زيد فلا يجب اكرامه، فعدم وجوب الإكرام هو الحكم غير المذكور والذي استفيد بواسطة تعليق وجوب الإكرام على مجيء زيد.

هذا في مفهوم المخالفة، وأمّا مفهوم الموافقة فالحكم غير المذكور وان كان مسانخاً للحكم المذكور إلّا انّه غيره، فلا يكون مذكوراً وانّما هو لازم لما هو مذكور.

مثلاً: قوله تعالىٰ: ﴿ **فلا تقل لهما أُفٍ** ﴾[٩٧]، فالحكم المذكور في الآية الشريفة هو حرمة التأفُّف من الوالدين، وأمّا ماهو لازم لهذا الحكم فهو حرمةالضرب وهو حكم غير مذكور.

وأمّا التعريف الثالث: فكذلك يُراد من الحكم لغير المذكور اللازم لما هو مذكور في محلّ النطق، والمراد من غير المذكور هو موضوع أو متعلّق الحكم واللذين تمّ انفهامهما بواسطة القضيّة المذكورة.

ففي مثالنا الأوّل يكون عدم المجيء هو الموضوع غير المذكور والذي انفهم بواسطة تعليق الوجوب على المجيء فينتفي بعدم المجيء الحكم الثابت حين المجيء في القضيّة المذكورة.

وفي المثال الثاني يكون الضرب هو المتعلّق غير المذكور والذي انفهم بواسطة ثبوت الحرمة للتأفُّف في القضيّة المذكورة، وبهذا تثبت الحرمة للضرب والذي هو المتعلّق غير المذكور في القضيّة، وأمّا المراد من الحكم في التعريف فهو الأعمّ من المباين للحكم المذكور في القضيّة المذكورة كما في مفهوم المخالفة أو المسانخ للحكم الذكور في القضيّة المذكورة كما في مفهوم الموافقة.

والمتحصّل من هذا التعريف انّ المفهوم هو القضيّة التي ثبت فيها حكم لموضوع أو متعلّق غير مذكور، علىٰ أن تكون تلك القضيّة لازمة بنحو اللزوم البيِّن بالمعنىٰ الأخصّ للقضيّة المذكورة.

وبهذا البيان تمّ توجيه التعريفات الثلاثة بنحو يتناسب مع التعريف الذي ذكره المحقّق النائيني والسيّد

الخوئي رحمه الله والذي هو عبارة عن كون المفهوم مدلولاً لفظيّاً التزاميّاً بيناً بالمعنىٰ الأخصّ.

الأمر الثالث: وهو بيان الفرق بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وهذا ما سنوضّحه تحت عنواني «مفهوم الموافقة» و«مفهوم المخالفة»، فراجع.

مفهوم الإستثناء

لاحظ «مفهوم الحصر».

مفهوم الحصر

المراد من الجملة الحصريّة هي ما يكون مفادها انحصار شيء بشيء وانتفاؤه عن غيره، وهذا الحصر قد يُستفاد من منطوق الجملة كما في الحصر المفاد بمادةالحصر أو القصر أو يكون مفاداً بأداة «انَّما» التي وضعت للدلالة على الحصر، وهذا خارج عن بحث المفهوم، إذ لا اشكال في افادة ذلك لنفي طبيعي الحكم عن غير المحصور به الحكم كما هو المتفاهم العرفي.

وما هو داخل في محلّ البحث هو الحصر المستفاد بواسطة المفهوم المعبَّر عنه باللازم البيِّن بالمعنىٰ الأخصّ للجملة كما هو الحال في الجمل الإستثنائيّة المستفادة بواسطة «إلّا».

ودلالة الجمل الإستثنائية على المفهوم منوط بأن لا تكون كلمة «إلّا» مستعملة في معنىٰ الوصف كما في قوله تعالىٰ: ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا** ﴾، أي لو كان فيهما آلهة متّصفة بأنَّها غير الله تعالى لفسدتا.

فلابدَّ إذن من أن تكون كلمة «إلّا» مستعملة في الإستثناء، أي اخراج المستثنىٰ عن حكم المستثنىٰ منه، وحينئذٍ تكون دالّة على المفهوم لرجوع الإستثناء عندئذٍ الىٰ الحكم ،وهذا معناه انتفاء طبيعي الحكم المذكور للمستثنىٰ منه عن المستثنىٰ وهذا هو معنىٰ المفهوم.

وكيف كان فيكفي في استظهار انتفاء طبيعي الحكم عن غير الموضوع المحصور به الحكم ثبوت دلالة الجملة على الحصر، فالنزاع انَّما يقع في دلالة الجملة على الحصر وعدم دلالتها على

ذلك .

مفهوم الشرط

المراد من مفهوم الشرط هو انتفاء طبيعي الحكم المعلّق على الشرط عند انتفاء الشرط . والبحث عن مفهوم الشرط بحث عن دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم بالمعنىٰ الذي ذكرناه ، وهذا يعني البحث عن توفّر الجملة الشرطيّة على ضابطة المفهوم فإن أمكن إثبات انَّ الجملة الشرطيّة واجدة لضابطة المفهوم ثبت انَّ الجملة الشرطيّة ظاهرة في المفهوم وإلّا فلا .

والمعروف بين الأعلام هو دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم إلّا انَّهم اختلفوا في كيفيّة تقريب هذه الدلالة ، والبحث في ذلك واسع ومتشعّب ، ونكتفي في المقام ببيان بعض التقريبات دون ذكر تعليق الأعلام عليها .

التقريب الأوّل : انَّ الجملةالشرطيّة وضعت للدلالةعلى انَّ الشرط علّة منحصرة للجزاء ، ومبرِّر هذه الدعوىٰ هو التبادر ، وإذا كان كذلك فبانتفاء علّة الجزاء ينتفي الجزاء ، لافتراض ظهور الجملة الشرطيّة في انحصار العلّة وهي الشرط بمعنىٰ انّ لا بديل لهذه العلَّة ، وعندئذٍ ينتفي احتمال ثبوت الحكم بواسطة علّة اخرىٰ ، كما انَّ افتراض انحصار العلّة بالشرط المذكور في الجملة يقتضي أن لا يثبت مثل الحكم بواسطة علّة اخرىٰ ، إذ المفترض انَّ معلول الشرط هو طبيعي الحكم فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو طبيعي الحكم .

وبذلك يثبت المفهوم للجملة الشرطيّة لتوفّرها على ضابطة المفهوم بركنيها .

التقريب الثاني : انَّ الجملة الشرطيّة موضوعة للدلالةعلى التلازم بين الجزاء وهو الحكم وشرطه ولايقتضي الوضع أكثر من ذلك إلّا انَّه وبواسطة الإنصراف يثبت انَّ هذا اللزوم الواقع بين الجزاء والشرط لزوم علّي انحصاري .

ومبرِّر هذا الإنصراف هو انَّ اللزوم وان كانت له انحاء متعدّدة إلّا انَّ أكملها هو اللزوم العلّي الإنحصاري ، ومن هنا ينسبق للذهن إرادة هذا اللزوم دون غيره ، وبذلك يثبت المفهوم للجملة

الشرطيّة .

التقريب الثالث : انَّ ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة يتمّ استظهاره بواسطة مجموعة من المقدّمات :

المقدّمة الاولىٰ : انَّ أداة الشرط وضعت للدلالة على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء .

المقدّمة الثانية : انَّ تفرّع الجزاء على الشرط المستفاد من وضع الجملة الشرطيّة لذلك يكشف عن إرادة هذا التفرّع واقعاً ، أي يكشف عن انَّ المراد الجدّي للمتكلّم هو تفريع الجزاء على الشرط ، وذلك لأصالة التطابق بين الدلالة التصوريّة والدلالةالتصديقيّة الجديّة .

المقدّمة الثالثة : هو انَّ عدم ذكر شرط آخر للجزاء مع الشرط المذكور يُعبِّر عن انَّ الشرط المذكور علّة تامّة للجزاء وإلّا لو كان ثمّة شرط آخر لذكر لافتراض انَّ المتكلّم في مقام ذكر ما يترتّب على وجوده الجزاء ، على انَّ ذلك يكشف عن انَّ هذه التماميّة ثابتة في جميع أحوال الجزاء ، اذ هو مقتضىٰ الإطلاق الاحوالي للشرط وعدم تقييده بحالة دون اخرىٰ ، وبهذا يكون ترتُّب الجزاء عليه ثابت بقطع النظر عن الحالات التي تكتنفه .

وإذا ثبت انَّه علّة تامّة لترتُّب الجزاء في تمام الأحوال ثبت انَّ عليّته لترتُّب الجزاء انحصاريّة ، إذ لو لم تكن انحصاريّة لكان معنى ذلك انتفاء تماميّة علته في حالة اقترانه بعلّة اخرى ، إذ مع الإقتران بعلّة اخرىٰ يلزم أن يكون المجموع منهما علّة واحدة لترتّب الجزاء لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد ، وهذا معناه صيرورته جزء علّة لترتُّب الجزاء وهو خلف ما استظهرناه من انَّه علّة تامّة بمقتضىٰ الإطلاق الاحوالي .

وبتعبير آخر : انَّ الإطلاق الأحوالي للشرط معناه تماميّة عليّته لترتُّب الجزاء ، وتماميّة عليّته لذلك يقتضي انَّها علّة انحصاريّة ، إذ انَّ عدم انحصارها معناه عدم تماميّة الإطلاق الأحوالي للشرط وهو خلف تماميّة الإطلاق المستكشف بواسطة عدم تقييد الشرط بحالة دون حالة .

مفهوم العدد

الجملة العدديّة هي الجملة التي قُيِّد موضوعها أو متعلَّق الحكم فيها بعدد محدّد ، والبحث عن ظهورها في المفهوم معناه البحث عن انَّ طبيعي الحكم الثابت للموضوع أو المتعلّق ذي العدد هل ينتفي عن الموضوع الغير المحدّد بذلك العدد .

فلو قال المولى : « أطعم عشرة مساكين » أو قال : « صلِّ ركعتين » فهل انَّ معنىٰ ذلك هو انتفاء طبيعي الوجوب عن اطعام أكثر من العشرة أو اطعام الأقل من العشرة ، وهل يعني انتفاء طبيعي الوجوب عن الصلاة الزائدة أو الناقصة عن العدد المذكور ؟

الظاهر انّه لم يقع خلاف بين الأعلام في عدم ظهور الجملة العدديّة في المفهوم ، وانَّ دلالة الجملة العدديّة على عدم اجزاء الأقلّ انَّما ينشأ عن انَّ الأقل ليس مأموراً به في هذا الخطاب ، وغير المأمور به لا يجزي عن المأمور به إلّا انَّ ذلك لا يمنع من ثبوت مثل الحكم للعدد الأقلّ ، فمن الممكن ثبوت حكم آخر بوجوب اطعام خمسة مساكين وبصلاة ركعة واحدة ، فالمنتفي عن غير العدد المذكور انَّما هو شخص الحكم الثابت للعدد المذكور .

وبتعبير آخر : انَّ الجملة المتصدّية لبيان ثبوت حكم لعدد معيّن لا دلالة لها على انتفاء طبيعي الحكم عن عدد آخر فهي ساكتة عن حكم الأعداد الأُخرىٰ ، ومن هنا يمكن أن يثبت مثل الحكم لأعداد اخرىٰ .

وبهذا يتّضح عدم صلاحيّة الجملة العدديّة لنفي طبيعي الحكم عن العدد الأكثر أيضاً بنفس البيان ، كما انَّها لا تصلح لنفي الإجزاء لو جاء المكلَّف بأكثر من العدد المذكور في الخطاب بل انَّ ذلك يخضع لقرينة اخرىٰ لا تتّصل بطبيعة الجملة العدديّة ، فتارة تقوم القرينة على انَّ العدد المذكور في الجملة ملحوظاً بنحو البشرط لا ، أي بشرط عدم الزيادة وعندئذٍ تكون الزيادة مقتضية لعدم الإجزاء ، وان لم تقم قرينة على ملاحظة العدد بنحو البشرط لا فإنَّ الإطلاق يكون حينئذٍ مقتضياً لعدم ضائريّة الزيادة وان كان ذكر العدد يُعبِّر عن عدم وجوب

الزيادة .

ومع كلّ ذلك لا تكون الجملة العدديّة نافية لطبيعي الحكم عن العدد الزائد بل هي غير متصدّية لأكثر من انّ شخص الحكم ثابت لهذا العدد ، امّا انّ مثله لا يثبت لغير هذا العدد فهو ممّا لا تتكفّل الجملة العدديّة لبيانه وهذا هو معنى عدم دلالتها على المفهوم .

مفهوم الغاية

قد أوضحنا المراد من معنىٰ الغاية تحت عنوانها وقلنا انّها تارة ترجع الى موضوع الحكم واخرىٰ لمتعلّقه وثالثة للحكم المستفاد من مدلول الهيئة أو المستفاد من المفهوم الإسمي .

ودلالة الجملة الغائيّة على المفهوم معناه انتفاء طبيعي الحكم الثابت للمغيىٰ عند بلوغ الغاية بمعنىٰ ان تحقّق الغاية التي حدّد بها الحكم يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع .

وكيف كان فقد ذكر السيّد الخوئي ﵀ انّ الضابط في ظهور الجملة الغائية في المفهوم هو رجوع الغاية الى الحكم وإلّا فإذا كانت راجعة الى الموضوع أو المتعلّق فإنّ حالها يكون كحال الجملة الوصفيّة ، لأنّ الغاية حينئذٍ توجب تضييق دائرة الموضوع أو المتعلّق ، فلو كان لها مفهوم فهو من مفهوم الوصف .

هذا من جهة مقام الثبوت ، وأما مقام الإثبات فالحكم في الجملة الغائيّة إمّا أن يكون مستفاداً من الهيئة مثل صيغة الأمر ، وأمّا أن يكون مستفاداً من المادة كالتعبير بالواجب أو المحرم ، فإن كان مستفاداً من الهيئة فالظاهر هو رجوع القيد لمتعلّق الحكم لا إلىٰ نفس الحكم إلّا أن تقوم قرينة على رجوع القيد للحكم أو موضوع الحكم ، كما مثلنا لذلك في بحث الغاية ، فمع عدم قيام قرينة خاصّة على رجوعه للموضوع أو للحكم فإنّ الظاهر هو رجوعه لمتعلّق الحكم ، كما لو قيل « صم إلى الليل » فإنّ الظاهر هو رجوع الغاية الى المعنىٰ الحدثي وهو الصيام لا الىٰ صيغة فعل الأمر ، وعليه يكون معنى الجملة المذكورة هو « انّ الصيام المحدَّد والمغيَّىٰ بالليل واجب » فتكون الغاية قيد لمتعلّق الحكم وليست قيداً

للحكم ، إذ انَّ معنىٰ رجوع الغاية للحكم انَّ الوجوب محدّد ومغيىٰ بالليل وهو خلاف المتفاهم العرفي من الجملة المذكورة .

وإذا ثبت انَّ الغاية راجعة لمتعلَّق الحكم أصبحت الجملة الغائيّة من الجمل الوصفيّة ، إذ انَّ الجمل الوصفيّة هي مطلق الجمل التي قيِّد موضوعها أو متعلَّق الحكم فيها بقيد من القيود بحيث يكون ذلك القيد موجباً لتضييق دائرة الموضوع أو متعلَّق الحكم بقطع النظر عن انَّ ذلك القيد من قبيل النعت النحوي أو الغاية أو غيرهما من القيود .

وأما إذا كان الحكم في الجملة الغائيّة مستفاداً من المادّة ـ كما لو قيل « الصوم واجب الى الليل » ـ فله صورتان :

الصورة الأولىٰ : أن يكون متعلَّق الحكم مذكوراً في الجملة كما في المثال المذكور ، فإنَّ متعلَّق الوجوب وهو الصوم مذكور في الجملة ، فهنا لا يكون للجملة ظهور من جهة رجوع الغاية للحكم أو متعلَّق الحكم إلّا ان تكون ثمّة قرينة خاصة على ذلك . ومن هنا لا يكون للجملة ظهور في المفهوم ، لأنَّ ظهورها في المفهوم منوط باستظهار رجوع الغاية للحكم ، والمفترض انَّ الجملة مجملة من هذه الجهة .

الصورة الثانية : أن لا يكون متعلَّق الحكم مذكوراً في الجملة الغائيّة ، كما لو قيل « يحرم الخمر الىٰ ان يضطر اليه المكلَّف » فإنَّ متعلَّق الحرمة وهو الشرب لم يذكر في هذه الجملة ، كما انَّ الحكم مستفاد من المادّة وهي قوله « يحرم » .

ومن هنا تكون الجملة الغائيّة ظاهرة في رجوع الغاية للحكم ، وذلك لأنَّ رجوعها للمتعلَّق المقدّر خلاف الأصل فيتعيّن رجوعها للحكم المفاد بالمادة وبنحو المفهوم الإسمي ، وإذا ثبت رجوعها للحكم كانت ظاهرة في المفهوم ، إذ انَّها حينئذٍ كالجملة الشرطيّة من حيث انَّ المقيّد بالشرط هو الحكم ، فتكون دلالتها على المفهوم بنفس التقريب .

هذا حاصل ما يستفاد من كلمات السيّد الخوئي رحمه‌الله .

مفهوم اللقب

الجملة اللقبيّة هي التي يكون فيها موضوع الحكم أو متعلّقه اسماً جامداً غير موصوف بوصف أو يكون وصفاً غير معتمدٍ على موصوف مذكور، ومثال الأوّل مالو قيل «أكرم رجلاً» أو «أكرم زيداً» ومثال الثاني مالو قيل «أكرم عالماً».

والبحث عن ثبوت المفهوم للجملة اللقبيَّة معناه البحث عن انَّ طبيعي الحكم الثابت للقب هل ينتفي بانتفاء اللقب أو لا ؟ فعندما ينتفي زيد في المثال الأوّل وينتفي العالم في المثال الثاني هل يكون انتفاؤه مقتضياً لانتفاء طبيعي الحكم بحيث لا يمكن أن يثبت مثل الحكم لغير زيد في المثال الأوّل ولغير العالم في المثال الثاني.

لا ريب في عدم ظهور الجملة اللقبيّة في المفهوم، أمّا في الصورة الاولىٰ فواضح، إذ انَّ ثبوت الحكم لموضوع لا يعني عدم ثبوت مثله لموضوع آخر حتىٰ يكون انتفاء الموضوع مقتضياً لانتفاء طبيعي الحكم، نعم انتفاء الموضوع يقتضي انتفاء شخص الحكم الثابت له إلّا انَّ هذا غير المفهوم، إذ قلنا انَّ معنىٰ المفهوم يقتضي انتفاء طبيعي الحكم ونوعه لا انتفاء شخص الحكم الناشئ عن تبعيّة الأحكام لموضوعاتها وجود وانتفاء.

وأمّا الصورة الثانية وهي مالو كان موضوع الحكم أو متعلقه وصفاً غير معتمد على موصوف مذكور فحيث انَّ الجملة الوصفيّة ـ والتي يكون فيها الوصف معتمداً على موصوف ـ ليست ظاهرة في المفهوم فهنا كذلك بل انَّ ذلك في المقام أوضح، إذ انَّ ذكر الوصف بعد ذكر موصوفه مشعر بالتعليق المنتج لاحتمال انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، أما المقام فليس كذلك، إذ انَّ الحكم جعل ابتداء على العنوان الإشتقاقي، وكونه معتمداً واقعاً على موصوف لا يؤثر في استظهار الإنتفاء عند الإنتفاء، وذلك لأنَّ الإستظهارات تخضع لما تقتضيه صياغة الكلام بحسب ضوابط أهل المحاورة.

مفهوم المخالفة

وهو المفهوم المنتج لانتفاء طبيعي

الحكم المجعول لموضوعه عند انتفاء قيده وهذا الإنتفاء ينشأ عن اشتمال الجملة بطبيعتها الخاصة على لازم بيِّن بالمعنىٰ الأخص هذا اللازم هو الذي يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء قيده.

فمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة يشتركان في انَّهما من قبيل اللازم البيِّن بالمعنىٰ الأخصّ إلّا انَّ طرف الملازمة في مفهوم الموافقة هو المدلول، وأمّا طرف الملازمة في مفهوم المخالفة فهو الدلالة كدلالة الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة، راجع مفهوم الموافقة.

ثمّ انَّهم ذكروا انَّ ضابطة الجملة ذات المفهوم أي التي تدلّ على الإنتفاء عند الإنتفاء هو ان تشتمل على ركنين اساسين:

الركن الأوّل: أن يكون القيد المرتبط بالحكم في المنطوق علّة منحصرة للحكم بحيث لا يقوم شيء مقام القيد لتحقيق الحكم.

وبتعبير آخر: لابدَّ وأن تكون الجملة ذات المفهوم متهيّئة بهيئة يستظهر منها العرف كون الربط بين الحكم وقيده ربطاً عليّاً انحصارياً بحيث ينفهم منها انتفاء الحكم عند انتفاء قيده المأخوذ في المنطوق، ومن الواضح انَّ انتفاء الحكم بانتفاء قيده يتقوّم بثلاثة ركائز:

الأولى: وجود ملازمة بين الحكم وقيده.

الثانية: أن تكون هذه الملازمة بنحو العليّة.

الثالثة: أن تكون عليّة القيد للحكم عليّة انحصاريّة، إذ لو لم تكن انحصاريّة لأمكن أن ينتفي القيد ولا ينتفي معه الحكم، لجواز أن يكون للحكم علّة اخرىٰ.

الركن الثاني: أن يكون الربط في المنطوق واقعاً بين طبيعي الحكم وبين القيد، إذ لو كان الربط بين شخص الحكم وبين القيد لكان ذلك يقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء قيده، وهو غير المفهوم المبحوث عنه.

وبتعبير آخر: لابدّ من أن تكون الجملة ذات المفهوم ظاهرة في انَّ الربط الواقع بين الحكم وقيده ربط بين طبيعي الحكم وسخه وبين القيد حتىٰ يكون انتفاء القيد مقتضياً لانتفاء المرتبط به

وهو طبيعي الحكم.

هذا وقد اجريت علىٰ الركن الأوّل بالخصوص بعض التعديلات لا مجال لبيانها لخروج ذلك عن الغرض.

ثمّ انَّ البحث عن الجمل التي يكون لها مفهوم يقوم علىٰ أساس البحث عن اشتمالها على ضابطة المفهوم أو عدم اشتمالها على ذلك، فالبحث إذن عن ظهورها في المفهوم، وعندما يتمّ استظهار المفهوم من بعض الجمل يتنقح عندنا صغرىٰ لكبرىٰ حجيّة الظهور.

وبذلك يتّضح انَّ البحث ليس عن حجيّة المفهوم في هذه الجمل كما ربما توهمه بعض العبائر وانَّما هو بحث عن ظهورها في المفهوم، وبعد أن يثبت لها ظهور في المفهوم تصبح من صغريات حجيّة الظهور.

مفهوم الموافقة

المراد من مفهوم الموافقة هو المدلول الإلتزامي المقتضي لثبوت نفس الحكم في المدلول المطابقي لموضوع آخر غير مذكور في الدليل.

وبتعبير آخر: هو دلالة مدلول الدليل التزاماً على ثبوت حكم الموضوع المذكور في الدليل لموضوع آخر غير مذكور أو قل هو تعدية الحكم من موضوعه المذكور في الدليل لموضوع آخر على أن تكون تلك التعدية خاضعة لمبرِّرات يقتضيها الفهم العرفي للدليل.

والتعبير عن هذا المفهوم بالموافقة ناشيء عن انَّ الحكم المستفاد ثبوته لموضوعه في المفهوم مسانخ للحكم الثابت لموضوعه في المنطوق. وسيتّضح فيما بعد انَّ مفهوم الموافقة ليس مدلولاً التزامياً للدليل المطابقي وانَّما هو مدلول التزامي لمدلول الدليل المطابقي.

وقد ذكر لمفهوم الموافقة قسمين:

القسم الأوّل: هو المفهوم المستفاد بواسطة الأولويّة، بمعنىٰ انَّ ثبوت الحكم لموضوعه في الدليل المطابقي يكشف بالأولويّة القطعيّة عن ثبوت نفس ذلك الحكم لموضوع آخر، وهذا القسم له صورتان:

الصورة الأولىٰ: ان لا تكون الأولويّة محتاجة لأكثر من ثبوت الدليل

المطابقي بمعنىٰ انَّه بمجرَّد إلقاء الدليل المطابقي يفهم العرف وبنحو القطع ودون الحاجة الى التوسّل بمقدّمة خارجيّة يفهم انَّ نفس الحكم ثابت لموضوع آخر بالأولويّة.

ومثاله قوله تعالىٰ: ﴿ **فلا تقل لهما اف** ﴾(٩٨) فإنَّه مع استظهار حرمة التأفّف والتضجر من الوالدين يفهم العرف ثبوت الحرمة لموضوع آخر ـ أو قل لمتعلَّق آخر ـ وهو الشتم والضرب، وذلك بالأولويّة القطعيّة، وواضح انَّه لا نحتاج لإثبات ذلك الى مقدّمة خارجيّة بل انَّه بمجرَّد استظهار الحكم من الآية الشريفة يفهم العرف انَّ هذا الحكم ثابت لموضوع آخر هو شتم وضرب الأبوين.

وبالتأمل في ذلك يتّضح انَّ هذه الملازمة ليست بين دلالة الآية الشريفة وبين ثبوت الحكم للموضوع الآخر وانَّما هي ملازمة بين مدلول الآية وبين ثبوت الحكم للموضوع الآخر.

وبتعبير آخر: انَّ الملازمة انَّما هي بين ثبوت الحكم للموضوع الأوّل وثبوته للموضوع الثاني، ولا علاقة لثبوت الحكم للموضوع الثاني بدلالة الدليل، ومن هنا لو جيء بصياغات اخرىٰ للدليل لما كان ذلك مؤثراً في انتفاء الملازمة بل لو ثبت الحكم بواسطة دليل غير لفظي لكانت الملازمة أيضاً ثابتة ممّا يعبِّر عن انَّ الملازمة انَّما هي مستفادة من المدلول، أي من نفس ثبوت الحرمة للتأفف من الوالدين، وهذا بخلاف مفهوم المخالفة فإنَّه انَّما يُستفاد من دلالة الدليل، ومن هنا يكون تبديل صياغة الدليل مؤثراً في انتفاء المفهوم.

الصورة الثانية: أن يكون ثبوت الأولويّة القطعيّة مفتقراً لمقدّمة خارجة عن اطار مدلول الدليل، فمع تقرُّر هذه المقدمة تثبت الملازمة المنتجة لتعدية الحكم من موضوعه المذكور الى موضوع آخر.

ومثاله: مالو سأل رجل الإمام عليه‌السلام عن جواز احراق كتاب زيد المشتمل على اسماء المعصومين عليهم‌السلام فأجابه الإمام عليه‌السلام بالحرمة، فهنا يُحتمل أن يكون منشأ الجواب بالحرمة هو انَّه اتلاف لمال الغير كما يحتمل انَّ المنشأ

لذلك هو حرمة اهانة المعصومين عليهم السلام ، فلو احرزنا من خارج الدليل انَّ منشأ ذلك هو حرمة اهانة المعصومين عليهم السلام فإنَّه يمكن التعدِّي من ذلك ـ بالأولويّة القطعيّة ـ الىٰ مورد آخر وهو احراق القرآن الكريم .

فثبوت الملازمة بين الحكم الثابت لموضوعه المذكور في الدليل وبين ثبوت الحكم لموضوع آخر بنحو الأولويّة القطعيّة منوط بمقدّمة يتمّ تنقيحها من خارج الدليل ، ولابدَّ بنظر الإماميّة من أن تكون هذه المقدّمة قطعيّة وإلّا لم تثبت الملازمة ولم يصحّ التعدِّي ،كما أوضحنا ذلك تحت عنوان « قياس مستنبط العلّة » و « قياس منصوص العلّة » .

القسم الثاني : المفهوم المستفاد بواسطة القطع باتّحاد الموضوعين في علّة الحكم ، أي اتّحاد الموضوع الثابت له الحكم بالدليل مع الموضوع الذي يراد تعدية الحكم له ، فمع القطع باتّحادهما في علّة الحكم أو مناطه يكون ثبوت الحكم للموضوع المذكور ملازماً لثبوته للموضوع الثاني ، وهذا هو المعبَّر عنه بمفهوم الموافقة بملاك المساواة ، وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين ،

فتارة تكون العلّة المعبِّرة عن المساواة منصوصة واخرىٰ تكون مستنبطة ، والقطع في الحالة الثانية بالعلَّة نادر إن لم يكن منعدماً ، وقد أوضحنا كلَّ ذلك تحت عنوان « القياس » و « قياس منصوص اللعلّة » و « قياس مستنبط العلّة » و « العلّة والحكمة » .

مفهوم الوصف

والبحث هنا أيضاً عن انَّ انتفاء الوصف عن الموضوع المجعول له الحكم في المنطوق هل يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع المنتفي عنه الوصف أو لا ؟ فإن كان يقتضي ذلك كان للجملة الوصفيّة مفهوم وإلّا لم يكن لها مفهوم .

ثمّ انَّ الجملة الوصفيّة المبحوث عن ظهورها في المفهوم هي الجملة التي يكون الوصف فيها معتمداً على موصوف مذكور في الخطاب وإلّا كانت جملة لقبيّة ، كما أوضحنا ذلك في

مفهوم اللقب.

فالجملة الوصفيّة بحسب اصطلاحهم هي الجملة التي جعل فيها الحكم على موضوع ذي وصف، كما لو قيل: «أكرم رجلاً عالماً»، أما لو قيل: «أكرم عالماً» فإنَّ هذه الجملة لا تكون وصفيّة بل هي لقبيّة.

ثمّ انَّ الجملة الوصفيّة تنقسم إلى أقسام أربعة، اثنان منها خارج عن محلّ البحث:

القسم الأوّل: أن يكون الوصف مساوياً للموصوف، كما لو قيل: «أكرم إنساناً ضاحكاً»، فإنَّ الإنسان والضاحك متساويان في الوجود، ومن هنا لا يكون لهذه الجملة الوصفيّة مفهوم، وذلك لأنَّ المفهوم ـ كما قلنا ـ معناه انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع عند انتفاء قيده، وهنا يكون القيد مساوقاً لانتفاء الموضوع، فمع عدم القيد لا موضوع حتىٰ نبحث عن انَّ الحكم هل ينتفي عن الموضوع عند انتفاء قيده أو لا.

القسم الثاني: أن يكون الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف كما لو قيل: «أكرم إنساناً متحركاً بالإرادة» فإنَّ وصف التحرك بالإرادة لا يختصّ بالإنسان بل يشمله ويشمل مطلق الحيوان، ومن هنا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف.

وهذا القسم خارج أيضاً عن محلّ النزاع، وذلك لأنَّ انتفاء الوصف يساوق دائماً انتفاء الموضوع «الموصوف»، ومعه لا معنىٰ للبحث عن انَّ انتفاء الوصف هل يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع، إذ لا موضوع مع افتراض انتفاء الوصف الأعمّ.

القسم الثالث: أن يكون الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف. كما لو قيل: «أكرم الإنسان الفقير» فإنَّ وصف الفقير أخصّ مطلقاً من الإنسان.

ولا ريب في دخول هذا القسم في محلّ النزاع، وذلك لأنَّ انتفاء القيد لا يساوق انتفاء الموضوع، وهنا يكون للبحث ـ عن انَّ انتفاء القيد عن الموصوف هل يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عنه ـ مجال.

القسم الرابع: أن يكون بين الوصف والموصوف عموم من وجه كما لو قيل: «في الغنم السائمة زكاة»، فإنَّ النسبة بين السائمة وبين الغنم عموم من وجه،

ومورد افتراق الوصف عن الموصوف في السائمة من غير الغنم، كما انَّ مورد افتراق الموصوف عن الوصف هو الغنم المعلوفة.

وهذا القسم داخل أيضاً في محلّ النزاع ولكن من جهة العموم في الموصوف، فإنَّ الغنم سائمة ومعلوفة والحكم انَّما هو مجعول على خصوص الغنم السائمة، وعليه لو انتفىٰ السوم عن الغنم بأن كانت معلوفة فإنَّه يأتي البحث عن انَّ انتفاء السوم عن الغنم هل يقتضي انتفاء وجوب الزكاة عنها أو لاْ، فلو كان للجملة الوصفيّة مفهوم لكان انتفاء السوم عن الغنم مقتضياً لانتفاء طبيعي وجوب الزكاة عنها.

نعم انتفاء السوم عن غير الغنم كالإبل والبقر لا يكون مقتضياً لانتفاء وجوب الزكاة عنها، وذلك لأنَّ ثبوت المفهوم للجملة الوصفيّة انَّما يعني انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع المذكور في الجملة عند انتفاء الوصف عنه لا انتفاء طبيعي الحكم عن موضوع آخر غير مذكور في الجملة.

ثمّ انَّ الجمل الوصفيّة المبحوث عن ظهورها في المفهوم هي مطلق الجمل التي قيد موضوعها أو متعلَّق الحكم فيها بقيد من القيود بحيث يكون ذلك القيد موجباً لتضييق دائرة الموضوع أو متعلَّق الحكم، ولهذا لا يختصّ القيد المصحّح لاعتبار الجملة وصفيّة بالنعت في مصطلح النحاة بل يشمل الحال والتمييز والإضافة وكلّ ما يوجب التضييق من دائرة موضوع الحكم أو متعلَّقه.

وبتحرُّر محلّ النزاع نقول: انَّ المشهور ذهبوا الى انَّ الجملة غير ظاهرة في المفهوم، وقد قرِّب ذلك بتقريبات، منها ماذكره السيّد الخوئي ﷺ وحاصله:

انَّ القيد في الجمل الوصفيّة راجع لموضوع الحكم أو لمتعلّقه وليس راجعاً للحكم، وهذا هو مبرِّر عدم ظهوره في المفهوم، إذ انَّ ثبوت الحكم لموضوع لا يعني انتفاء مثل الحكم عن موضوع آخر، إذ ما المانع من أن يثبت حكمان متسانخان لموضوعين مختلفين بعد أن كان ثبوت الحكم لموضوع مقيَّد معناه ثبوت الحكم لموضوع خاصّ، وهذا لا يمنع عن

ثبوت الحكم لنفس الموضوع بقيدٍ آخر أو ثبوته له مجرداً عن كلّ قيد، وذلك لما ذكرناه من انَّ مرجع ذلك الى ثبوت حكمين متسانخين لموضوعين مختلفين، نعم لو كان القيد راجعاً للحكم كما هو الحال في الجملة الشرطيّة لكان ذلك مقتضياً لانتفاء طبيعي الحكم بانتفاء قيده، لأنَّ تقييد الحكم بقيد معناه انَّ هذا الحكم لا يثبت إلّا مع هذا القيد فثبوت الحكم مع عدم القيد مناف لإطلاق تقييده بذلك القيد، ومن هنا يكون المنتفي بانتفاء القيد هو طبيعي الحكم.

قاعدة المقتضي والمانع

والمراد منها هو ترتيب آثار وجود المعلول عند اليقين بوجود المقتضي مع عدم احراز انتفاء المانع والذي هو الجزء الآخر لعلِّيَّة العلَّة.

وبيان ذلك: انَّه تارة نحرز تحقّق المقتضي للمعلول ونحرز عدم وجود ما يمنع عن تأثير المقتضي أثره، فهنا لا ريب في تحقق المعلول، وذلك لتماميّة علته. وتارة نحرز وجود المقتضي إلّا اننا نشك في انتفاء المانع، فلعلَّه منتفٍ ولعله موجود، وهنا يكون مجرىٰ القاعدة والمقتضية للبناء على عدم المانع، وهذا يعني انَّ المقتضي قد أثَّر أثره وأوجد معلوله المعبَّر عنه بالمقتضىٰ بصيغة المفعول.

ومثاله أن نحرز وجود النار في الخشب إلّا اننا لا نعلم بما اذا كان هناك مانع عن تأثير النار أثرها وهو احراق الخشب، فهنا يكون مقتضىٰ القاعدة هو البناء على عدم وجود المانع وانَّ المقتضي وهي النار قد أحرقت الخشب.

وهذه القاعدة رغم اشتراكها مع قاعدة الإستصحاب من جهة تقومها باليقين والشك إلّا انَّها تختلف عن الإستصحاب من جهة انَّ مورد الشك فيها مباين لمورد اليقين، إذ انَّ مورد اليقين في هذه القاعدة هو وجود المقتضي وأما مورد الشك فهو وجود المانع، ولهذا تكون أدلة الإستصحاب قاصرة عن الشمول لمورد القاعدة.

وقد استدلّ علىٰ حجيَّة هذه القاعدة بالسيرة العقلائيّة القاضية بالبناء على

وجود المعلول بمجرّد احراز وجود المقتضي ، إلّا انَّ السيد الخوئي ﷺ لم يقبل بهذه الدعوىٰ وأفاد بأنَّ السيرة جارية علىٰ خلاف ما تقتضيه القاعدة .

فلو صوَّب شخص سهماً نحو رجل بحيث لو أصابه لقتله إلّا انَّه وقع الشك في وجود المانع عن الوصول اليه ، فإنَّ العقلاء حينئذٍ لا يبنون على موت من صُوِّب السهم نحوه ، ولا يرتِّبون على ذلك إدانة المصوب للسهم بالقتل ، وهذا ما يعبِّر عن انَّ احراز المقتضي وحده لا يبرِّر البناء عقلائياً على تحقّق المعلول .

مقدمات الحكمة

وقد أوضحنا المراد منها تحت عنوان « قرينة الحكمة » .

المقدّمة التوليديّة

وهي المقدّمة التي لا يتوسط بينها وبين ذي المقدّمة اختيار للمكلَّف بل انَّه متىٰ ما تحقّقت هذه المقدّمة يكون وجود ذي المقدّمة حتمياً .

ومثالها : العلل التكوينيّة الاختياريّة لو كانت تامّة أو الجزء الأخير للعلّة التامّة فإنَّها مقدّمات توليديّة لمعلولاتها ويستحيل معها تخلُّف المعلول . كما في اسقاط شخص من شاهق فإنَّه مقدّمة توليدية لسقوطه ، إذ لا يتوسّط بين الإسقاط والسقوط اختيار للفاعل .

والتعبير عنها بالتوليديّة منشاؤه انَّ ذا المقدّمة يتولَّد عنها بمجرَّد ايجادها . ثمّ انَّ افتراض حتميّة ذي المقدّمة بعد ايجاد مقدّمته التوليديّة لا ينفي صحّة التكليف بذي المقدّمة باعتبارها قهريّة وباعتبار عجز المكلَّف عن التخلّف عنها ، وذلك لأنَّ القدرة المصحّحة للتكليف هي القدرة على الفعل أو الترك ولو بواسطة القدرة على المقدّمة ايجاداً وتركاً .

مقدّمة الحرام

المراد من مقدّمة الحرام لا يختلف عن المراد من مقدّمة الواجب من حيث انَّ المراد منها هو ما يتمكّن المكلَّف بواسطتها من ارتكاب الحرام بحيث لو لم يوسط تلك المقدّمة لما كان من الممكن ارتكاب الحرام .

ومثاله : مالو كان ارتكاب الحرام متوقفاً على السفر بحيث لو لم يسافر لما أمكنه ارتكاب الحرمة المعيّنة ، فحينئذٍ يكون السفر من مقدّمات الحرام .

وقد قسم المحقّق النائيني ﷺ مقدّمة الحرام الى ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل : أن تكون مقدّمة الحرام من المقدّمات التوليديّة والتي لا يتوسّط بينها وبين ذي المقدّمة اختيار للمكلّف ، بمعنىٰ انّه متىٰ ما جاء بالمقدّمة ترتب على ذلك فعل الحرام حتماً ، وهذا الفرض يتّفق فيما لو كانت المقدّمة علّة تامّة أو الجزء الأخير من العلّة التامّة لفعل الحرام .

وقد بنىٰ المحقّق النائيني ﷺ علىٰ انَّ حرمة هذه المقدّمة حرمة نفسيّة وليست حرمة غيريّة ، إذ انَّ الحرمة المجعولة على ذي المقدّمة مجعولة واقعاً على المقدّمة ، وذلك لأنَّ المقدور منهما انّما هو المقدّمة دون ذيها ، فيكون مصبّ الحرمة واقعاً انّما هو المقدّمة .

وقد أورد عليه السيّد الخوئي ﷺ بأنَّ ذلك خلاف ما يبني عليه المحقق النائيني ﷺ نفسه من كفاية القدرة على المقدّمة في تصحيح التكليف بذي المقدّمة ، فذو المقدّمة وان لم يكن مقدوراً ابتداءً إلّا انَّ القدرة علىٰ مقدّمته معناه القدرة عليه ، وهذا هو المصحّح لجعل الحرمة على ذي المقدّمة ابتداء .

ثمّ أفاد ﷺ انَّ الصحيح هو انَّ حرمة مقدّمة الحرام التوليديّة منوط بما هو المبنىٰ في مقدّمة الواجب ، فإن كان البناء هناك هو وجوب المقدّمة شرعاً فالبناء هنا هو حرمة المقدّمة شرعاً وإلّا فلا . والنتيجة انَّ الحرمة لو كانت ثابتة فهي حرمة غيريّة لا نفسيّة كما أفاد المحقّق النائيني ﷺ .

القسم الثاني : أن تكون مقدّمة الحرام موجبة للقدرة على ارتكاب الحرام إلّا انّه يتوسّط بين فعلها وبين ارتكاب الحرام اختيار المكلّف ، فلو قصد المكلّف من فعل المقدّمة التوصل بها لارتكاب الحرام فهذا هو القسم الثاني لمقدّمة الحرام .

وفي هذا القسم لو بنينا على حرمة التجرّي فالمقدّمة حرام بالحرمة النفسيّة وإلّا فبناء على ثبوت الملازمة فالمقدّمة

حرام بالحرمة الغيريّة .

وأجاب السيّد الخوئي ﵀ عن ذلك بأنّ الحرمة الغيريّة لا تثبت لمقدّمة الحرام من هذا القسم وان كنّا نبني على ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وذلك لأنّ الواجب لا يمكن أداءه إلّا عند وجود مقدّماته، وأمّا مقدّمة الحرام فالإتيان بمقدّماته غير التوليديّة لا ينتج فعل الحرام بل يكون ذلك منوطاً باختيار المكلّف ، فحتىٰ لو جاء المكلّف بمقدّمة الحرام فإنّه يتوسّط بينها وبين فعل الحرام اختيار المكلّف وإرادته ، وهذا ما ينفي نكتة الملازمة الثابتة في مقدّمة الواجب .

القسم الثالث : هو نفس القسم الثاني إلّا انّ المكلّف لا يقصد من الإتيان بالمقدّمة التوصل بها الى ارتكاب الحرام ، وهنا بنىٰ المحقّق النائيني ﵀ على عدم الحرمة بعد أن كان المكلّف قادراً على ترك الحرام حتىٰ بعد فعل المقدّمة وبعد ان لم يكن قاصداً بها التوصّل الى فعل الحرام وأحدهما هو المناط لثبوت الحرمة لمقدّمة الحرام .

وقد وافقه السيّد الخوئي ﵀ في النتيجة ، وعلّق على ذلك بأنّ ملاك الحرمة للمقدّمة انّما هو توقف امتثال الحرمة على تركها والمفروض انّ امتثال الحرمة لا يتوقّف على ترك المقدّمة .

المقدّمة الخارجيّة

وهي المقدّمة الخارجة عن ماهيّة المأمور به ذاتاً وتقيُّداً إلّا انّها دخيلة في تحصيل المأمور به ، بمعنىٰ انّ ايجاد المأمور به منوطاً بتحقّقها مثل السفر للحج .

والمراد من خروجها عن ذات المأمور به هو انّها ليست جزءً من أجزاء المأمور به كما هو الحال في المقدّمات الداخليّة ، وأمّا المراد من خروجها عن المأمور به تقيُّداً فهو انّه لا يكون المأمور به متحصّصاً بها كما هو الحال في الشرائط والموانع ، فإنّ اشتراط المأمور به بشرط معناه انّ المأمور به هو الحصّة الخاصّة المتحصّصة بالشرط ، فالشرط وان كان خارجاً عن المأمور به إلّا انّ المطلوب معه هو حصّة خاصّة من طبيعة المأمور به ، وهي الحصّة المتقيّدة بذلك الشرط ، فالشرط ـ وهو القيد ـ

خارج والتقيّد داخل ، ومن هنا لا يكون هذا الشرط مقدّمة خارجيّة .

ومثاله : اشتراط الصلاة بالطهارة ، فإنّ الطهارة وان لم تكن من أجزاء الصلاة إلّا انّه باشتراطها في الصلاة يكون التقيُّد بها مطلوباً ، بمعنىٰ انّ المطلوب هو الحصّة الخاصّة من طبيعة الصلاة ، وهي الحصّة المتقيِّدة بالطهارة ، وهذا ما برَّر عدم اعتبار الطهارة من المقدّمات الخارجيّة .

وهكذا الكلام في المانعيّة ، فعندما تكون أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعاً فهذا معناه تحصّص المطلوب بالحصّة الفاقدة للتلبس بأجزاء ما لا يؤكل لحمه .

ثمّ انّه قد تطلق المقدّمة الخارجيّة على كلّ مقدّمة خارجة عن ذات المأمور به مع كون المأمور به متقيّداً بها ، وهذا معناه انّ الشروط والموانع من المقدّمات الخارجيّة ، إذ انّها وان كانت داخلة تقيّداً إلّا انّها لمّا لم تكن من أجزاء المأمور به فهي مقدّمة خارجيّة إلّا انّه يُعبَّر عنها بالمقدّمة الخارجيّة بالمعنىٰ الأعم . فالمقدّمة الخارجيّة بالمعنىٰ الأعمّ هي ما تكون خارجة عن المأمور به ذاتاً لا تقيُّداً .

المقدّمة الداخليّة

المراد من المقدّمة الداخليّة هي أجزاء المأمور به الدخيلة في ماهيّته ذاتاً وتقيُّداً ، أمّا دخولها في ماهيّته ذاتاً فلأنّ افتراضها من أجزاء المأمور به يساوق افتراضها مقوماً لحقيقته ، إذ انّ المركّب انّما يقوم بأجزائه .

وأمّا تقيُّده بها فلأنّ اعتباره في المأمور به ليس بأيٍّ نحوٍ اتّفق بل المطلوب والمعتبر هو تقيُّد المأمور به بحصّة يكون معها الجزء على نحوٍ خاصٍ ، فالقراءة والتي هي أحد أجزاء الصلاة اعتبرت بنحو تكون مسبوقة مثلاً بتكبيرة الإحرام وملحوقة بالركوع ، وهذا معناه انّ المطلوب ليس هو مطلق طبيعة الصلاة المشتملة على القراءة بل المطلوب هو الحصّة الخاصّة التي تكون معها القراءة واقعة بين تكبيرة الإحرام والركوع .

ثمّ انّ المقدّمة الداخليّة قد تطلق على القيود التي لا تكون دخيلة في المأمور به ذاتاً إلّا انّها دخيلة تقيُّداً ، وعلىٰ هذا تكون الطهارة مثلاً والتي هي خارجة عن المأمور به ذاتاً إلّا انّها داخلة

تقيُّداً من المقدّمات الداخليّة، فالقيود والموانع يعبَّر عنها بالمقدّمات الخارجيّة بالمعنىٰ الأعم، كما يعبَّر عنها بالمقدّمات الداخليّة بالمعنىٰ الأعمّ، وقد أوضحنا المراد من التقيُّد بها في المقدّمة الخارجيّة.

ثمّ انّه وقع البحث عن المقدّمة الداخليّة بالمعنىٰ الأوّل من جهة صحّة اطلاق عنوان المقدّمة عليها بعد إن لم تكن أجزاء المأمور به مغايرة للمأمور به خارجاً فهي عين المأمور به، ولو صحّ اطلاق عنوان المقدّمة عليها فهل هي داخلة في محلّ النزاع؟ بمعنىٰ انّ البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته هل يشمل المقدّمة الداخليّة بالمعنى الاول أو لاْ؟

أمّا الجهة الأُولى: فيقال انّ عنوان المقدميّة يحتمل أحّد معنيين:

المعنىٰ الأول: انّ المقدّمة هي ما يكون وجودها مغايراً خارجاً لوجود ذي المقدّمة، غايته انّ وجود ذي المقدّمة منوط بوجودها.

المعنىٰ الثاني: انّ المراد من المقدّمة هو ما يكون وجود ذي المقدّمة منوطاً بوجودها بقطع النظر عن تغاير وجود المقدّمة عن وجود ذيها أو انّه ليس مغايراً، فالمغايرة وعدمها ليس دخيلاً في صدق المقدّميّة.

وبناء على انّ المراد من المقدّمة هو المعنىٰ الاوّل لا تكون أجزاء المأمور به من المقدّمات أصلاً، فلا تصل النوبة للبحث عن مشموليتها لمحلّ النزاع في مقدّمة الواجب وعدم مشموليتها، وأمّا بناءً على المعنىٰ الثاني فلا مانع من اطلاق عنوان المقدّمة على أجزاء المأمور به لتوقف وجود المركّب المأمور به على وجود أجزائه، وباعتبار انّ التوقّف هو مناط صدق المقدميّة فالأجزاء تكون من مقدّمات الواجب، ومن هنا يكون للبحث عن الجهة الثانية موقع.

وأمّا الجهة الثانية: وهي البحث عن شمول محلّ النزاع في مقدّمة الواجب للمقدّمات الداخليّة، فقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ وكذلك الأعلام بأنّه لا معنىٰ لشمول البحث للمقدّمات الداخليّة، وذلك لأنّ البحث في مقدّمات الواجب انّما هو بحث عن ثبوت الملازمة بين

وجــوب الشـيء ووجـوب مـقدّماته ، والبـحث عـن المـلازمة انّـما هـو بـعد افتراض انَّ الملزوم غير لازمه ، وعندئذٍ نبحث عن انَّ العقل هل يُدرك الملازمة بينهما أو لاً ، وهـذا الفـرض ليس وارداً في المقدّمات الداخليّة والتي هي أجزاء المأمور به ، وذلك لأنَّ أجزاء المأمور به هــي عــينها المأمــور بـه ، فـالوجوب المــجعول عـلى المـركّب المأمـور بـه مجعول عليها ، وحينئذٍ لا معنىٰ للبحث عــن اشـتمالها عـلى مـلاك الوجـوب الغـيري الثـابت للـمقدّمات لو تـمّت الملازمة ، إذ انَّه لا ريب في توفرها على ملاك الوجوب النفسي الثابت للمركّب .

مقدّمة الصحّة

وهي ما يـتوقّف صـحّة المأمـور بـه عليها ، فكلُّ شيء يفضي عدم الإلتزام به الى عدم صحّة الواجب المأتي بـه فـهو من مقدّمات الصحّة ، وهذه هي المـعبَّر عـنها بـالمقدّمات الخـارجـيّة بـالمعنى الأعم أو المـقدّمات الداخـليّة بـالمعنىٰ الأعــمّ ، وهــي عــبارة عـن الشـرائـط والموانع الموجبة لتحصُّص المأمور به بالحصّة الواجدة لهذه الشرائط والفاقدة لهذه الموانع ، فالمطلوب معها ليس هو طبيعي المأمور به بل المطلوب معها هو الحـصّة الخـاصّة وهـي المـتقيّدة بـهذه الشروط والمنتفي عنها هذه الموانع .

وعليه تكون مثل الطهارة من شرائط الصحّة وكـذلك يكـون عـدم النـجاسة الخبثيّة وعدم التلبس بأجزاء ما لا يؤكل لحـمه مـن قـيود ومـقدمات الصحّة ، وذلك لأنَّ صـحّة الواجب المأتــي بـه منوط بتوفّره على هذه القيود ، فـيكون الواجب متحصّصاً بها .

وبتعبير آخر : انَّ الصحّة لمّـا كـانت بمعنىٰ مـطابقة المأتـي بـه للـمأمور بـه فذلك يقتضي أن يكون المأتـي بـه هـو الحــصّة الخــاصّة الواجــدة للـقيود والمنتفي عنها المـوانـع وإلّا لم تـتحقّق مطابقة المأتي به للمأمور به والتـي هـي مناط الصحّة ، وهذا ما يعبَّر عن انَّ هـذه القيود والمـوانـع المـوجبة لتـحصيص المأمـور بـه هـي قـيود الصـحّة ، وهـذا هــو مــنشأ التـعبير عــنها بـمقدّمات الصحّة .

المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

وهـذا التـقسيم تـقسيم للـمقدّمة الخارجيّة، وهو تقسيم لها بلحاظ منشأ المقدميّة، فقد يكـون المـنشأ لمـقدميّة المقدّمة هو الأُمور التكوينيّة والمـدرك لذلك هو العـقل، ومـن هـنا عُـبِّر عـنها بالمقدّمة العقليّة، كما قد يكون المـنشأ لمقدميَّة المـقدّمة هـو اعـتبار الشـارع، فـتكون المـقدّمة بـذلك شـرعيّة، وقـد يكـون مـنشأ مـقدميّتها هـو مـقتضيات العادة، وهذا ما يبرِّر التعبير عن المقدّمة المقتضاة عن العادة بالمقدّمة العاديّة.

أمّا المراد من المقدّمة العقليَّة: هـو مـا كـان وجـود ذي المـقدّمة مستحيلاً واقعاً بدون وجودها، وبعبارة اخرىٰ انَّ المقدّمة العقليَّة هي التي يتوقّف واقـعاً وجـود ذي المـقدّمة عـليها، ومـعه يستحيل عقلاً تحصيل ذي المقدّمة دون تحصيلها أو قل دون وجودها.

ويمكن التمثيل لها بالعلل التكوينيّة بالنسبة لمعلولاتها، فلو كـان المـعلول واجب التـحصيل فـهذا يـتوقف عـلى ايـجاد عـلّته التكـوينيّة التـي يسـتحيل وجود المعلول بدونها، فلو وجب على المكلَّف احراق شيء فإنَّ ذلك يستحيل تكـويناً إلّا بـايجاد النـار، وذلك لأنَّ الإحراق معلول تكويناً للنار.

وأمّا المراد من المقدّمة الشـرعيّة: فهي عـبارة عـن المـقدّمات التـي عـلَّق الشارع صحّة المأمور به عليها بحيث لا يكون المأمور به واجـداً للـصحّه مـالم يكن متوفراً على هذه المقدّمات، وهذه هي المقدّمات المـعبَّر عـنها بـمقدّمات الصـحّة وبـالمقدّمات الخـارجـيّة أو الداخليّة بالمعنى الأعمّ والتي هي القيود المعتبر وجودها أو عدمها في المأمور به كما اتّضح ممّا تقدّم، ومنشأ التعبير عنها بـالشرعيّة هـو انَّ الشـارع نـفسه اعـتبر المأمور به متقيّداً بها.

وقـد حـاول صـاحب الكـفاية ﷺ إرجـاع هـذا النـحو مـن المـقدّمات الىٰ المـقدّمات العـقليّة بـتقريب هـو انَّ اعتبارها شـرطاً فـي المأمـور بـه مـعناه استحالة تحقّق المأمور به بدونها، إذ انَّ المشروط مستحيل وجـوده عـند عـدم وجود شرطه، فاعتبارها من قبل الشارع شرطاً في المأمور بـه يـفضي الى إدراك

العقل لاستحالة تحقّق المشروط وهو المأمور به دون تحقّقها ، إذ لا يمكن تحقّق الواجب المتحصّص بها مالم يكن واجداً لها .

وأمّا المقدّمة العاديّة : فهي المقدّمة التي اقتضت العادة الإتيان بها لغرض تحصيل ذيها دون أن يكون ذو المقدّمة متوقفاً عليها ، بمعنىٰ انّه يمكن تحصيل ذي المقدّمة حتىٰ مع عدم وجودها .

والمقدّمة بهذا المعنىٰ خارجة عن محلّ البحث ، إذ لا ريب في عدم ترشّح وجوب من ذي المقدّمة الى المقدّمات التي لا يتوقّف وجود ذي المقدّمة عليها .

إلّا انّه قد تطلق المقدّمة العاديّة ويُراد منها المقدّمات التي يستحيل خارجاً وجود ذي المقدّمة عند عدم وجودها باعتبار انّ المقدّمات الأُخرىٰ الممكنة ذاتاً غير متحقّقة فعلاً .

وبتعبير آخر : انّ بعض المقدّمات لا يكون عدم وجودها مفضياً الى عدم وجود ذيها ، وذلك باعتبار امكان تحقّق ذي المقدّمة بواسطة مقدّمات اخرىٰ ممكنة وقوعاً إلّا انّه وباعتبار عدم وجود تلك المقدّمات الممكنة وقوعاً ينحصر وجود ذي المقدّمة بها فيستحيل بذلك تحقّق ذي المقدّمة بدونها . والتعبير عنها بالعاديّة بلحاظ امكان تحقّق ذيها بوسائط اخرىٰ ممكنة وقوعاً إلّا انّ المتوفّر عادة هو مقدّمة معيّنة .

ومثال ذلك السفر الى الحجّ ، فإنّ الكون في مكّة المكرّمة للآفاقي دون طي المسافة مستحيل وقوعاً ، بمعنىٰ انّه يلزم من فرض وقوعه محال وهو الطفرة إلّا انّ الكون قد يحصل بوسائط اخرىٰ غير السفر مثل المعجزة والتي هي ممكنة وقوعاً إلّا انّه وباعتبار انّ المعجزة غير متحقّقة ينحصر الكون في مكّة الشريفة بتحصيل السفر ، فيستحيل عقلاً تحقّق الكون فيها دون تحصيل السفر ، وبهذا تؤول المقدّمة العاديّة إلى المقدّمة العقليّة ، فتكون داخلة في محلّ النزاع .

المقدّمة العلميّة

وهي المقدّمة الموجب تحصيلها لحصول العلم بالإمتثال القطعي ، بمعنىٰ انّ تحصيل المكلّف لها يؤدي للقطع

بالخروج عن عهدة التكليف.

ويمكن التمثيل لذلك بموارد العلم الإجمالي فإنَّه لا يحصل القطع بالامتثال إلّا بواسطة العمل بتمام أطراف العلم الإجمالي، ومن الواضح انَّه لا يجب من مجموع الأطراف إلّا طرف واحد وهو منطبق الجامع وعليه تكون بقيّة الأطراف مقدّمة لحصول العلم بامتثال التكليف المعلوم اجمالاً.

ومثال ذلك مالو اشتبهت القبلة على المكلَّف، فإنَّ الصلاة الى الجهات الأربع يوجب القطع بوقوع الصلاة المأمور بها الى القبلة، فتكون الصلاة الى الجهات الثلاث مقدّمة علميّة لتحصيل القطع بالإمتثال، إذ انَّ الواجب من الصلوات الأربع ليس إلّا صلاة واحدة والصلوات الثلاث الأُخرىٰ انَّما هي مقدّمة لتحصيل العلم بأداء الصلاة الواجبة، وبدون الصلاة الى الجهات الأربع لا يحصل العلم بالإمتثال القطعي، إذن كلُّ فعل يتوقّف عليه حصول العلم بالإمتثال فهو مقدّمة علميَّة.

وبما ذكرناه يتّضح انَّ المقدّمات العلميَّة خارجة عن بحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، إذ انَّ المفترض انَّ الواجب واقعاً لا يتوقّف تحصيله عليها فقد تكون الصلاة الأُولىٰ هي الصلاة المطلوبة واقعاً مما يُعبِّر عن انَّ الواجب لا يتوقّف على المقدّمة العلميَّة، نعم العلم بامتثال الواجب يتوقّف على المقدّمة العلميَّة، والبحث انَّما هو عن المقدّمات التي يتوقف وجود الواجب عليها.

فملاك الوجوب للمقدّمة العلميّة لو كانت واجبة ليس هو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، إذ المقدّمة العلميّة ليست من مقدّمات وجود الواجب بل الملاك، هو ما يُدركه العقل من لزوم تحصيل الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن منه مع الشك في فراغ الذمّة عن التكليف المتعلِّق بالعهدة فلا سبيل لتحصيل الأمن إلّا المقدّمة العلميّة وهذا هو ملاك وجوبها، لا انَّ ملاك وجوبها هو الملازمة.

مقدّمة المستحبّ والمكروه

أمّا مقدّمة المستحبّ فتتّضح بملاحظة مقدّمة الواجب، وأمّا مقدّمة

المكروه فتتّضح من ملاحظة مقدّمة الحرام.

المقدّمة المفوتة

المراد من المقدّمة المفوّتة هي المقدّمة التي يُفضي عدم تحصيلها الى فوات القدرة على تحصيل الواجب في حينه ،فلو اتّفق ان كان المكلّف قادراً على تحصيل الواجب في وقته متى ما التزم بفعل ومتى مالم يلتزم به أدىٰ ذلك الى العجز عن امتثال التكليف حين مخاطبته به أو قل حين تحقّق فعليّته فهذا الفعل الذي يُتحفّظ بواسطته على القدرة من الإمتثال حين تحقّق الفعليّة للحكم يُعبَّر عنه بالمقدّمة المفوتة .

فإذن تعنون الفعل بالمقدّمة المفوّتة منوط بأمرين :

الأمر الأوّل : هو افتراض انَّ الفعل مؤدٍ للقدرة على امتثال التكليف وانَّ عدمه مودٍ لانسلاب القدرة عن امتثال التكليف .

الأمر الثاني : هو افتراض تأهيل الفعل لجعل المكلّف قادراً على امتثال التكليف قبل الخطاب بالتكليف ، أمّا لو كان الفعل صالحاً لتأهيل المكلّف للقدرة على امتثال التكليف بعد الخطاب به وتحقّق فعليّته فإنّه لا يكون مقدّمة مفوتة بل يكون من مقدّمات الواجب .

ومثال ذلك : مالو كان المكلّف محدثاً وكان عنده ماء يكفي لرفع الحدث وكان ذلك قبل دخول الوقت ، فلو لم يتحفّظ على هذا الماء لكان عاجزاً عن الصلاة عن طهارة مائيّة حين دخول الوقت ، فالتحفُّظ على الماء الى حين دخول الوقت يُعبَّر عنه بالمقدّمة المفوّتة ، وذلك لأنَّ عدم التحفّظ عليه يؤدي الى عجز الملكّف عن امتثال التكليف في حينه ،أي عجزه عن الصلاة عن طهارة مائيّة حين دخول الوقت .

وباتّضاح ذلك نقول : انَّ البحث عن وجوب المقدّمة المفوّتة ليس بحثاً عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ، وذلك لافتراض عدم وجوب ذي المقدّمة وانَّ الوجوب لذي المقدّمة لم تتحقّق فعليته بعد ، وحينئذٍ لا يتعقّل البحث عن ترشّح وجوب من ذي المقدّمة الى المقدمات المفوتة بعد إن

لم يكن ذو المقدّمة واجباً فعلاً ، وبعد الخطاب بذي المقدّمة وتحقّق فعليّته لا يكون المكلّف قادراً على الإمتثال لو لم يأتِ بالمقدّمة المفوتة كما هو المفترض .

فحينما يكون المكلّف قادراً على الإمتثال لا يكون مخاطباً بالتكليف وحينما يُخاطب بالتكليف يصبح عاجزاً عن الإمتثال لافتراض عدم تحفّظه على المقدّمة المفوّتة ، ولذلك لابدّ وأن يكون البحث عن وجوب المقدّمة المفوّتة من جهة اخرىٰ .

وقد استُدلّ لوجوبها بما حاصله : انّ عدم الإلتزام بالمقدّمات المفوّتة يؤدى الى تفويت الملاك اللزومي والذي تصدّىٰ المولىٰ لإبرازه ولو بواسطة جعل التكليف بمتعلّقه في حينه باعتبار استحالة الواجب المعلّق والمشروط ، وواضح انّ هذا التفويت للملاك اختياري للمكلّف بلحاظ قدرته على التحفّظ عليه قبل الخطاب بالتكليف ، والإمتناع والعجز بعد الخطاب بالتكليف لا ينافي الاختيار ، وذلك لأنّ الإضطرار بسوء الإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً كما أوضحنا ذلك في محلّه .

ومن هنا ذهب المحقّق النائيني والسيّد الخوئي ﵁ الىٰ وجوب المقدّمات المفوّتة عقلاً ، وهل هي واجبة شرعاً أيضاً أو لا ؟

ذهب المحقّق النائيني ﵀ الى الوجوب الشرعي الغيري إمّا للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وإمّا لانّ وجود الملاك المولوي يكشف عن الوجوب الفعلي ، وأمّا السيّد الخوئي ﵀ فلم يقبل بالتوجيه الأوّل لو كان هو مراد المحقّق النائيني ﵀ وذلك للغويّة حكم الشرع بعد حكم العقل بالوجوب ، كما هو الحال في كلّ موردٍ يكون فيها حكم العقل واقعاً في طول الحكم الشرعي ، كما في حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية الواقعين في طول الأوامر المولويّة ، وأمّا الاحتمال الثاني فهو الذي وجّه به السيّد الصدر ﵀ كلام المحقّق النائيني ﵀ .

المقدّمة الموصلة

المراد من المقدّمة الموصلة هو

المقدّمة التي يترتّب عليها وجود ذي المقدّمة ، وفي مقابلها المقدّمة غير الموصّلة والتي تنتج القدرة على ايجاد ذي المقدّمة إلّا انّه يتّفق معها عدم إيجاد ذي المقدّمة .

فمثلاً : السفر لأداء فريضة الحجّ قد يكون مقدّمة موصلة وقد لا يكون كذلك رغم انَّ السفر في الحالتين ينتج القدرة على أداء الحجّ إلّا انّه قد يترتّب على السفر أداء الحجّ وهنا يكون السفر مقدّمة موصلة ، وقد لا يترتّب على السفر أداء الحجّ ، وذلك لطرو عارض أو إعراض المكلّف عن أداء الحجّ بعد الوصول الى مكّة المكرّمة ، وحينئذٍ يكون السفر مقدّمة غير موصّلة .

هذا وقد ذهب صاحب الفصول ﷺ وتبعه السيّد الخوئي ﷺ الى انَّ الملازمة لو تمّت بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته فإنَّ هذه الملازمة لا تنتج أكثر من وجوب المقدّمة الموصلة ، أي انَّ وجوب مطلق المقدّمة ليس لازماً لوجوب ذي المقدّمة وانّما اللازم لوجوب ذي المقدّمة هو حصّة خاصّة من المقدّمة وهي المقدّمة التي يترتّب على ايجادها تحقّق ذي المقدّمة وهذه هي المعبَّر عنها بالمقدّمة الموصلة ، ولهذا لو جاء المكلّف بالمقدّمة واتّفق عدم تحقّق ذي المقدّمة خارجاً فهذا يكشف عن عدم وجوب المقدّمة من أوّل الأمر ، لأنَّ عدم ترتُّب ذي المقدّمة معناه انَّ المقدّمة التي جاء بها المكلّف ليست موصلة .

مسألة مقدّمة الواجب

المراد من مقدّمة الواجب هي المقدّمة التي يتوقّف ايجاد الواجب عليها دون أن تكون دخيلة في ايجاب الواجب ، وهذا هو الذي يميّزها عن مقدّمات الوجوب ، إذ انَّ المقدّمات الوجوبيّة دخيلة في ايجاب الواجب .

ومنشأ ذلك هو انَّ مقدّمات الوجوب هي المصحّحة لاشتمال الفعل ـ الذي يراد جعل الوجوب عليه ـ على الملاك بحيث لو لم يتوفّر الفعل على هذه المقدّمات والشروط لما كان واجداً للملاك الموجب لجعل الوجوب عليه ، وهذا بخلاف مقدّمات الواجب ، فإنّها لا تكون دخيلة في اشتمال الواجب والذي

هو متعلّق الوجوب ـ على الملاك المصحّح لجعل الوجوب عليه ، ومن هنا يكون الوجوب ثابتاً للواجب بقطع النظر عن مقدّمات ايجاده وتحصيله .

ثمّ انَّ البحث عن مقدّمات الواجب ليس بحثاً عن عليّتها الواقعيّة التكوينيّة لتحصيل الواجب ، إذ انَّ افتراض مقدميتها يُلغي هذا البحث ، كما انَّه ليس بحثاً عما يُدركه العقل من عدم معذوريّة المكلَّف عند ترك ذي المقدّمة بسبب ترك مقدّماتها ، إذ انَّ ذلك ليس محلاً للنزاع بينهم ، على انَّهم متفقون على انَّ الوجوب لو كان ثابتاً لمقدّمات الواجب لما وكان وجوباً نفسياً استقلالياً ، لأنَّ الوجوب النفسي الإستقلالي منوط بملاحظة المقدّمات إمّا بنحو تفصيلي أو لا أقلّ اجمالي وجعل الوجوب المولوي عليها ،بمعنىٰ انَّ جعل الوجوب على ذي المقدّمة لا يلازم الإلتفات الى المقدّمات واعتبارها واجبة ، بل قد لا تكون مقدّمات الواجب معروفة بالنسبة لجاعل الوجوب على ذي المقدّمة .

فمحلّ البحث إذن هو انَّه هل يثبت لمقدّمات الواجب وجوب مولوي ارتكازي ، بمعنىٰ انَّه لو التفت الى هذه المقدّمات لكان قد جعل الوجوب عليها أو لا ؟

ثمّ انَّ بحث مقدّمات الواجب ليس بحثاً لفظياً كما هو المستظهر من عبائر صاحب المعالم ﷺ ، إذ ليس البحث عنها مقتصراً على البحث عن وجود دلالة التزاميّة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدّماته بل البحث في المقام عن وجود ملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدّماته ، وهل العقل يدرك هذه الملازمة ، أي الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته شرعاً .

وبهذا يتّضح انَّ مسألة مقدّمة الواجب من المباحث الاصوليّة العقليّة والتي هي من قسم غير المستقلّات العقليّة .

المقدّمة الوجوبيّة

وهي القيود والشرائط التي اخذت بنحوٍ يكون الوجوب مترتباً عليها ، ويعبَّر عنها بقيود الحكم وبشرائط المجعول .

وبتعبير آخر : كلّ قيد أُخذ مفروض الوجود على نهج القضيّة الحقيقيّة والتي تقتضي انّه لو اتّفق تحقّق القيد والشرط خارجاً لترتّب على ذلك تحقّق الفعليّة للحكم ، هذه القيود يُعبَّر عنها بالمقدّمات الوجوبيّة .

ومثاله : البلوغ والعقل والقدرة بالنسبة للتكاليف والاستطاعة بالنسبة لوجوب الحجّ .

واعتبار هذه القيود من شرائط الحكم ومن المقدّمات الوجوبيّة باعتبار انّها أُخذت في الحكم بنحو لو اتّفق وجودها خارجاً لترتّب على ذلك تحقّق الفعليّة للحكم ، فالتعبير عنها بالمقدّمات ناشئ عن انّ فعليّة الحكم منوط بتحقّقها ، فقبل تحقّق الإستطاعة لا فعليّة لوجوب الحجّ ، وأمّا التعبير عنها بالمقدّمات الوجوبيّة فباعتبار انّ المتوقّف تحقّقها عليها هو الوجوب بمرتبة الفعليّة .

وتشخيص انّها مقدّمات وجوبيّة يتمّ بواسطة ملاحظة كيفيّة اعتبارها ، فإن اعتبت مفروضة الوجود ، بمعنىٰ انّه متىٰ مااتّفق تحققها ترتّب على ذلك الحكم المُناط بها فهي مقدّمات وجوبيّة ، وان لم تفترض كذلك فهي مقدّمات وجوديّة .

وباتّضاح المراد من المقدّمات الوجوبيّة يتّضح خروجها عن بحث مقدّمات الواجب ، وهو البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته ، إذ انّ البحث عن الملازمة انّما هو فرع افتراض تحقّق الفعليّة للوجوب ، وعندئذٍ نبحث عن انّ هذا الوجوب هل يلزم منه وجوب مقدّماته أو لا ؟ ومقدّمات الوجوب كما اتّضح ليست من هذا القبيل ، إذ انّه قبل تحقّقها لا وجوب حتىٰ نبحث عن استلزامه لوجوب مقدّماته ، حيث قلنا انّ الوجوب انّما هو مترتّب عليها فلا يتعقّل أن يترشّح عنه وجوب لمقدّماته بعد افتراض عدمه قبل تحقّق مقدّماته .

فقبل الإستطاعة لا وجوب للحجّ حتىٰ نبحث عن انّه هل يترشّح عن وجوب الحجّ وجوب تحصيل الإستطاعة ، وبعد تحقّق الفعليّة لوجوب الحجّ بسبب تحقّق الإستطاعة يكون ترشح الوجوب من وجوب الحجّ

الى الإستطاعة بلا معنىٰ ، لأنَّه تحصيل للحاصل ، إذ المفترض انَّ الإستطاعة قد تحقّقت وإلّا لم يتحقّق الوجوب .

المقدّمة الوجوديّة

وهي المقدّمة التي يتوقّف إيجاد الواجب عليها ، بمعنىٰ انَّه لا يمكن تحصيل الواجب إلّا بعد تحصيلها ، مثل السفر للحجّ بالنسبة للآفاقي ، فإنَّ ايجاد الحجّ بالنسبة للآفاقي لا يتأتىٰ إلّا بواسطة تحصيل السفر الىٰ مكّة المكرّمة والمشاعر .

وهذه هي المقدّمات المعبَّر عنها بالمقدّمات الخارجيّة بالمعنىٰ الأخصّ والتي هي خارجة عن المأمور به ذاتاً وتقيداً كما أوضحنا ذلك .

ولا إشكال في دخول هذه المقدّمات في محلّ البحث ، وهو البحث عن الملازمة العقليّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته ، بمعنىٰ انَّه هل يترشّح عن ايجاب الشيء وجوب لمقدّماته التي يتوقّف ايجاد الواجب عليها أو لاْ .

وهذا انَّما هو بعد الفراغ عن تحقّق الفعليّة للوجوب ، أي بعد وجوب الواجب ومسئوليّة المكلَّف عن امتثاله يقع البحث عن انَّه هل يترشّح عن فعليّة الوجوب للواجب « المتعلَّق » وجوب لمقدّماته المنوط تحصيل الواجب بوجودها أو لا ؟

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

الظاهر من كلمات المحقّق النائيني ﵀ وغيره من الأعلام انَّ مورد القاعدة هو الملازمة بين المدركات العقليّة العمليّة وبين حكم الشرع أو قل الملازمة بين المستقلّات العقليّة بالمعنى المشهور وبين حكم الشرع ،فحكم العقل بحسن شيء أو بقبح شيء هل يلزم منه عقلاً حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل أو لاْ ؟

إلّا انَّ المستظهر من بعض كلمات صاحب الفصول ﵀ المنكر للملازمة انَّ محلّ النزاع أوسع من ذلك وانَّه يشمل حالات إدراك العقل للمصالح والمفاسد ، بمعنىٰ انَّ إدراك العقل لاشتمال شيء على مصلحة أو مفسدة هل يلزم منه عقلاً ثبوت الحكم الشرعي

على طبق ما أدركه العقل .

إذ انَّ العقل حين يُدرك المصلحة يدرك معه الوجوب العقلي ، وحينئذٍ نبحث عن ثبوت الملازمة بين هذا المدرك العقلي وبين الحكم الشرعي إلّا أن يكون مراد صاحب الفصول هو انكار الصغرىٰ ، أي انكار أهليّة العقل لإدراك المصالح والمفاسد التامّة ، وهو ليس ببعيد عن كلماته ﷺ .

كماانَّه يمكن أن يقال انَّ هذا المورد خارج عن محلّ البحث باعتبار انَّ إدراك المصالح والمفاسد التامّة يكون منتجاً لإدراك الحكم الشرعي ابتداءً ودون الحاجة لتوسيط الملازمة ، فعندما يُدرك العقل اشتمال فعل على مصلحة تامّة يكون ذلك موجباً لإدراك تعلُّق الحكم الشرعي بذلك الفعل ، فالمدرك هو كبرىٰ عليّة المصالح والمفاسد للأحكام الشرعيّة وكذلك ثبوت علّة الحكم الشرعي والتي هي المصلحة أو المفسدة التامّة وهذه هي صغرىٰ الكبرى المذكورة وعندئذ يستحيل تخلُّف المعلول « الحكم الشرعي » عن علته التامّةالمدرك وجودها بواسطة العقل ، وعليه يكون هذاالمورد خارج عن محلّ البحث .

كما انَّه يمكن توجيه ماهو مستظهر من عبائر صاحب الفصول ﷺ بما يتناسب مع دعوىٰ المحقّق النائيني ﷺ بأن يقال : انَّ مراد صاحب الفصول ﷺ من المصلحة والمفسدة هو الحسن والقبح ، وذلك بدعوى انَّ اتّصاف الفعل بالحسن ينشأ عن اشتماله على المصلحة التامّة ، كما انَّ اتّصاف الفعل بالقبح ينشأ عن اشتماله على المفسدة ، وبهذا يكون إدراك المصلحة والمفسدة مساوقاً لإدراك الحسن والقبح فيكونان من مدركات العقل العملي ، فلا يكون مورد القاعدة بنظر صاحب الفصول ﷺ أوسع ممّا أفاده المحقّق النائيني ﷺ ، ومبرِّراً هذا التوجيه يتّضح بملاحظة ماذكرناه في مباحث الحسن والقبح .

وكيف كان فقد ذهب مشهور الاصوليين الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع ، وفي مقابل هذه الدعوىٰ أنكر جمع من الأعلام ثبوت الملازمة ، وهناك اتّجاه ثالث وهو استحالة ثبوت الملازمة بين

حكم العقل وحكم الشرع ، ويمكن اعتبار مبنىٰ صاحب الفصول ﷺ اتّجاه رابعاً ، وذلك لأنَّه وإن أنكر الملازمة الواقعيّة إلّا انَّه ادعىٰ ثبوت الملازمة الظاهرية ، بمعنىٰ انَّ المكلَّف يكون ملزماً بالبناء على انَّ ما أدركه بعقله هو ما يحكم به الشرع وانَّ احتمال وجود المزاحم واقعاً لا يعذر المكلَّف عقلاً عن عدم البناء علىٰ الملازمة ، ومن هنا لو لم يلتزم تقتضيه الملازمة واتّفق عدم وجود المزاحم واقعاً فانَّه يُعدُّ عاصياً ، وهذا هو معنىٰ الملازمة الظاهريّة بحسب ما أفاده المحقّق النائيني ﷺ .

ثمّ انَّ مبنى الملازمة الواقعيّة يعتمد مجموعة من المقدّمات :

المقدّمة الاولىٰ : هي تبعيّة الأحكام لملاكات في متعلقاتها .

المقدّمة الثانية : انَّ الحسن والقبح من الصفات الواقعيّة الذاتيّة لبعض الأفعال .

المقدّمة الثالثة : انَّ العقل يُدرك ولو بنحو الموجبة الجزئيّة حسن بعض الأفعال وقبح بعضها ، وهذا معناه حكمه أو إدراكه لمدح فاعل الحسن وذمّ فاعل القبيح ، ولابدَّ حينئذٍ من مطابقة الحكم الشرعي للحكم العقلي وعدم تعقّل تخلّف الحكم الشرعي عن ذلك .

وهنا يتصدّىٰ المنكرون للملازمة للمناقشة في المقدّمة الثالثة ، وهو انَّ إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها إذا كان المراد منه هو إدراك العقل انَّ واقع هذا الفعل هو اتّصافه بالحسن وانَّ واقع ذلك الفعل هو الاتّصاف بالقبح وانَّ إدراك العقل لذلك يلازم إدراك الشارع لذلك الواقع إن كان هذا هو المراد من المقدّمة الثالثة فهو مسلَّم إلّا انَّ هذالا يعني جعل الشارع حكماً على طبق ما أدركه ، إذ انَّ ذلك أوسع من الدعوىٰ حيث انَّ الدعوىٰ بحسب الفرض هو إدراك العقل لحسن هذا الفعل واقعاً وانَّ ما يدركه العقل يدركه الشرع ونحن لا نضايق في ذلك ، أي انَّه لامحذور في البناء على إدراك الشرع لحسن هذا الفعل واقعاً عيناً كما هو مقتضىٰ المدرك العقلي .

وان كان المراد من إدراك العقل للحسن واقعاً هو استكشاف العقل للحكم الشرعي فهذا خروج عن

الفرض ، وذلك لما ذكرناه في صدر البحث من انّ إدراك العقل للعلّة وهي الحسن أو القبح أو المصلحة أو المفسدة التامّة إدراك للحكم الشرعي ابتداء دون الحاجة لتوسيط الملازمة ، وذلك لأنّ إدراك العلّة إدراك للمعلول ببرهان اللم ، على انّ إدراك العقل للمصلحة والمفسدة أو الحسن والقبح بهذا النحو من مدركات العقل النظري لا العملي والذي هو مورد البحث .

نعم يبقىٰ احتمال ثالث وهو انّ ادراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها معناه ادراكه لجعل العقلاء حكماً على طبق ما يقتضيه إدراك العقل من حسن الفعل أو قبحه وعندها نبحث عن الملازمة بين الجعل العقلي والجعل الشرعي ، وهذا الإحتمال هو الذي يصلح أن يكون مورد القاعدة .

إلّا انّ الذي يرد علىٰ هذه الدعوىٰ هو عدم وجود برهان على الملازمة ، وذلك لاحتمال اكتفاء الشارع بما أدركه العقل وعدم الحاجة لأن يجعل حكماً شرعياً على طبقه .

وبتعبير آخر : انّ الجعل العقلي يتفاوت من جهة اهتمام المولىٰ ، فقد يكون الإهتمام بمستوى لا يقتضي الإبراز وهذا ما ينتج الاكتفاء في ذلك المورد بما أدركه العقل ، وقد يكون اهتمامه بذلك المدرك الواقعي شديداً بحيث يدعوه لإبراز ذلك الإهتمام ، فلا ملازمةإذن بين الجعل العقلي وبين الجعلى الشرعي لاحتمال انّ الإهتمام بذلك المدرك الواقعي لا يرقىٰ لمستوىٰ ابراز المولىٰ لذلك الإهتمام إلّا انّه مع ذلك تكون أثار الحكم الشرعي وهو ترتب العقاب على المخالفةثابتة في مورد الجعل العقلي وان لم نقل بالملازمة .

إلّا انّ الإنصاف انّ هذا الجواب غير تام لانّنا لا نحتاج لإثبات الملازمة لأكثر من مطابقة الجعل العقلي لاهتمام المولىٰ ، وكون هذا الإهتمام لا يرقىٰ لمستوىٰ الإبراز لا ينفي التطابق وانّما ينفي الإهتمام الشديد الموجب لتصدي الشارع للإبراز ، فاستغناء الشارع بالجعل العقلي معناه قبوله له ، ولا نطلب من الملازمة أكثر من ذلك .

وأمّا الذي ادعىٰ استحالة ثبوت

الملازمة فقد استدلَّ بلغوية الجعل الشرعي بعد الجعل العقلي. واجيب عن ذلك بأنَّ اللغويّة غير مسلّمة، إذ انَّ الجعل الشرعي على طبق الجعل العقلي يُعبِّر عن التأييد والتأكيد.

كما يمكن أن يجاب عن هذه الدعوىٰ بأنَّ ادعاء الملازمة معناه ثبوت ملازمة واقعيّة ذاتيّة، وهذا غير خاضع للإعتبار.

وبتعبير آخر: انَّ مدعي الملازمة يدعي انَّ ثبوت الجعل العقلي يلازم ذاتاً الجعل الشرعي، واللازم الذاتي لا يتخلَّف عن ملزومه واقعاً، ولا معنىٰ لدعوىٰ اللغويّة بعد أن كانت الملازمة ذاتيّة، وبعد ان لم تكن تعني أكثر من قبول الشارع للجعل العقلي والذي يفترض انَّه المطابق للواقع.

ثمّ انَّه يبقىٰ الكلام في مورد آخر وهو المدركات العقليّة النظريّة الواقعة في سلسلة علل الأحكام والتي هي من قبيل الإستلزامات العقليّة كإدراك العقل للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

ولا ريب في خروج هذا المورد عن محلّ النزاع، وذلك لأنَّ مدعي الملازمة يدعي إدراك العقل لاستلزام وجوب الشيء ووجوب مقدّمته شرعاً لا عقلاً، نعم لو كان المدعىٰ هو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته عقلاً لكان ذلك موجباً للبحث عن الملازمة بين الحكم العقلي بوجوب المقدّمة والحكم الشرعي بوجوبها إلّا انَّ ذلك ليس هو مورد النزاع في مباحث الإستلزامات.

ملاك الحمل

المصحّح لحمل شيء على شيء أمران يكون انتفاء أحدهما مانعاً عن صحّة الحمل، فلابدَّ من التوفُّر علىٰ كلا الأمرين وإلّا لم يصحّ الحمل، وهذان الأمران هما المعبَّر عنهما بملاك الحمل:

الأمر الأوّل: أن يكون بين المحمول والمحمول عليه نحو اتّحاد، فلو كان بينهما تمام المباينة لم يصحّ الحمل، لأنَّ الحمل يعني انَّ هذا ذاك، أي انَّ الموضوع هو المحمول، وافتراض تباينهما ينافي افتراض اتحادهما والذي

هو معنىٰ الحمل ، ومن هنا لا يقال : « الإنسان حجر » .

الأمر الثاني : أن يكون بين المحمول والمحمول عليه تغاير بوجه ما حتىٰ لا يلزم من ذلك حمل الشيء على نفسه ، ومن هنا لا يصحّ أن يقال : « الإنسان انسان » لعدم وجود تغاير بين المحمول والمحمول عليه .

ثمّ انّ التغاير المصحّح للحمل قد يكون اعتبارياً كما قد يكون ذاتياً :

أمّا التغاير الإعتباري : فهو الذي يكون معه المحمول والموضوع متّحدين ذاتاً ، كما في حمل الجنس والفصل على النوع ، فإنّ النوع ليس شيئاً آخر غير الجنس والفصل ، ومن هنا لا يكون ثمّة مصحّح للحمل سوىٰ الإعتبار مثل الإجمال والتفصيل ، كما لو قيل : « الإنسان حيوان ناطق » ، فإنّ التغاير بين الموضوع والمحمول من جهة الإجمال والتفصيل .

وأمّا التغاير الذاتي : فهو ما يكون معه مفهوم الموضوع مبايناً لمفهوم المحمول ، أي انّ المفهوم الماهوي لأحدهما مبايناً للمفهوم الماهوي للآخر ، وهنا لا يصحّ الحمل إلّا أن يكون بينهما اتّحاد في الوجود ، وهذا الفرض هو المعبَّر عنه عندهم بالحمل الشايع الصناعي بخلاف الحمل في الفرض الأوّل فإنّه حمل أولي كما أوضحنا ذلك تحت عنوان « الحمل الأولي والحمل الشايع » .

ومثال ما كان بين المحمول والمحمول عليه تغاير ذاتي هو « الإنسان ضاحك» ، فإنّ المفهوم الماهوي للإنسان مباين للمفهوم الماهوي للضاحك إلّا انّ أحدهما متّحد مع الآخر في الوجود ، وبهذا يتوفّر هذا الحمل على شرطيه ، إذ انّ التغاير الماهوي لا يمنع من صحّة الحمل بعد أن كان بينهما اتّحاد في الوجود ، نعم لو لم يكن بينهما اتّحاد في الوجود أيضاً فإنّه لا يصحّ الحمل حينئذٍ ، فقولنا « الإنسان حجر » فاقد لكلا الشرطين ، إذ لا اتّحاد ذاتي بينهما كما انّه ليس بينهما اتّحاد في الوجود ، ومن هنا يكون الحمل ممتنعاً .

المنطوق

نسب الى الحاجبي بأنّه عرّف المنطوق بأنّه « ما دلَّ عليه اللفظ في محلّ النطق » ، وبناء عليه يكون المنطوق شاملاً للمدلولات اللفظيّة الافراديّة والمدلولات اللفظيّة التركيبيّة ، بمعنىٰ انَّ المنطوق بناء على هذا التعريف هو مطلق ما دلّ عليه اللفظ بقطع النظر عن كون المدلول من المفاهيم الافراديّة كذات زيد المدلول عليها بلفظ زيد أو كان المدلول من المفاهيم التركيبيّة كانتساب القيام لزيد المدلول عليه بلفظ « زيد قائم » .

ولو كان هذا هو مراد الحاجبي لكان خلاف ماهو معهود في اصطلاح الاصوليين من انَّ المنطوق هو مدلول الجملة التركيبيّة بالدلالة المطابقيّة كما هو المستفاد من كلمات المحقّق النائيني والسيّد الخوئي ﷺ .

وكيف كان فتوضيح المراد من المنطوق يتمّ ببيان امور :

الأمر الأوّل : انَّ المنطوق بحسب مدلوله اللغوي من صفات اللفظ كما انَّ الناطق من صفات اللافظ ، فالمنطوق اسم مفعول يتّصف به اللفظ عندما ينطق به متكلّم ، فعندما ينطق المتكلّم بلفظ زيد يكون لفظ زيد منطوقاً ويكون المتكلّم ناطقاً .

إلّا انَّ هذا المعنىٰ غير مراد من استعمالات الاصوليين ، وماهو مراد في اصطلاحهم هو انَّ المنطوق من صفات المدلول كما هو المعروف أو من صفات الدلالة .

فالمستظهر من عبائر المحقّق النائيني ﷺ وتعريف الحاجبي وكلمات السيّد الخوئي ﷺ في المحاضرات وهكذا بعض الأعلام انَّ المنطوق من صفات المدلول وانَّه عبارة عن المعنىٰ المدلول عليه بالدلالة المطابقيّة للفظ ، فالمعنىٰ المستفاد من قولنا مثلاً « زيد قائم » هو المتّصف بالمنطوق لا نفس الإلفاظ القائمة بالنطق ، كما انَّ المنطوق ليس صفة لعمليّة الإنتقال من الدال للمدلول المعبَّر عنها بالدلالة .

إلّا انَّ المنسوب للسيّد الخوئي ﷺ في كتاب الدراسات انَّ المتّصف بالمنطوق انَّما هو الدلالة، فالمنطوق هو

عبارة عن الدلالة المطابقيّة وليس هو المعنىٰ المدلول عليه بالدلالة المطابقيّة، فالدلالة المطابقيّة والتي هي الإنتقال من اللفظ إلى مدلوله الوضعي هي المتّصفة بالمنطوق.

ومن هنا لا يكون المعنىٰ المتحصّل من قولنا «زيد قائم» منطوقاً وانّما الإنتقال من قولنا زيد قائم الى المعنىٰ، هو المتّصف بالمنطوق، واطلاق المنطوق على المعنىٰ لا يكون إلّا بنحو المسامحة.

وقد جمع السيّد الإمام ﷺ بين المبنيين بدعوىٰ انّ ذلك يختلف باختلاف اللحاظ والإضافة، فعندما نلاحظ المعنىٰ وانّه مستفاد من حاق اللفظ فإنّ هذا اللحاظ يصحّح اتّصاف المعنىٰ بالمنطوق فيكون المنطوق هو المدلول المطابقي، وعندما نلاحظ الدلالة اللفظيّة وانّها عبارة عن دلالة نفس اللفظ على المعنى المطابقي يكون ذلك مصحّحاً لاتّصاف الدلالة بالمنطوق فيقال دلالة منطوقيّة.

الأمر الثاني: انّ المنطوق باعتبار انّه في مقابل المفهوم فإنّ ذلك يقتضي اختصاصه بالمدلول التركيبي أو الدلالة التركيبيّة، إذ انّ المفهوم ـ كما سيتّضح ـ مختصّ بذلك، وعليه لا يكون المفهوم الافرادي المتحصّل عن حاق اللفظ منطوقاً وان كان يُعبَّر عنه بالمدلول المطابقي.

وبهذا يتّضح انّ المدلول المطابقي أو الدلالة المطابقيّة ليس هو المنطوق على اطلاقه بل انّ المنطوق يختصّ بالمدلول المطابقي للجمل التركيبيّة كالجملة الشرطيّة أو الوصفيّة أو الغائيّة ومطلق الجمل الخبريّة والإنشائيّة.

ثمّ انّ الجمل الناقصة لا يكون مدلولها أو دلالتها منطوقاً بحسب الاصطلاح، فإنّ المقصود من كون المنطوق هو المدلول المطابقي للجمل التركيبيّة هي الجمل التركيبيّة التامّة، وأمّا الناقصة فهي خارجة عن محلّ الكلام، إذ انّها لا تنتج كما اتّضح في محلّه إلّا مفهوماً افرادياً.

الأمر الثالث: انّ المنطوق وان كان هو المعنىٰ المدلول عليه باللفظ إلّا انّ ذلك لا يمنع عن الإستعانة على تحصيلة بالإضافة الى اللفظ بالقرينة العامة أو

الخاصة ، ومن هنا كان الإطلاق المستفاد من قرينة الحكمة والمعنىٰ المجازي المستفاد بواسطة القرينة الخاصّة منطوقاً .

والمتحصّل انّ المنطوق هو ما يستفاد من اللفظ بالمطابقة بمعنىٰ انّه لا يحتاج في تحصيله وانفهامه لأكثر من الوضع أو هو بالإضافة الى القرينة العامّة أو الخاصّة ، فحينما يقال « أكرم العالم » فإنّ استفادة لزوم الإكرام للعالم تمت بواسطة الاوضاع اللغويّة بناءً على انّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب ، وأمّا استفادة الإطلاق وانّ الوجوب ينحلّ الىٰ وجوبات بعدد أفراد العالم فإنّه تمّ بواسطة قرينة الحكمة ، وهكذا حينما يقال : « رأيت حاتماً » ، فإنّ العلم بموت حاتم قرينة على انّ المرئي انّما هو رجل كريم ، فهذا المدلول المستفاد بواسطة اللفظ بالإضافة الى القرينة الخاصّة يكون منطوقاً ، هذا حاصل ما أفاده السيّد الخوئي ﷺ .

الأمر الرابع : انّ المنطوق هل يشمل المدلول التضمني أو الدلالة التضمنيّة أو هو مختصّ بالمدلول أو الدلالة المطابقيّة ؟

المنسوب للسيّد الخوئي ﷺ في كتاب الدراسات انّ الدلالة التضمنيّة من قسم الدلالات الإلتزاميّة ، وذلك لأنّ دلالة اللفظ على جزء معناه لا تكون مستفادة من حاق اللفظ وانّما هي لازم للدلالة المطابقيّة على تمام المعنىٰ ، إذ انّه حينما تكون للفظ دلالة على تمام المعنىٰ فإنّ لازم دلالته على تمام المعنىٰ ، هو الدلالة على جزء المعنىٰ فتكون الدلالة التضمنيّة مستفادة عن الدلالة المطابقيّة لا أنّها مستفادةن حاق اللفظ ، وبهذا لاتكون الدلالة التضمنيّة منطوقاً ، وذلك لما ذكرناه من انّ السيّد الخوئي ﷺ يبني على انّ المتّصف بالمنطوق انّماهو الدلالة المطابقيّة ، وبناء عليه لا يمكن عدّ الدلالة التضمنيّة منطوقاً وذلك لما هو المتسالم من انّ الدلالة الإلتزاميّة والتي منها التضمنيّة ليست من المنطوق .

نعم بناء على انّ المتّصف بالمنطوق هو المعنىٰ والمدلول فإنّ بالإمكان عدّ المدلول التضمني من المنطوق ، وذلك لأنّ المدلول التضمني ليس من أقسام

المدلول الإلتزامي . ومن هنا لم يستبعد بعض الأعلام شمول المنطوق للمدلول التضمني ، وذلك لأنَّ المدلول التضمني وان كانت استفادته في طول استفادة المدلول المطابقي من اللفظ إلّا انّه مع ذلك يكون مستفاداً من اللفظ أولاً وبالذات ، بمعنىٰ انَّ تحصيله وانفهامه لا يحتاج لأكثر من وضع اللفظ للدلالة على تمام المعنى .

الموضوعات المستنبطة

المراد من الموضوعات المستنبطة هي موضوعات الأحكام التي يكون تشخيص مفهومها عرفاً أو شرعاً والتعرُّف على حدودها سعة وضيقاً بحاجةٍ الى نظر وبرهنة بحيث لا يتيسّر لكل أحد التعرُّف على مفاهيم هذه الموضوعات من تمام الحيثيّات المقتضية لتشخيصها تشخيصاً تاماً ، وذلك في مقابل الموضوعات الصرفة والتي لا يحتاج تشخيصها الى برهنة بل هي من الوضوح بحيث يفهمها كلّ أحد ، وهي عادة ما تُطلق على الموضوعات المنقّحة في مرتبة سابقة والتي يكون تشخيصها معتمداً على المدارك الحسيَّة ليس أكثر .

مثل تشخيص انَّ هذا خمر وانَّ ذاك دم حيض أو استحاضة وانَّ هذا من موارد الحرج ، وكلُّ ذلك انَّما يكون بعد الفراغ عن تنقيح مفهوم الحيض والخمر والحرج وماهي حدودها سعة وضيقاً .

ثمّ انَّ الموضوعات المستنبطة على قسمين :

القسم الأوّل : الموضوعات الشرعيّة المستنبطة ، وهي أيضاً على قسمين :

الأوّل : المخترعات الشرعيّة مثل الصلاة والصوم والوضوء والغسل والتيمّم ، وكلُّ موضوع كان تأسيسه من الشارع .

الثاني : الموضوعات العرفيّة التي تصدَّى الشارع لتهذيبها أو اضافة قيود وشروط أو أجزاء لها ، مثل السفر والإقامة والوطن الشرعي بناء على ثبوته والحيض والبلوغ والإستطاعة بناء على ماهو معروف وغيرها من الموضوعات التي لها مفهوم عرفي أو لغوي فجاء الشارع فأضاف عليها قيود

وأجزاء أوالغىٰ عنها قيود أو أجزاء .

وقد ذكرنا في بحث « العرف » انّه ليس للفقيه الإستقلال في تشخيص هذين القسمين من الموضوعات دون مراجعة الشارع . وهنا نشير الىٰ جهة اخرىٰ وهي انّ هذين القسين من الموضوعات هل للمكلّف الإستقلال في تشخيصهما دون مراجعة المجتهد الجامع للشرائط ؟

الظاهر انّه لم يختلف أحد من الفقهاء في عدم جواز استقلال المكلّف العامي في تشخيصهما وانّ هذين القسمين كالأحكام الشرعيّة من جهة لزوم مراجعة الفقيه لغرض التعرّف عليها وانّ ذلك من شئون ومناصب الفقيه ، وذلك لأنّ الشك فيهما شك في الحكم الشرعي ـ كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ ـ فحينما يشك المكلّف انّ الصلاة والتي هي متعلّق الوجوب هل هي المشتملة على جلسة الإستراحة أو لأ فهذا معناه الشك في وجوب جلسة الإستراحة والذي يكون تحديد الوظيفة الشرعيّة تجاهه من شئون الفقيه ومناصبه ، وهكذا الكلام في سائر الأمثلة المذكورة .

القسم الثاني : الموضوعات العرفيّة أو اللغويّة المستنبطة ، وهي موضوعات الأحكام الشرعيّة التي لم يتصدَ الشارع لأكثر من بيان حكمها ، ومن هنا تكون للعرف المرجعيّةفي تشخيص مفهومها ومعرفة حدودها سعة وضيقاً ، على أن يكون ذلك محتاجاً الى نظر ومتابعة .

فهي إذن الموضوعات التي لها مفهوم محدّد عند العرف أو في اللغة إلّا انّه لا يتيسر لكلّ أحد تشخيصها والتعرُّف على حدودها ، وذلك لافتقار الإحاطة بها الى مجموعة من المقدّمات كالقواعد اللغويّة والضوابط المقرّرة عند أهل المحاورة والتي يتوسّلون بها لغرض التعرُّف على مرادات المتكلّمين من قبيل مناسبات الحكم والموضوع ، كما انّها تفتقر الى معرفة الوسائل التي يصحّ الإعتماد عليها لغرض الوصول الى حقيقة هذه الموضوعات ، أي ماهيّة الوسائل التي يكون الاعتماد عليها معتبراً من الوسائل التي لا تكون معتبرة ، ومن هنا يُعبَّر عن هذه الموضوعات بالمستنبطة وذلك لأنّ

الوصول الى حقيقتها يحتاج الى نظر واستنباط .

وهنا يقع البحث عن انَّ تشخيص هذه الموضوعات هل هو من مناصب الفقيه أو انَّه يصحّ للمكلَّف الإستقلال عن المجتهد في تشخيصها وان كان له أن يعوِّل على المجتهد ولايكلِّف نفسه اعباء البحث عنها ، أو انَّ تشخيص المجتهد لهذه الموضوعات لا يكون حجّة على المكلَّف مالم يحصل له الإطمئنان بتشخيصه وإلّا فهو ملزم ببذل الجهد لغرض تنقيح هذه الموضوعات .

فهذه اتّجاهات ثلاثة ذهب السيّد الخوئي ﷺ الى الأوّل منها بنفس التقريب في القسم الأوّل .

حَـرْفُ ٱلنُّوْنِ

حرف النون

النسبة

المراد من مفهوم النسبة هو الربط بين الشيئين أو بتعبير آخر النسبة بالحمل الاولي هي مفهوم يُعبِّر عن العلاقة والإضافة بين شيئين، وهي من المعاني الإسميّة الإستقلاليّة القابلة للحضور في الذهن استقلالاً والقابلة لأنْ تُحمل عليها مفاهيم اخرىٰ ، ولأنْ تُحمل على مفاهيم اخرىٰ فيقال مثلاً : « النسبة مفهوم اسمي » ، كما يقال : « الفوقيّة والتحتيّة من المفاهيم النسبيّة » .

إلّا انّها بالحمل الشايع ليست كذلك ، بمعنىٰ انّ واقع النسبة ليس من المفاهيم الإسميّة الإستقلاليّة ، فلا يكون حضورها في الذهن إلّا في اطار طرفيها ، والنسبة بهذا المعنىٰ هو المعبَّر عنه في الفلسفة بالوجود الرابط كما سيأتي توضيحه في محلّه ان شاء الله تعالى .

ولكي يتّضح المراد من واقع النسبة نذكر هذه التنبيهات التي أفادها السيّد الصدر ﵀ .

التنبيه الأوّل : أنَّ ما ينتزعه الذهن عند ملاحظة وجودين خارجيين بينهما نحو ارتباط هو نوعان من المفاهيم :

الأوّل : هو ما يكون حضوره في الذهن لغرض الحكم عليه ، وواضح انَّ هذا الغرض يتحقّق بتصوُّر مفهوم ذلك الشيء أي استحضاره في الذهن بنحو الحمل الأولي ليكون معبّراً عمّا في الخارج وتكتسب مصاديقه الخارجيّة ما ثبت له من حكم .

الثاني : هو ما يحضر في الذهن بواقعه وحقيقته وتمام خصائصه ، وانّه لا يتحقّق الغرض من حضوره إلّا بهذا

النحو من الحضور .

والنوع الأوّل من المفاهيم هو المعبَّر عنها بالمعاني الإسميّة والتي هي مستقلّة في ذاتها ، وأمّا النوع الثاني فهو المعبَّر عنه بواقع النسبة وبالنسبة بالحمل الشايع الصناعي ، بمعنىٰ انَّ ما يحضر في الذهن عند ملاحظة الخارج هو واقع الربط والعلقة بين المفهومين ، فالنسبة المنتزعة عن الخارج عند ملاحظة وجودين خارجيين بينهما نحو ارتباط هو حقيقة النسبة لا مفهومها التصوري والذي هو ليس نسبة واقعاً .

ولكي يتّضح هذا التنبيه نذكر هذا المثال : لو شاهدنا في الخارج طيراً على شجرة ، فإنَّ ما ينتزعه الذهن من هذه الملاحظة هو نوعين من المفاهيم ، النوع الاوّل هو مفهوم الطير ومفهوم الشجرة ، وهذا النوع من المفاهيم يكون الغرض من حضوره في الذهن هو جعل الحكم عليه ، ولهذا يكفي أن يكون حضوره في الذهن هو الحضور المفهومي التصوري ، أي يكون الحاضر في الذهن هو صورة ذلك الموجود الخارجي ، فلا غرض من حضور واقع الموجود الخارجي بخصائصه التكوينيّة ، إذ الحكم على الشيء لغرض ثبوت الحكم لمصاديقه الخارجيّة يكفي فيه تصوّر مفهوم ذلك الشيء .

والنوع الثاني من المفاهيم التي ينتزعها الذهن عند ملاحظة الطير على الشجرة هو نحو الربط الواقع بين الطير والشجرة ، وهذا لا يكون حضوره في الذهن إلّا بواقعة وحقيقته ، ولا يتحقّق المقصود منه لو كان الحاضر هو مفهومه التصوري ، إذ انَّ الغرض من حضوره في الذهن هو ايجاد الربط بين مفهومي الطير والشجرة ، ولا يتحقّق ذلك إلّا بحضور الربط حقيقة ، وأمّا الربط بالحمل الأوّلي فهو مفهوم تصوري استقلالي لا يصلح لايجاد الربط والعلقة بين المفهومين لأنَّه ليس ربطاً حقيقيّاً بالحمل الشايع كما هو واضح .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ النوع الثاني من المفاهيم المنتزعة عن ملاحظة موجودين بينهما نحو ارتباط هو سنخ مفهوم تعلُّقي واقعه الربط بين مفهومين ، فلا يكون بينه وبين الربط الخارجي أيّ فرق ، فالربط الذهني

المنتزع عن الخارج والربط الواقع في الخارج هو واقع الربط وحقيقته، غايته انّ الربط الخارجي يكون ربطاً بين وجودين، أمّا الربط الذهني فيكون بين مفهومين ..

وبهذا يتقرّر انّ الذي يوقع الربط بين المفهومين انّما هو النسبة بالحمل الشايع، وأمّا مفهوم النسبة فلا يمكن أن يربط بين مفهومين، لأنّه ليس نسبة حقيقة وواقعاً، والمفروض انّ الإرتباط بين المفهومين لا يكون إلّا بالنسبة الحقيقة الواجدة لخصائص النسبة التكوينيّة والتي هي ايجاد العلقة والربط بين المفاهيم.

التنبيه الثاني: انّ المقوِّم الذاتي للنسبة بالحمل الشايع هو شخص المفهومين المرتبطين بواقع النسبة، ولهذا لا يكون ثمّة جامع ذاتي بين النسب الحقيقية، فالنسبة الواقعة بين شخص هذين المفهومين مغاير للنسبة الواقعة بين شخص مفهومين آخرين.

مثلاً: لو كانت هناك ثلاث نسب، الأولىٰ هي نسبة الطير الى الشجرة في الخارج، والثانية هي نسبة الطير الىٰ الشجرة في ذهن المتكلّم، والثالثة هي نسبة الطير الى الشجرة في ذهن السامع، فهذه النسب الثلاث متباينة، لأنّ مقوِّم النسبة الاولىٰ هو شخص الطير والشجرة الخارجيين، ومقوِّم النسبة الثانية هو شخص مفهوم الطير والشجرة في ذهن المتكلِّم، ومقوِّم النسبة الثالثة هو شخص الطير والشجرة في ذهن السامع، وعليه لا يكون ثمّة جامع ذاتي بين النسب الثلاث وذلك:

أولاً: لأنّ مفهوم النسبة وإن كان جامعاً بين النسب الثلاث إلّا انّه ليس جامعاً ذاتياً، لأنّه لا يتوفّر على واقع النسبة وحقيقتها، إذ انّ مفهوم النسبة ليس نسبة بالحمل الشايع.

وثانياً: انّ الجامع الذاتي معناه الجامع المشترك بين الأفراد الواجد للمقوّمات الذاتيّة لهذه الأفراد، فحينما نريد انتزاع جامع ذاتي لزيد وخالد وعمرو فإنّنا نجرِّد هذه الأفراد عن خصوصيّاتها العرضيّة ويتحصّل عندنا بعد إلغاء هذه الخصوصيّات جامع ذاتي بين هذه الأفراد واجد للمقوّمات الذاتيّة لها وهذا الجامع هو الإنسانيّة.

أمّا لو أردنا انتزاع جامع ذاتي للنسب المذكورة فإنَّه من غير الممكن التحفّظ على المقوِّم الذاتي لهذه النسب بعد إلغاء خصوصيّة كلّ فرد ، إذ انَّ خصوصيّة كلّ فرد هي المقوّم الذاتي للنسبة فلا ينحفظ بعد الغائه المقوّم الذاتي لتلك النسبة ، وعليه لا يمكن ان نتحصّل من مجموع النسب على جامع ذاتي مشترك بين هذه النسبة ، وذلك لما ذكرناه من انَّ المقوّم الذاتي للنسبة بين الطير والشجرة فيٰ الخارج انّما هو شخص الطير والشجرة وانَّ المقوّم الذاتي للنسبة بين الطير والشجرة في ذهن المتكلّم انّما هو شخصهما في ذهن المتكلّم وهكذا في النسبة الثالثة ، فلو كان البناء هو حذف المشخّصات لكلّ نسبة لكان معنىٰ ذلك هو حذف المقوّم الذاتي لكلّ نسبة ، وعندئذٍ يستحيل تحصيل جامع ذاتي لهذه النسب .

التنبيه الثالث : انّه يتّضح ممّا تقدّم انَّ النسبة بالحمل الشايع ليس لها وراء وجودها تقرّر ماهوي ، وهذا بخلاف المفهوم الإسمي فإنَّ له تقرّر ماهوي بقطع النظر عن وجوده ، ومن هنا عبَّر الفلاسفة عن وجود النسبة بالوجود الرابط وعن وجود المفهوم الإسمي بالوجود المحمولي .

وبيان ذلك : انَّ للمفاهيم الإسميّة تقرر ماهوي قبل حمل الوجود عليها ، بمعنىٰ انَّ الذهن عندما ينتزع مفهوم الطير فإنَّه يمكن أن يحلل هذا المفهوم الى ماهيّة ووجود ويشكل بذلك قضيّة موضوعها الماهيّة وهي الطير ومحمولها الوجود ، وبهذا يكون لمفهوم الطير تقرّر ماهوي بقطع النظر عن حمل الوجود عليه ، وهذا هو معنىٰ انَّ المفاهيم الإسميّة متقرّرة ذاتاً وبنحو مستقلّ عن الوجود وانَّ حضورها في الذهن وتصوّرها ليس منوطاً بثبوت الوجود لها ، ولهذا فنحن نتصوّر المفاهيم الإسميّة ومالها من جنس وفصل بقطع النظر عن حمل الوجود عليها .

وأمّا النسبة بالحمل الشايع فباعتبارها متقوّمة ذاتاً بشخص الوجود الثابت لطرفيها فإنَّ ذلك يقتضي عدم تقررها بقطع النظر عن وجودها ، فإنَّ

المصحّح لتقرّر الماهيات والمفاهيم الاسميّة بغضّ النظر عن وجودها هو انَّ مقوّمها الذاتي والذي هو فصلها وجنسها ليس هو الوجود فافتراض عدم وجودها لا يساوق انتفاء مقوّمها الذاتي ، ولهذا تكون الماهيّة متعقّلة ومدركة رغم عدم ثبوت الوجود لها .

وأمّا النسبة فليست كذلك لأنَّ مقوّمها الذاتي لا ينحفظ إلّا في اطار شخص الوجود لطرفيها ، ولهذا لا نسبة مع عدم ثبوت الوجود لشخص طرفيها ، فما لم يكن ثمّة وجود شخصي للطير والشجرة في الذهن فإنَّ ذلك معناه عدم وجود نسبة رابطة بين هذين الطرفين . وبهذا يتّضح معنىٰ انَّ النسبة ليس لها تقرّر ماهوي بقطع النظر عن وجود طرفيها .

التنبيه الرابع : انَّ المفاهيم الإسميّة تارة تلاحظ باعتبارها موجودة في الذهن وهذا هو لحاظها بالحمل الشايع ، وحينئذٍ يكون المفهوم الإسمي مفهوماً جزئيّاً وتكون نسبته الىٰ ما يسانخه في الخارج نسبة المماثل لمماثله ، وأمّا إذا لوحظت المفاهيم الإسميّة بقطع النظر عن وجودها في الذهن ، بمعنىٰ انَّ الملحوظ في الذهن هو صورة المفهوم بالحمل الأولي ،فإنَّه يكون مفهوماً كليّاً وتكون نسبته الى منطبقه في الخارج نسبة الكلّي الى مصاديقه .

وأمّا النسبة فإنَّها لا تكون كذلك في اللحاظين ، أمّا اللحاظ الأوّل وهو ملاحظتها باعتبارها موجودة في الذهن فإنَّها وان كانت جزئيّة كما هو واقعها دائماً إلّا انَّ نسبتها الى النسبة الخارجيّة هي نسبة المباين لمباينه ، وذلك لأنَّ النسبة الموجودة في الذهن متقوّمة بشخص الوجود الثابت لطرفيها الذهنيين ، وأمّا النسبة الخارجيّة فهي متقوّمة بشخص الوجود لطرفيها الخارجيين .

وأمّا اللحاظ الثاني وهو ملاحظة النسبة بقطع النظر عن وجودها في الذهن فإنّها حينئذٍ لا يكون لها تقرّر ماهوي لما ذكرناه من انَّ تقرّرها متقوّم بشخص الوجود لطرفيها ، وقد افترضنا قطع النظر عنه ، وحينئذٍ لا معنىٰ للبحث عن انطباقها على مافي الخارج وانّه من

انطباق الكلّي على مصاديقه، إذ انَّ الكلّي لابدَّ وأن يكون له تقرُّر ماهوي بقطع النظر عن وجوده في حين انَّ تقرُّر النسبة غير معقول بقطع النظر عن وجود طرفيها.

وأمّا ما نلاحظه بالوجدان من حكاية النسبة الذهنيّة عن النسبة الخارجيّة فهو بسبب طرفيها، إذ المفترض انَّهما من المفاهيم الإسميّة التي يمكن ملاحظتها باللحاظ التصوري، فيصلحان حينئذٍ للحكاية عمّا في الخارج، فتكون حكاية النسبةالذهنيّة عن النسبة الخارجيّة انَّما هو بتبع حكاية الطرفين الذهنيين عن الطرفين الخارجيين.

وبالتأمّل في هذه التنبيهات الأربعة يتّضح المراد من معنىٰ النسبة.

النسب الأوليّة والنسب الثانويّة

النسب الذهنيّة كالمفاهيم الإسميّة من جهة انَّها تارة تكون معقولات أوليّة وتارة تكون معقولات ثانويّة، فكما انَّ المفهوم الإسمي قد يكون منتزعاً عن الخارج ابتداء كمفهوم الشجر والحجر فيكون معقولاً أولياً، وقد يكون منتزعاً عن المعقول الأولي كالكليّة والجنسيّة والنوعيّة فيكون معقولاً ثانوياً كذلك الحال في النسب والمعاني الحرفيّة فقد ينتزعها الذهن عن الخارج ابتداء كالنسبة الظرفيّة والنسبة الإستعلائيّة والإبتدائيّة فتكون معقولاً أوّلياً، وقد ينتزعها الذهن عن معقول أولي فتكون معقولاً ثانوياً.

وضابطة الفرق بين النسب الأوليّة والنسب الثانويّة هو انَّ النسبة ان كان موطنها الأصلي هو الخارج والذهنُ انَّما ينتزعها عنه فهذه نسب أوليّة، ومثالها النسب الظرفيّة حيث انَّها مأخوذة عن ملاحظة وجودين خارجيين أحدهما مظروف والآخر ظرف له، فموطن النسبة الظرفيّة الأصلي هو الخارج والذهنُ ينتزعها عنه ابتداء.

وأمّا لو كان موطن النسبة الأصلي هو الذهن، أي لا وجود لها في الخارج ويتمحّض وجودها في عالم الذهن، فإنَّ الذهن عندما ينتزع عن هذه النسبة نسبة اخرىٰ تكون هذه النسبة المنتزعة نسبة ثانويّة. ومثالها: النسبة الإستثنائيّة والإضرابيّة والتأكيديّة، فالنسبة

الإستثنائيّة لا وجود لها في الخارج وانّما ينتزعها الذهن عن النسبّة الذهنيّة الواقعة بين المستثنىٰ والمستثنىٰ منه .

مثلاً عندما يقال : « جاء القوم إلّا زيد » فإنَّه لا يوجد في الخارج نسبة استثنائيّة بين القوم وزيد كما هو واضح ، نعم هناك نسبة بين القوم وزيد في الذهن ، هذه النسبة ينتزع عنها الذهن نسبة استثنائيّة ، فموطن هذه النسبة الاصلي هو الذهن ، ولهذا لو قطعنا النظر عنه لم يكن ثمّة نسبة استثنائيّة ، ومن هنا كانت معقولاً ثانويّاً ونسبة ثانويّة .

ثمّ انَّ ماذكر من انَّ المعاني الحرفيّة نسب تحليليّة انَّما هو خاص بالنسب الأوليّة المنتزعة عن الخارج ، وأمّا النسب الثانويّة فليست نسباً تحليليّة ، إذ انَّ النسبة الثانويّة نسبة واقعة بين وجودين ذهنيين متغايرين في صقع الذهن هما المستثنىٰ والمستثنىٰ منه ، فالنسبة الثانويّة تحكي عن هذا الوجود الذهني الرابط ، فليس حالها كحال النسب الأوليّة المنتزعة عن الخارج حيث انَّ ما ينتزعه الذهن عن الخارج انَّما هو وجود وحداني يتمّ تحليله في الذهن الى وجودين ورابط . كما أوضحنا ذلك في النسبة التحليليّة .

النسبة التحليليّة

وهي نظريّة السيّد الصدر ﷺ في المعاني الحرفيّة ، وحاصل المراد من النسبة التحليليّة يتّضح بهذا البيان :

انَّه قد ذكرنا في بحث النسبة انّه عند ملاحظة وجودين خارجيين بينهما نحو ارتباط فإنَّه ينخلق في الذهن وجودات ثلاثة ، الأوّل والثالث يكونان من سنخ الوجودات المحموليّة والثاني من سنخ الوجود الرابط ، وفي المثال الذي ذكرناه يكون المنخلق في الذهن هو صورة الطير وصورة الشجرة والربط الواقع بين الصورتين والمعبَّر عنها بواقع النسبة .

وهنا نقول : انَّ الربط بين الوجودين الإستقلاليين بواقع النسبة يستحيل أن يكون صالحاً للحكاية عن النسبة الخارجيّة الواقعة بين الطير والشجرة ، إذ انَّ ذلك لا يخلو عن أحد معنيين :

الأوّل : أن يكون الرابط بين الوجودين الذهنيين انَّما هو مفهوم النسبة ، وهذا ما قلنا باستحالته في بحث

«النسبة»، وذلك لأنَّ مفهوم النسبة ليس نسبة بالحمل الشايع، إذ انَّه مفهوم اسمي، ومن هنا لا يمكن ايجاد الربط بواسطته.

الثاني: أن يكون الرابط بين الوجودين الذهنيين هو واقع النسبة، ففي مثالنا يكون الرابط بين الطير والشجرة الذهنيين هو واقع النسبة الإستعلائيّة، فيكون هناك نسبة استعلائيّة واقعيّة ذهنيّة مسانخة للنسبة الإستعلائيّة الخارجيّة وهو مستحيل، إذ انَّ النسبة الإستعلائيّة الخارجيّة انَّما هي من شئون الجسم فلا تصلح للربط بين الصور الذهنيّة باعتبارها أعراض وكيفيّات نفسانيّة، فلم يبقَّ سوىٰ افتراض أن يكون الرابط بين الوجودين الذهنيين هو نسبة واقعيّة اخرىٰ مناسبة لكون المرتبط بها وجودات ذهنيّة، وعندئذٍ يستحيل أن تصلح للحكاية عن النسبة الخارجيّة لعدم التسانخ بين النسبتين.

وبهذا خرج السيّد الصدر ﷺ بهذه النتيجة وهي انَّه لا يوجد في الذهن سوىٰ وجود ذهني واحد، بمعنىٰ انَّ ما يحضر في الذهن عند ملاحظة الوجودين الخارجيين المرتبطين هو وجود واحد يتمّ تحليله في الذهن الى وجودين ذهنيين استقلاليين ووجود رابط، وهذا الوجود الرابط المعبَّر عنه بالنسبة هو المعنىٰ الحرفي وهو جزء المركّب التحليلي الذهني، فما يفيده الحرف هو النسبة التحليليّة الذهنيّة والتي هي جزء واقعي للوجود الوحداني الذهني المنتزع عن ملاحظة الوجودين الخارجيين المرتبطين، ويمكن تنظير هذا الوجود الوحداني بماهيّة الإنسان فإنَّها وجود وحداني يمكن تحليله الىٰ أجزائه من جنس وفصل.

والمتحصّل: انَّ ما يحضر في الذهن عند ملاحظة الطير والشجرة هو وجود واحد، وهذا الوجود يتمّ تحليله في الذهن الى وجودين ونسبة فتكون النسبة جزء تحليلي للمركّب الذهني وهي التي وضع الحرف بإزائها.

ثمّ انَّ السيّد الصدر احتمل انَّ هذا المعنىٰ هو ما أراده السيّد الخوئي ﷺ من دعواه في انَّ الحروف موضوعة

للتحصيص وقد أوضحنا ذلك في « الجمل الناقصة ».

النسخ

المراد من النسخ في اللغة هو الإزالة، فعندما يقال نسخت الشمس الظلّ فإنّ ذلك معناه إزالتها للظلّ ومحوها ايّاه بعد ثبوته.

وأمّا معناه في الإصطلاح فهو رفع ما ثبت في الشريعة بانتهاء أمده ووقته، من غير فرق بين أن يكون الثابت المرتفع بالنسخ من سنخ الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة.

وحتىٰ يتبلور المراد من النسخ نقول: انّ للحكم المجعول في الشريعة مرتبتان:

المرتبة الأُولىٰ: ويُعبَّر عنها بمرتبة الجعل والتشريع، وهي عبارة عن جعل الحكم على موضوعه المقدّر الوجود علىٰ نهج القضايا الحقيقيّة، ومعنىٰ ذلك افتراض الموضوع ثمّ جعل الحكم عليه، وهذا يقتضي عدم اناطة ثبوت الحكم لموضوعه بوجود الموضوع خارجاً كما أوضحنا ذلك في محلّه.

فحينما يقال: « انّ السارق تقطع يده » و « انّ المستطيع يجب عليه الحجّ » لا يلزم من ذلك وجود السارق والمستطيع خارجاً بل انّ معنىٰ ذلك هو انّه لو اتّفق تحقّق وجود السارق خارجاً فإنّ الحكم الثابت عليه شرعاً هو ان تقطع يده وهكذا الكلام في القضيّة الثانية.

المرتبة الثانية: ويُعبَّر عنها بمرتبة المجعول والفعليّة، وهي منوطة بتحقّق الموضوع خارجاً، بمعنىٰ انّه لو اتّفق تحقّق الموضوع خارجاً فإنّ الحكم الثابت في مرتبة الجعل يكون فعلياً في هذه المرحلة، فلو اتّفق وجود المستطيع فإنّ وجوب الحجّ يكون فعلياً في حقّه، ومن هنا يكون تحقّق الموضوع خارجاً بمثابة العلّة لتحقّق الفعليّة للحكم.

وباتّضاح هذه المقدّمة يتّضح انّ النسخ لا يكون من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بمعنىٰ انّ انتفاء وجوب الحجّ لعدم وجود المستطيع خارجاً لا يكون من النسخ كما انّ ارتفاع وجوب أداء الصلاة بانتهاء وقتها لا يكون من النسخ، وذلك لأنّ فعليّة الحكم من أوّل

الأمر كانت منوطة بتحقّق الموضوع خارجاً.

وبهذا يتقرّر انَّ النسخ انَّما هو بمعنىٰ رفع الحكم في مرتبةالجعل والتشريع حتىٰ مع افتراض تحقّق الموضوع خارجاً كما لو رفع المولىٰ جلَّ وعلا وجوب الحجّ عن العباد حتىٰ لو اتّفق وجود المستطيع.

ثمّ انَّ الظاهر عدم الخلاف بين المسلمين في امكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدّسة، والمقصود من الإمكان هنا هو الإمكان الوقوعي، بمعنىٰ انَّه لا يلزم من فرض وجود النسخ في الشريعة محذور عقلي، فما ذهب إليه اليهود والنصارىٰ من استحالة وقوع النسخ في الشريعة غير تامّ كما سيتّضح ان شاء الله تعالىٰ.

ولا يبعد انَّ دعوىٰ الإستحالة منهم نشأت عن حرصهم على التحفّظ على دينهم وانَّه لم يطرأ عليه النسخ، وإلّا فلا معنىٰ للقول باستحالته بعد ان اتّضح ماهو المراد منه وانَّه عبارة عن ارتفاع الحكم بانتهاء أمده، إذ انَّ الأحكام كما هو واضح تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وحينئذٍ يكون الحكم محدوداً بحدود الملاك الكامن في متعلّقه، ومتىٰ ما انتفىٰ ذلك الملاك فإنَّه لا مبرِّر لبقاء الحكم، غايته انَّ المولىٰ جلَّ وعلا قد يصرِّح بالحدِّ الذي ينتهي معه أمد الحكم وقد لا يصرِّح بذلك لمصلحة قد لا تكون مدركة عندنا.

فالنسخ ليس بمعنىٰ توهّم وجود مصلحة في متعلَّق الحكم ثمّ انكشاف عدمها وعليه يتصدىٰ لرفع الحكم فيكون ذلك مستوجباً لنسبة الجهل اليه تعالىٰ، كما انَّه ليس بمعنىٰ رفع الحكم اعتباطاً وجزافاً رغم اشتماله على الملاك الموجب لبقاء الحكم فيكون ذلك مستوجباً لنفي الحكمة عن الحكيم جلَّ وعلا.

ولمزيد من التوضيح نقول: انَّ الأحكام لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها فإنَّ من الممكن جداً أن يكون لزمن معيّن دخل في ثبوت المصلحة أو المفسدة وانَّ انقضاءه يكون مقتضياً لانتفاء المصلحة أو المفسدة عن ذلك المتعلَّق وإلّا فما معنىٰ أن يكون يوم السبت هو اليوم

الذي يحرم فيه الصيد على اليهود وما معنىٰ أن يكون يوم الأحد هو اليوم الذي تجب فيه الصلاة على النصارىٰ ، وما معنىٰ أن يكون التيه المفروض على بني اسرائيل أربعين سنة كلّ ذلك يُعبِّر عن انَّه قد يكون الزمان دخيلاً في ثبوت الحكم لموضوعه وانَّ انقضاءة يؤدّي الى انتفاء الملاك عن الموضوع فينتفي عندئذٍ الحكم لانتفاء المبرِّر من جعله .

نعم قد يصرِّح المولى جلَّ وعلا بمدخليّة الزمان في ثبوت الحكم لموضوعه وقد لا يصرِّح ، وتصريحه وعدم تصريحه تابع لأغراضه المناسبة لحكمته المطلقة جلَّ وعلا ، فأيُّ محذور في أن يجعل المولىٰ حكماً على موضوع وكان قاصداً من أوّل الأمر تحديده بحدٍّ زمني ينتفي عنده الحكم عن موضوعه إلّا انَّه لم يصرِّح بذلك لغاية اقتضتها حكمته البالغة .

ومن هنا كان النسخ تخصيص أزماني للحكم بقرينة منفصلة ، فيكون أشبه بالتخصيص الأفرادي والأحوالي بقرينة منفصلة ، غايته انَّ المخصَّص في النسخ هو العموم الأزماني والمخصَّص في الفرض الثاني هو العموم الأفرادي والأحوالي .

نسخ الوجوب

والبحث في المقام عن انَّه إذا نسخ الوجوب فهل يبقىٰ متعلّقه على الجواز بالدليل المنسوخ أو الدليل الناسخ أو لاْ ؟ أي هل يمكن استفادة الجواز لمتعلَّق الوجوب المنسوخ من دليل المنسوخ أو من دليل الناسخ أو لا يمكن استظهار ذلك منهما ، وإذا لم يكن ذلك ممكناً فهل يمكن استفادةالجواز بواسطة الإستصحاب ؟

المشهور بينهم عدم إمكان اثبات الجواز لا بدليل المنسوخ ولا بدليل الناسخ ، فلو كان شيء واجباً ثمّ طرأ عليه النسخ فإنَّه لا يمكن الإستدلال علىٰ بقاء الجواز لا بواسطة دليل الوجوب المنسوخ ولا بواسطة ما دلَّ على نسخ الوجوب .

وحتىٰ يتّضح المطلب نذكر أحد التقريبات التي يمكن أن يتوهَّم معها بقاء الجواز عند طرو النسخ على الوجوب ، وهو انَّ الوجوب عبارة عن

جواز الفعل والمنع عن تركه أو هو عبارة عن الأمر بالفعل مع المنع عن تركه، والنسخ عندما يطرأ على الوجوب يرفع حيثيّة المنع عن الترك فيبقىٰ جواز الفعل أو الأمر به على حاله، فيكون دليل الوجوب المنسوخ صالحاً للدلالة على الجواز بمعنىٰ الإباحة أو الجواز بمعنى الإستحباب.

وقد اجيب عن هذا التقريب بعدم تماميّة أصل المبنىٰ وانَّ الوجوب هو المركّب من جواز الفعل والمنع عن الترك، وذلك لأنَّ الوجوب معنىً بسيط فلا يفترض فيه إلّا حالتان إمّا الوجود أو العدم، فمع افتراض نسخه يكون معدوماً.

وأمّا دعوىٰ استفادةالجواز من الإستصحاب فتقريبه انَّ الجواز قبل أن يطرأ النسخ محرز لمتعلّق الوجوب ثمّ بعد طروء النسخ على الوجوب وقع الشك في ارتفاع الجواز فنستصحب بقاءه.

وقد أورد السيّد الخوئي ﵀ علىٰ هذا التقريب بأنّه من استصحاب الكلّي من القسم الثالث والذي هو ساقط عن الحجيّة، وذلك لأنَّ الجواز المتيقّن سابقاً انّما هو الجواز الواقع في ضمن الوجوب وقد ارتفع يقيناً بارتفاع الوجوب والجواز المشكوك انّما هو فرد آخر منه، فما هو معلوم يقيناً قد ارتفع يقيناً وماهو مشكوك لم يكن لنا علم بحدوثه فلا تكون أركان الإستصحاب في مورده تامّة.

نفي الحكم بلسان الموضوع

المراد من هذا التعبير هو انَّ النفي قد يدخل على موضوع ويكون الغرض منه نفي الطبيعة عن أن تكون واقعة في ضمن فرد، وهذا ما يكون موجباً للدلالة على انتفاء الحكم ـ الثابت للطبيعة في مرحلة سابقة ـ عن الطبيعة الواقعة في ضمن هذا الفرد.

وبتعبير آخر: انّه قد يثبت حكم لطبيعة بنحو مطلق، وهذا ما يقتضي انحلال الحكم الى أحكام بعدد أفراد تلك الطبيعة ثمّ يرد دليل آخر ينفي موضوعيّة فرد لتلك الطبيعة، أي ينفي وقوع الطبيعة في اطار ذلك الفرد ويكون الغرض من نفي وقوع الطبيعة

في ضمن ذلك الفرد هو نفي الحكم الثابت للطبيعة عن أن يكون مشمولاً لذلك الفرد والذي هو من أفرادها حقيقة ، وهذا هو معنىٰ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، أي انَّ المتكلّم توسّل في نفي الحكم عن أحد أفراد الطبيعة بواسطة نفي نفس الفرد عن الطبيعة .

وهذا ما يستبطن توفّر حيثيّتين في هذا الإسلوب :

الأُولىٰ : انّ هناك حكم ثابت في مرحلة سابقة موضوعه هو الطبيعة الشاملة للفرد المنفي .

الثانية : أن يكون الفرد المنفي وقوع الطبيعة في ضمنه فرداً حقيقيّاً للطبيعة بحيث لو لم يرد الدليل الثاني النافي لفرديّة هذا الفرد للطبيعة لكان الدليل الأوّل مقتضياً لشمول الحكم الثابت للطبيعة لذلك الفرد .

ويمكن التمثيل لذلك بقوله عليه‌السلام : « لا ربا بين الوالد وولده » ، فإنَّ المنفي في هذه الرواية هو طبيعة الربا بمعنىٰ نفيها عن أن تكون واقعة في ضمن الحصّة المذكورة ، والغرض من هذا النفي هو نفي الحكم الثابت للطبيعة عن هذه الحصّة .

فالمنفي في الرواية واقعاً هو الحكم ولكن بواسطة نفي موضوعيّة هذه الحصّة عن الطبيعة ، والنفي في مثل هذه الصياغة لا يكون إلّا بنحو التنزيل والتعبُّد ، بمعنىٰ انَّ الشارع يعتبر عدم صدق الطبيعة ـ ذات الحكم الثابت سابقاً ـ على الحصّة المنفيّة ، ومن هنا قالوا بقرينيّة هذه الصياغة على الحكومة حيث ذكرنا في بحث الحكومة انَّها بمعنىٰ النظر في الدليل المحكوم لغرض شرحه وتفسيره ، وانَّ قرينة النظر هو أن لا يكون للدليل الحاكم معنىً مبرَّر لو لم يكن ناظراً لدليل آخر لغرض شرحه وتفسيره أو قل لغرض التصرّف في سعته وضيقه ، وهذه الضابطة منطبقة على محلّ الكلام ، إذ لا معنىٰ لنفي الطبيعة في ضمن فرد لو لم يكن للطبيعة حكم ثابت بدليل آخر يكون هذا النفي مضيقاً لدائرة موضوعه .

النكرة

والمقصود منها اسم الجنس الذي لا

يكون معرفاً بالألف واللام ولا مضافاً الى ماهو معرّف ، وذلك مثل « رجل » « انسان » « أسد » ، وهي على قسمين :

القسم الأوّل : أن تكون النكرة منوّنة بتنوين التنكير .

القسم الثاني : أن تكون منوّنة بتنوين التمكين .

أمّا القسم الأوّل : وهو النكرة المنوّنة بتنوين التنكير فقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ انّ المعروف على الألسنة انّها موضوعة للدلالة على الفرد المردّد في الخارج .

وقد أورد على ذلك بأنّه لا واقع للفرد المردّد ، وذلك لأنّ افتراض الوجود للفرد يساوق افتراض تعيُّنه وتشخّصه لأنّ الشيء مالم يتشخّص لا يوجد ، ومن هنا يكون الظاهر من قولهم انّ النكرة موضوعة للدلالة على الفرد المردّد هو انّ النكرة موضوعة بإزاء الطبيعة بقيد الوحدة والتي تقبل الصدق على كلّ فرد من أفراد الطبيعة فلاخصوصيّة لفرد على فرد من جهة صدق الطبيعة عليه .

ثمّ انّ صاحب الكفاية ﷺ ادعىٰ انّ للنكرة استعمالين :

الأوّل : انّها تستعمل في المعيَّن عند المتكلّم وان كان التعيُّن مجهولاً عند المخاطب ومثّل لذلك بقوله تعالى : ﴿ **وجاء رجل من أهل المدينة يسعىٰ** ﴾[٩٩] ، فإنّ « رجل » استعمل في الآية الشريفة فيما هو متعيِّن ومعلوم لدىٰ المتكلِّم إلّا انّه مجهول لدىٰ المخاطب ، ولذلك لا تكون النكرة مستعملة في الطبيعة كما هو شأن اسم الجنس .

الثاني : انّها تستعمل في الطبيعة بقيد الوحدة ، وبهذا تختلف عن النكرة غير المنوّنة بتنوين التنكير ، إذ انّ قيد الوحدة غير مأخوذٍ في النكرة غير المنوّنة بتنوين التنكير بل هي موضوعة للطبيعة بما هي هي .

وبتعبير آخر : انّ النكرة المنوّنة بتنوين التنكير موضوعة للطبيعة المقيّدة بالوحدة ، فيكون مفادها الواحد من الطبيعة الملغاة عنه الخصوصيّةالفرديّة ، ولهذا يمكن تطبيقه على أيّ فرد من أفراد الطبيعة .

ومثاله : « أكرم رجلاً » ، فإنّ المطلوب

هو إكرام رجل واحد من أفراد طبيعة الرجل ، فيكون تنوين التنكير معبِّراً عن معنىً زائد على المعنى المفاد بالنكرة لو لم تكن منوّنة بتنوين التنكير .

إلّا انَّ جمعاً من الأعلام أوردوا على صاحب الكفاية ﷺ بأنَّ النكرة المنوّنة بتنوين التنكير موضوعة للطبيعة دون قيد الوحدة كما هو الحال في النكرة غير المنوّنة بتنوين التنكير أو غير المنوّنة أصلاً ، غايته انَّ استفادة الوحدة في حالات تنوين النكرة بتنوين التنكير يكون مستفاداً من دالٍ آخر هو تنوين التنكير فيكون استفادة الطبيعة بقيد الوحدة منها انَّماهو من باب تعدد الدال والمدلول ، فالدال على الطبيعة هو النكرة ، والدال على قيد الوحدة هو تنوين التنكير ، فليس للنكرة وضعان وضع بإزاء النكرة المنوّنة بتنوين التنكير ووضع بإزاء النكرة .

القسم الثاني : وهو النكرة المنوّنة بتنوين التمكين ، والمقصود من تنوين التمكين هو ما يعرض الأسماء المعربة لغرض تشخيصها عن الأسماء المبنيّة ، وليس لهذا النوع من التنوين أيُّ معنىً يمكن أن يُضاف الى المعنىٰ الموضوع له اسم الجنس « النكرة » .

ويمكن التمثيل له بقوله ﷺ : « من تزوّج امرأةً لما لها وكله الله إليه » ، فإنَّ التنوين العارض لاسم الجنس « امرأة » هو من تنوين التمكين بدليل انَّ العرف لا يفهم من اسم الجنس الواقع في هذه الجملةإلّا معنىٰ الطبيعة ، وهذا يعني انَّ التنوين لم يضف معنىً زائداً ، ولو كان هذا التنوين هو تنوين التنكير لكان مفيداً بالإضافةالى معنى الطبيعة قيد الوحدة .

وبذلك يتّضح انَّ الضابطة في تمييز تنوين التنكير عن تنوين التمكين هو سياق الجملة المستعمل فيها اسم الجنس ، فإن كان التنوين مفيداً لقيد الوحدة فهو من تنوين التنكير وإلّا فهو من تنوين التمكين .

النكرة في سياق النفي أو النهي

البحث في المقام عمّا هو مفاد النكرة المنفيّة بلا النافية للجنس مثل « لا رجل في الدار » وعمّا هو مفاد النكرةالمنفيّة بلا الناهية مثل « لا تنهر يتمياً » .

والظاهر انّه لم يقع خلاف بين الأعلام في استفادة العموم من هذين السياقين انّما البحث عمّا هو منشأ استفادةالعموم منهما فقد قيل انّ ذلك ناشيء عن القرينة العقليّة، وهي انّ الطبيعة المستفادة عن النكرة لما وقعت منفيّة بلا النافية أو الناهية فإنّ ذلك يقتضي انتفاء جميع أفرادها وإلّا فمع وجود فرد للطبيعةخارجاً لا تكون الطبيعة حينئذٍ منفيّة، إذ الطبيعة توجد بأوّل وجودات أفرادها، ومن هنا كان وقوع الطبيعة في سياق النفي أو النهي مفيداً للعموم، فحينما يقال: « لا رجل في الدار » فإنّ ذلك معناه انتفاء جميع أفراد طبيعة الرجل ولو كان ثمّة رجل واحد في الدار لكانت القضيّة كاذبة، إذ انّه يكفي في تحقّق الطبيعة وجود أحد أفرادها، وهكذا عندما يقال: « لا تنهر يتيماً » فإنّ تحقّق الإمتثال لا يكون إلّا بعدم انتهار جميع أفراد طبيعة اليتيم.

وعلّق السيّد الصدر ﷺ علىٰ ذلك ـ وكذلك هو المستظهر من كلمات بعض الأعلام ـ بأنّ استفادةالعموم الإستغراقي من النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي ليس مرتبطاً بالنكرة وانّما هو مرتبط بالسياق، ومن هنا لو وقع اسم الجنس المعرّف في سياق النفي أو النهي لكان مفيداً للعموم الإستغراقي بنفس القرينة العقليّة المذكورة، فلا فرق بين أن يقال: « لا تنهر يتيماً » و « لا تنهر اليتيم ».

ثمّ انّ هنا أمراً لابدّ من التنبيه عليه ذكره المحقّق صاحب الكفاية ﷺ وهو انّ استفادة العموم الإستغراقي من وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي منوط بتماميّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الطبيعة المنفيّة أو المنهي عنها، وذلك لأنّ القرينةا لعقليّة المذكورة لا يستفاد منها أكثر من انّ الطبيعة لا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها، وأمّا انّ مدخول النفي أو النهي هل هو الطبيعة المطلقة أو المقيّدة فهذا ما لا تتصدّىٰ القرينة العقليّة لإثباته، فلابدّ لإثبات الإطلاق من تماميّة مقدّمات الحكمة وانّ الطبيعةالمنفيّة هي الطبيعة المطلقة.

وبتعبير آخر: انّ النفي أو النهي انّما يقتضيان النفي أو النهي عمّا يُراد من مدخولهما، أمّا ماهو المراد من مدخول

النفي أو النهي وهل هو الطبيعة المطلقة أو المقيّدة فهذا ما يقتضي ملاحظةماهو حدود المراد من الطبيعة فإن ثبت انَّ مدخول النفي أو النهي هو الطبيعة المطلقة فهذا معناه انَّ المنفي هو تمام أفراد الطبيعة وانَّ المنهي عنه هو تمام أفراد الطبيعة ، وأمّا لو ثبت انَّ المنفي أو المنهي عنه هو الطبيعة المقيّدة فهذا معناه انَّ المنفي هو تمام أفراد الطبيعة المقيّدة دون الطبيعة المطلقة وهكذا الكلام في المنهي عنه .

فوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي مفاده عموم ما يراد من مدخولها والذي يحدّد ماهو المراد من مدخولهما انَّماهو القرينةالخارجيّة ، فإن كانت هي مقدّمات الحكمة كانت النكرةالمنفيّة مفيدة لإنتفاء تمام أفراد الطبيعة أو مفيدة للنهي عن تمام أفراد الطبيعة ، وان كانت القرينة معبِّرة عن إرادة الطبيعة المقيّدة فإنَّ المنفي والمنهي عنه وإن كان هو العموم إلّا انَّه عموم الطبيعة المقيّدة ، فحينما يقال : « لا رجل عالماً في الدار » أو « لا تهن فقيراً عادلاً » فإنَّ معنىٰ القضيّة الاولىٰ هو انتفاء طبيعة الرجل العالم ، لا انَّ المنفي هو طبيعة الرجل ، وهكذا الكلام في القضيّة الثانية .

النهي

المشهور انَّ النهي بمادّته وصيغته يدلّ على الطلب كما هو الحال في مادّةالأمر وصيغته ، غايته انَّ متعلَّق الأمر هو الفعل وأمّا متعلَّق النهي فهو ترك الفعل فالأمر هو طلب الفعل والنهي معناه طلب ترك الفعل .

ومن هنا يكون الفرق بين الأمر والنهي انَّماهو من جهة المتعلَّق وإلّا فكلاهما موضوعان لمعنىً واحد وهو الطلب والمائز بينهما هو انَّ الأمر معناه طلب ايجاد الفعل ومعنىٰ النهي هو طلب اعدام الفعل ، فحينما يقال : « لا تكذب » فإنَّ معناه طلب اعدام طبيعة الكذب .

وقد أورد على هذا المبنىٰ بايراد معروف ، حاصله : انَّ من المستحيل أن يكون متعلَّق النهي هو طلب الترك ، وذلك لأنَّ التكليف منوط بالإختيار والقدرة على الإمتثال ، ومن الواضح انَّ ترك الفعل والذي يعني اعدامه خارج عن قدرةالمكلَّف ، إذ انَّ انعدام الفعل

ثابت من الأزل فلا يكون اعدامه داخلاً تحت القدرة ، إذ لا قدرة على التأثير في المعدوم من جهة تحصيل اعدامه ـ اذا صحّ التعبير ـ نعم لو كان ثمّة شيء موجوداً فعلاً لكان طلب اعدامه ممكناً وأمّا اعدام ماهو معدوم فهو مستحيل ، وبذلك يتّضح فساد المبنىٰ ، فدعوىٰ انّ معنىٰ النهي هو طلب ترك الفعل يساوق طلب اعدام المعدوم .

فعندما يكون النهي هو ترك الكذب فإنّ هذا معناه طلب ماهو ثابت من الأزل ، إذ انّ تركالكذب ثابت من أوّل الأمر ، فحتّىٰ لو كذب المكلّف كذبة فإنّ النهي لا يكون متعلقاً بترك هذه الكذبة ، إذ انّها وجدت فلا يتعلّق النهي باعدامها وانّما يتعلّق باعدام مالم يوجد من أفراد الكذب ، وهذا هو طلب اعدام المعدوم .

وقد اجيب عن هذا الإشكال بأنّ طلب ترك الفعل والذي هو ثابت من الأزل لا يلزم منه طلب اعدام المعدوم ، إذ انّ الطلب متعلّق بالإستمرار في سدّ باب الوجود على الطبيعة المنهي عنها ، وهذا المقدار مقدور للمكلّف ، إذ انّه قادر على ايجاد الطبيعة فيكون قادراً على عدم ايجادها ، إذ لا يتعقّل ثبوتالقدرة على أحّد طرفي النقيض دون الآخر ، فالقدرة على الشيء هو انّ له أن يفعله وله أن لا يفعله ، أمّا لو لم يكن قادراً على الترك فهو غير قادرٍ على الفعل بل هو مقسور عليه وهو خلف الفرض .

المبنىٰ الثاني : هو انّ المراد من النهي عبارة عن طلب الكفّ عن الفعل خارجاً ، فيكون النهي كالأمر موضوعاً للطلب إلّا انّ متعلّق النهي عبارة عن الكفّ والذي يستبطن مؤنة زائدة وهي أعمال النفس ، فمعنىٰ « لا تكذب » هو طلب حبس النفس ومنعها عن الكذب ، وهو أمر اختياري كما هو واضح .

وهذا المبنىٰ انّما نشأ عن التسليم بتماميّة الإشكال علىٰ المبنىٰ الأوّل إلّا انّه يوجب الوقوع ـ كما قيل ـ في محذور آخر وهو انّ اتّفاق ترك المنهي عنه دون إعمال النفس وحبسها عنه لا يكون امتثالاً للنهي بعد أن كان المنهي عنه هو كفُّ النفس وحبسها والمفروض عدم تحقّق ذلك منه .

المبنىٰ الثالث : وهو المنسوب

لمشهور المحقّقين من الاصوليين ، وحاصله : انَّ النهي موضوع للدلالة على الزجر والتبعيد عن متعلَّق النهي باعتبار اشتماله على مفسدة توجب الإلزام بذلك ، وهذا بخلاف الأمر فإنَّه موضوع للدلالة على البعث والتحريك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحة توجب الإلزام بايجاده ، وعلى هذا يكون الموضوع له النهي مبايناً لما هو موضوع له الأمر .

المبنىٰ الرابع : وهو الذي ذهب إليه السيّد الخوئي ﷺ ، وحاصله : انَّ النهي عبارة عن اعتبار المكلَّف محروماً من الفعل ، وذلك لاشتماله على مفسدة أوجبت حرمان المكلَّف منه ، وهذا هو حقيقة النهي وأمّا صيغة النهي أو ما يساوقها فوظيفتها هو ابراز ذلك الحرمان الإعتباري ، فهي موضوعة للدلالة على ابراز الحرمان الإعتباري عن الفعل .

ومن هنا يكون معنىٰ النهي قريباً بل مساوقاً لمعنىٰ الحرمة ، غايته انَّ الحرمة قد تكون تكوينيّة كحرمان قوي لضعيف عن مساورة فعل فيكون حرمانه بمعنى منعه من ممارسة ذلك الفعل أو ان يكون الحرمان من الفعل ناشئاً عن قاهر خارجي لا يتّصل بانسان آخر فهو محروم منه بمعنىٰ انَّه ممنوع تكوينياً عن مزاولته ، وقد تكون الحرمة اعتباريّة كما في النهي المولوي ، إذ انَّه عبارة عن اعتبار المكلَّف محروماً عن مزاولة ذلك الفعل وان لم يكن محروماً منه تكويناً .

النهي الإرشادي

المعروف انَّ الأصل في النواهي أن تكون مولويّة وهي المعبِّرة عن طلب الترك أو الكفّ أو الزجر والتبعيد عن متعلَّق النهي إلّا انَّه قد نخرج عن هذا الأصل بسبب اكتناف الكلام بقرينة تدلّ على انَّ النهي الوارد انَّما هو ارشادي .

ويتّضح المراد من النهي الإرشادي بمراجعة ماذكرناه في الأمر الإرشادي .

النهي التحريمي

هو النهي المولوي الذي يكون مفاده الحرمة والمنع الإلزامي عن ارتكاب متعلَّق النهي ، وذلك في مقابل النهي

المولوي الكراهتي والذي يكون مفاده الحكم بكراهة متعلّق النهي، وفي مقابل النهي الإرشادي والذي يرشد لمانعيّة متعلّقه مثلاً، كما انّه في مقابل النهي التنزيهي على ما سيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى.

ثمّ انَّ النهي التحريمي قد يكون نفسياً وقد يكون غيريّاً، والنفسيَّة والغيريَّة قد تكون من جهة متعلَّق النهي وكيفيّة تعلُّقه بالعهدة وقد يكون من جهة الملاك، فهنا أقسام للنهي التحريمي:

القسم الأوّل: أن يكون نفسيّاً من جهة انَّ متعلّق النهي مطلوب بذاته على المكلَّف لا انَّ المطلوب هو ما يترتّب على متعلّق النهي ويكون تحصيل متعلّق النهي وسيلة لتحقّق آثاره المطلوبة ذاتاً. كما يكون نفسياً من جهة الملاك بمعنىٰ انَّ ملاك النهي عن المتعلّق ناشئ عن مفسدة في ذات المتعلَّق لا أنَّه ناشئ عن مفسدة في آثار المتعلَّق.

ومثاله: قوله تعالىٰ: ﴿ **يا بني لا تشرك بالله انَّ الشرك لظلم عظيم** ﴾ فإنَّ متعلَّق النهي وهو ترك الشرك مطلوب ذاتاً، كما انَّ ملاك النهي عن الشرك هو المفسدة العظيمة الناشئة عن نفس الشرك بالله العظيم.

القسم الثاني: أن يكون نفسيّاً من الجهة الاولىٰ إلّا انّه غيري من الجهة الثانية. ومثاله «لا تكذب»، فإنَّ متعلّق النهي وهو ترك الكذب مطلوب بذاته إلّا انَّ الملاك ناشئ عن آثار الكذب لا على نفس الكذب كما هو واضح.

القسم الثالث: أن يكون غيريّاً من الجهتين، ومثاله: النهي عن الضدّ الواجب إذا كان مزاحماً لواجب أهمّ، بناء على اقتضاء وجوب الشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ، وحينئذٍ يكون ترك الضدّ المهمّ ليس مطلوباً بذاته وماهو مطلوب بذاته انّما هو امتثال الواجب الأهمّ، نعم يترشّح عن مطلوبيّة امتثال الواجب الأهمّ نهي عن الواجب المهمّ المضاد للأهمّ، وبهذا يكون النهي غيريّاً، هذا من الجهة الاولىٰ.

وأمّا الجهة الثانية فلأنَّ الواجب المهمّ المنهي عنه بسبب المزاحمة ليس ذا مفسدة في نفسه، إذ انَّ المفسدة

الذاتيّة كامنة في فوات الواجب الأهمّ إلّا انّـه وباعتبار انّ منشأ فوات الواجب الأهمّ هو الإتيان بالواجب المهمّ المضاد صار الواجب المهمّ ذا مفسدة باعتباره سبباً في ترتّب مافيه مفسدة ذاتاً .

النهي التنزيهي

وهو النهي الذي يكون تعبيراً عن وجود منقصة وحزازة في متعلّقه ، فيكون متعلّق النهي بذلك مكروهاً ، والتعبير عنه بالتنزيهي اشارة الى دلالته على تعلُّق إرادة الشارع بتنزُّه وترفع المكلّف عن ارتكاب متعلّقه .

ثمّ انّ النهي التنزيهي تارة يتعلّق بتطبيق طبيعة المأمور به على حصّة خاصّة والتي هي فرد حقيقة للطبيعة المأمور بها ، وحينئذٍ يكون النهي معبِّراً عن مرجوحيّة امتثال الأمر بالطبيعة بواسطة تلك الحصّة ، إلّا انّ هذه المرجوحيّة انّما هي بالإضافة الىٰ سائر حصص الطبيعة المأمور بها .

ومثاله : النهي عن صلاة الفريضة في الحمّام ، فإنّ هذا النهي انّما هو عن تطبيق طبيعة الصلاة المأمور بها في ضمن هذه الحصّة .

وقد يكون النهي التنزيهي متعلّقاً بذات فعل ليس مأموراً به من أوّل الأمر لا بنفسه ولا بواسطة وقوعه في اطار طبيعة مأمور بها ، كالنهي عن التخلّي في مواطن اللعن .

النهي في العبادات

ويقع البحث في المقام عن انّ تعلُّق النهي بالعبادة هل يلزم منه الحكم بفسادها أو انّه لا ملازمة بين النهي عن العبادة والحكم بفسادها ، مثلاً نهي الشارع عن الصوم في يومي الفطر والأضحىٰ هل يلزم منه الحكم بفساد الصوم لو أوقعه المكلّف في أحّد هذين اليومين أو لا يلزم منه ذلك وحينئذٍ يترتّب على صومه الإجزاء لو كان قضاء عمّا فات أو وفاءً بنذر أو ما الى ذلك .

ولكي يتحرّر محلّ النزاع في المسألة لابدَّ من بيان امور :

الأمر الأوّل : انّ البحث في هذه المسألة بحث كبروي يتصدّىٰ فيه الأُصولي للبحث عن ثبوت الملازمة بين النهي عن العبادة والحكم بفسادها

أو عدم ثبوت الملازمة ، وبهذا تمتاز هذه المسألة عن مسألة اجتماع الأمر والنهي والتي يكون البحث فيها صغروياً ، إذ يبحث الاصولي فيها عن ان اجتماع الأمر والنهي في مورد هل يقتضي سراية النهي الى مورد الأمر ، بمعنىٰ انَّ النهي الوارد على متعلّقه هل يسري لمتعلَّق الأمر فيكون متعلَّق الأمر منهيّاً عنه أو انَّ الإجتماع لا يقتضي السراية وبهذا لا يكون متعلّق الأمر منهياً عنه ، وبناءً على الأوّل وهو القول بالسراية تكون مسألة الإجتماع من مصاديق النهي في العبادة ، وعندئذٍ يكون الحكم بفسادها منوطاً بنتيجة هذا البحث والذي نحن بصدد بيانه .

الأمر الثاني : انَّ مسألة النهي في العبادات من المباحث الاصوليّة العقليّة ، وذلك لأنَّ القاضي بثبوت الملازمة وعدمها انّما هو العقل ، نعم هذه المسألة من غير المستقلّات العقليّة ، بمعنىٰ انَّ تحصيل النتيجة الفقهيّة منها منوط بمقدّمة شرعيّة وهي في المقام تعلّق النهي بعبادة وعندئذ لو كانت الملازمة ثابتة فإنَّ النتيجة هي فساد تلك العبادة المنهي عنها .

وبهذا تكون مسألة النهي في العبادات كمسألة الضدّ ومسألة مقدّمة الواجب إذ انّها جميعاً تشترك في انّها من قسم غير المستقلّات العقليّة والتي هي من مدركات العقل النظري .

الأمر الثالث : اتّضح ممّا تقدّم انَّ النهي قد يكون مولويّاً وقد يكون إرشاديّاً والذي هو محلّ البحث هو النهي المولوي ، وأمّا النهي الإرشادي ـ كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو النهي عن الصلاة بغير طهور ـ فإنَّه لا ريب في اقتضائه للفساد ، وذلك لأنّه يرشد الى انَّ الحصّة المشتملة على المنهي عنه ليست من المأمور به ، وبهذا لا يكون الأمر بالعبادة باطلاقه شاملاً لهذه الحصّة ، وعليه لا يمكن تصحيحها ، لأنَّ مناط الصحّة في العبادة انّما هو انطباق المأتي به مع المأمور به والمفروض انَّ الحصّة المشتملة على المنهي عنه ليست منطبَقاً للمأمور به .

وبهذا يتمحّض البحث في المسألة عن النواهي المولويّة .

ثمّ انّه يقع البحث عن انَّ محلّ النزاع

هل يختصّ بالنهي النفسي التحريمي ، كالنهي عن الصوم يوم العيد أو يشمل النهي الغيري والنهي الناشئ عن مزاحمة العبادة لواجب أهمّ منه ملاكاً مثلاً ، فإنّ الأمر بالواجب الأهمّ يقتضي النهي عن العبادة التي هي أقلّ أهميّة والتي هي مأمور بها لولا مزاحمتها بالواجب الأهمّ ، وهذا مبني على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاص ، وحينئذٍ يكون دخول النهي في محلّ البحث مبني على عدم القول بالترتُّب وانّ النهي الغيري يكشف عن مبغوضيّة متعلّقه بحيث لا يمكن التقرُّب به للمولىٰ جلّ وعلا .

أمّا بناء على القول بالترتُّب أو القول بأنّ النهي الغيري لا يكشف عن مبغوضيّة متعلّقه فحينئذٍ لا إشكال في صحّة العبادة المنهي عنها بالنهي الغيري .

مثلاً : لو تزاحم فعل الصلاة مع انقاذ الغريق وقلنا بأهميّة الإنقاذ فحينئذٍ ان كنّا نقول بالترتّب فلا مانع من صحّة الصلاة وان كان المكلّف قد عصى بتركه للإنقاذ ، وهكذا لو كنّا نقول بأنّ النهي الغيري عن الصلاة لا يكشف عن مبغوضيّتها وان سقوط الأمر بها بسبب التزاحم لا يمنع من صحّتها بعد توفّرها على ملاك الأمر .

نعم لو كنّا نبني على عدم الترتُّب وانّ النهي الغيري يكشف عن المبغوضيّة فإنّ النهي الغيري حينئذٍ يكون داخلاً في محلّ البحث .

الأمر الرابع : انّ المراد من العبادة التي نبحث عن الملازمة بين النهي عنها وبين فسادها هي العبادة الشأنيّة ، والمقصود منها الفعل الذي لو وقع متعلّقاً للأمر لكان عبادياً .

وبتعبير آخر : انّ من الأفعال ما يتوسّل بها العرف عادة للتعبير عن العبوديّة والتقرّب والتذلّل للمولىٰ أو لذي الشأن الرفيع ، بمعنىٰ انّ صدورها خارجاً عادة ما يكون لهذا الغرض ، وذلك مثل السجود والركوع والدعاء فإنّ طبع هذه الأفعال هو الإتّصاف بالعباديّة إلّا انّ اتّصافها بالعبادة لا يكون فعلياً مالم تقع متعلّقاً للأمر ، فالبحث في المقام انّما هو عن هذا النحو من الأفعال لو اتّفق تعلُّق النهي بها وانّه هل يلزم من

النهي عنها فسادها أو لاْ ؟.

وأمّا العبادة الفعليّة والتي ثبت تعلُّق الأمر بها فهي خارجة عن محلّ النزاع ، إذ لا ريب في استحالة تعلُّق النهي بالعبادة المأمور بها ، إذ انَّ معنىٰ فعليّة الأمر بها انَّها محبوبة وموجبة للقرب من المولىٰ جلَّ وعلا ، وحينئذٍ يستحيل اتّصافها بالمبغوضيّة ـ المستكشفة عن النهي ـ لاستحالة اجتماع حكمين متضادين على موضوع أو متعلّق واحد ، فافتراض الأمر بها يمنع عن افتراض النهي عنها.

وبهذا يتّضح انّ محلّ النزاع انّما هو الفعل الذي شأنه الاتّصاف بالعباديّة وانّه لو تعلَّق به نهي فهل يكون هذا النهي موجباً لفساد ذلك الفعل أو لا ؟

مثلاً : صوم يوم العيد أو الصلاة في وقت الفريضة أو زيارة الامام الحسين يوم عرفة كلّها أفعال لها شأنيّة الإتّصاف بالعباديّة بحسب طبعها إلّا انّها لم تقع متعلقاً للأمر ، فلو تعلّق بهذه الأفعال نهي ، فهل انَّ هذا النهي يستلزم الفساد فيترتّب على ذلك عدم الإجزاء لو كان الصوم قضاء عمّا فات أو وفاء بنذر وهكذا الكلام في الصلاة وزيارة الامام الحسين عليه السلام .

ثمّ انَّ المراد من الفساد في عنوان المسألة هو عدم ترتُّب الأثر المطلوب من الفعل المأتي ، فلا يكون المأتي به عندما يكون منهيّاً عنه مسقطاً للقضاء أو الإعادة مثلاً ، وقد أوضحنا المراد من الفساد بشيء من التفصيل تحت عنوان « الصحّة والفساد ».

وبما ذكرناه يتبلور المراد من المسألة وماهو محلّ النزاع فيها وبقي الكلام عن بيان انحاء تعلّق النهي بالعبادة ، فقد ذكر المحقّق النائيني رحمه الله انَّ النهي قد يتعلَّق بالعبادة لذاتها ، بمعنىٰ انَّ ذات العبادة هو المقتضي للنهي عنها كالصوم في يومي العيدين ، وقد يتعلَّق النهي بالعبادة ولكن بسبب مبغوضيّة جزء أو شرط أو وصف ملازم أو مفارق ، فيكون الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة ثبوتيّة ، أي علّة لثبوت الحرمة للعبادة ، وقد لا يتعلّق النهي بالعبادةابتداءً وانَّما يتعلَّق بالجزء أو الشرط أو الوصف ، وحينئذٍ يكون تعلّق النهي بالعبادة عرضي.

وتفصيل ذلك لا يتّصل بالغرض إلّا

انّه نقول : انَّ المعروف بين الأعلام هـو انَّ النهي عـن العـبادة يـقتضي الفسـاد ، والخلاف بينهم انَّما وقـع فـي حـالات تعلُّق النهي بجزء العبادة أو شرطها ، وأمّا تعلّق النـهي بـوصفها المـلازم فـالظاهر اشتهار القول باستلزامه الفساد أيضاً .

النهي النفسي والغيري

اتّـضح مـمّا ذكـرناه فـي النـهي التحريمي انَّ النهي قد يكون نفسياً وقد يكون غيرياً ، وانَّ النفسيّة والغيريّة تارة تكون مـن جـهة مـتعلّق النـهي وكـيفيّة تعلّقه بالعهدة واخرىٰ يكون مـن جـهة الملاك إلّا انَّ النـفسيّة والغـيريّة عـندما تطلقان يراد منهما عادة النفسيّة والغيريّة من الجهة الاولىٰ ، فمتعلُّق النهي عـندما يكون مطلوباً بذاتـه يكـون نـهياً نـفسياً حتىٰ وان كان ملاكه غـيريّاً ، وأمّـا إذا لم يكن متعلُّق النهي مطلوباً بذاتـه فـالنهي حينئذٍ يكون غيريّاً .

كالنهي عـن الضـدّ الواجب اذا كـان مزاحماً بواجب أهمّ أو النهي عن مقدّمة الحرام بناء على انَّ الحرمة لذي المقدّمة يترشّح عنها حرمة للمقدّمة .

ثـمّ انَّ النـهي النـفسي والغـيري لا يختصّ بـالنهي التـحريمي بـل يشـمل النهي الكراهتي بنفس الضابطة .

حَـرْفُ ٱلهَاءِ

حرف الهاء

الهلية البسيطة

المعروف عند العلماء انَّ « هل » موضوعة لطلب التصديق بعد الفراغ عن تصوُّر الموضوع والحكم المسئول عن النسبة بينهما « فهل » موضوعة للدلالة على طلب التعرُّف على وقوع النسبة أو عدم وقوعها، وهو معنىٰ طلب التصديق.

ثمّ انَّ حرف هل إذا كان السؤال به عن ثبوت الوجود لشيء أو عدم ثبوته فهي هل البسيطة، فهل البسيطة هو ما يكون جوابها ثبوت الوجود لشيء، وهي التي يُعبَّر عنها الحكماء بالهليَّة البسيطة، ومفادها هو مفاد كان التامّة والحمل البسيط.

ومثالها: السؤال بها عن وجود العنقاء وعن وجود الجنّ أو الملائكة بأن يقال هل العنقاء موجودة.

الهليَّة المركّبة

وهي التي يُسأل بها عن أحوال الشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده كالسؤال عن انَّ الجنّ هل يأكلون ويشربون، فهو سؤال عن أحوالهم بعد الفراغ عن أصل وجودهم.

« فهل » المركّبة هي التي تكون بمفاد كان الناقصة ويُعبَّر عنها الحكماء بالهليّةالمركّبة ويكون جوابها القضايا المركّبة، فحينما يقال هل الجنّ يأكلون فإنَّ الجواب هو « الجنّ يأكلون »، وهذه القضيّة تنحلّ روحاً الى قضيّتين، الاولىٰ هي انَّ الجنّ موجودون، والقضيّة الثانية هي انَّهم يأكلون.

الهيولىٰ والصورة

الهيولىٰ والصورة هما ما يتركّب منهما الجسم بنظر المشائيين من

الفلاسفة ، والمقصود من الهيولىٰ هي المادة التي تحمل في مقام ذاتها الإستعداد والقابليّة للتركّب مع الصورة أو قل هي المتحيّثة بحيثيّة القوّة والقبول للفعليّة ، فالقوّة والقابليّة والإستعداد هو ذات المادّة المعبَّر عنها بالهيولىٰ ، ولازمها الفقدان أي انَّ لازمها عدم الفعليّة والتي هي الصورة .

وبتعبير آخر : انَّ الهيولىٰ هو ما يقبل المصير الى الفعليّة والصورة ، فالنطفة مثلاً هيولىٰ للطفل باعتبار تحيّثها بالقابليّة للمصير الى الطفل ، وهكذا النواة بالنسبة للشجرة ، فالنواة فاقدة للصورة الشجريّة إلّا انَّها مستعدّة للمصير اليها فشأنها عدم الإباء من جهة التركّب مع الصورة .

ثمّ انَّ الهيولىٰ قد تكون محض قوّة واستعداد ولا فعليّة لها أصلاً، بمعنىٰ انَّها لا تكون متلبّسة بصورة من الصور وهذه هي المعبَّر عنها بالمادّةالاولىٰ ، وقد تكون متلبّسة بصورة ويكون المركّب منها ومن الصورة مادّة لصورة اخرىٰ لاحقة ويعبَّر عنها بالمادّة الثانية كالنطفة فإنَّها لها حظاً من الفعليَّة إلّا انَّها تكون مادة لصورة لاحقة هي العلقة ، وكذلك العلقة فإنَّها تكون مادة للمضغة وهكذا ، والتعبير عنها بالهيولىٰ أو المادّة باعتبار استعدادها وقابليتها لأن تلحق بها صورة اخرىٰ .

وأمّا المقصود من الصورة فهي الجزء الذي تتحقّق معه فعليّة الشيء المركّب أي الجوهر الجسماني ، فالجوهر الجسماني هو المركّب من المادّة والصورة أو قل القوّة والفعليّة ، فالقوّة هي المادّة المستعدة لأنْ تلحق بها الصورة ، والفعليّة هي الصورة المحصِّلة للمادة أي الموجبة لتشخّصها ورفع ابهامها ، إذ انَّ المادّة لما كانت محض قوّة واستعداد بالنسبة للصورة اللاحقة لها فمن الطبيعي أن تكون مبهمة فتكون الصورة اللاحقة بها هي الموجبة لتشخّصها وتحديدها .

ثمّ انّهم ذكروا انَّ الهيولىٰ والصورة باعتبارهما من الأجزاء الخارجيّة للجوهر الجسماني فيكون كلّ واحد من الجزئين ملحوظ بنحو البشرط لا ، وذلك في مقابل الأجزاء التحليليّة والتي هي الجنس والفصل فإنَّ كلّ

واحد من الجزئين ملحوظ بنحو اللابشرط .

والمقصود من انَّ الهيولىٰ ملحوظة بنحو البشرط لا هو انَّها تأبىٰ الحمل على الصورة كما انَّ الصورة تأبىٰ الحمل على المادة « الهيولىٰ » وهذا هو معنىٰ لحظهما بنحو البشرط لا .

وبتعبير آخر : انَّ الجزء إذ لوحظ بنحو البشرط لا فهو هيولىٰ وصورة ، وذلك لأنَّ الجزء الذي يأبىٰ الحمل على الجزء الآخر انَّما هو المادّة والصورة فلا يقال النطفة علقة ، وذلك في مقابل الجزء التحليلي وهو الجنس والفصل فإنَّه لا يأبىٰ الحمل على الجزء التحليلي الآخر ، كما انَّه يقبل الحمل على المركّب منه ومن الجزء التحليلي الآخر ، فالحيوانيّة والناطقيّة يمكن حمل كلّ منهما على الآخر ، فيقال : الحيوان ناطق والناطق حيوان كما انَّه يمكن حمل كلّ منهما على المركّب منهما فيقال : الإنسان حيوان والإنسان ناطق ، وهذا هو معنىٰ انَّ الجزء التحليلي ملحوظ بنحو اللا بشرط .

مسلك الهوهويّة

وهو واحد من النظريّات المتصدّية لتفسير حقيقة الوضع وماهو سرّ العلاقة اللغويّة الواقعة بين اللفظ والمعنىٰ ، وهو من النظريّات القائمة على أساس انَّ العلقة الوضعيّة نشأت عن الإعتبار .

وحاصل المراد من مسلك الهوهويّة كما أفاد السيّد الخوئي ﷺ هو انَّ حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنىٰ تنزيلاً ، فاللفظ هو المعنىٰ تنزيلاً في وعاء الإعتبار .

وبتعبير آخر : انَّ منشأ العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنىٰ هو انَّ الواضع افترض وجود اللفظ وجوداً للمعنىٰ فكأنَّه لا يوجد في عالم الإعتبار إلّا وجود واحد هو وجود المعنى ، إذ انَّ اللفظ هو المعنىٰ تنزيلاً ، ولهذا يكون لحاظ المستعمل للفظ لحاظاً آلياً وأمَّا ما يلحظه ابتداء واستقلالاً حين استعمال اللفظ فهو المعنىٰ وهذا هو مقتضىٰ التنزيل ، إذ هو يقتضي اندكاك المنزَّل في المنزَّل عليه واعتباره وجوداً للمنزَّل عليه ، فلا شيء في عالم الإعتبار سوىٰ المنزل عليه والذي هو المعنىٰ .

ولهـذا يكـون إيـجاد اللـفظ ايـجاداً للمعنى لأنّه هو هو ، وهذا هو مـعنىٰ انَّ لحـاظ اللـفظ دائـماً يكـون لحـاظاً آلياً ومـقدّمة لإيـجاد المـعنىٰ وانَّ نـظر المســتعمل انّـما هـو المـعنىٰ أولاً وبالذات .

حَـرْفُ ٱلوَاوِ

حرف الواو

الواجب الأصلي والتبعي

الفــرق بــين الواجب الأصـلي والواجب التبعي تارة يلاحظ من جـهة مقام الثبوت والواقع واخرىٰ يلاحظ من جهة مقام الإثبات والدلالة .

فالفرق بينهما من الجهة الأُولىٰ هـو انَّ الواجب الأصلي هو مـتعلَّق الحكـم الواقع مورداً ومصباً للإرادةالتـفصيليّة ، بمعنىٰ استحضار الآمر لمعناه وحدوده وتـعلُّق إرادتـه بـه ، ومـثاله اسـتحضار مفهوم الصـلاة فـي النـفس بـمالها مـن أجزاء وشرائـط ثـمّ تـعلُّق الإرادة بـهذه الطبيعة .

وأمّا الواجب التبعي فـهو مـا يكـون مـرتكزاً فــي النـفس ومـورداً للإرادة التبعيّة ، أي غير المستقلّة ، أو قـل هـو متعلَّق الواجب الذي يكون مغفولاً عنه وتكون إرادته ناشئة عن إرادة غيره .

وبــناءً عـلىٰ هـذا الفـرق لا يكـون التقسيم تقسيماً للـواجب النـفسي كـما أفـاد السيّد الخـوئي ﵀ ، لأنَّ الواجب النــفسي لا يكــون مــراداً إلّا بـالإرادة التفصيليّة ، نعم هذاالتـقسيم يـصلح أن يكون تقسيماً للواجب الغـيري ، إذ قـد يكــون مــلتفتاً اليــه ومــراداً بـالإرادة التفصيليّة وقد يكون مغفولاً عنه وتكون إرادته لازمة لإرادة غيره .

وأمّاالفرق بينهما مـن الجـهة الثـانية فهو انَّ الواجب الأصلي هو ما يـتصدّىٰ المولىٰ لابرازه وتـفهيمه أو قـل هـو مـا يكــون مــدلولاً للكـلام بـنحو الدلالة المطابقيّة .

وأمّـا الواجب التـبعي فـهو مـا كـان مســتفاداً بــواسـطة الدلالة الإلتـزاميّة للكــلام ، بــمعنىٰ انَّ المـولىٰ لم يكـن

متصدّياً لابرازه وبيانه بالإستقلال .

وهـذا التـقسيم يـصلح أن يكـون تقسيماً للواجب النفسي كما يـصلح أن يكـون تـقسيماً للـواجب الغـيري ، فـالواجب النـفسي قـد تـتمّ استفادته بواسطةالدلالة المطابقيّة للكلام ، وهـذا ما يعني انَّ المتكلّم كان متصدّياً لإفادته ، كا قد تتمّ استفادته مـن لوازم الكـلام ، وهذا ما يُعبِّر عن عدم تصدِّي المـتكلّم لإفـادته ، وهكـذا الكـلام فـي الواجب الغيري .

إلّا انَّ هذا ليس حـاصراً ، بـمعنىٰ انَّ ثـمّة قسـماً آخـر للـواجب النـفسي والغيري لا يكون أصليّاً ولا تبعيّاً كما لو كان الواجب مستفاداً بواسطة دليل غير لفظي .

ثمّ انَّ الأصالة والتبعيّة كما تتصوَّر في الواجـبات النـفسيّة والغـيريّة كـذلك تتصوَّر في الوجوبات بـل الظـاهر مـن كلماتهم انَّ التقسيم كان بلحاظها .

الواجب التخييري

ذكروا انَّ الواجب التخييري هو الذي يجوز تركه ولكن الىٰ بـدل ، وذلك فـي مقابل الواجب التعييني والذي لا يجوز تركه حتىٰ الى بدل .

وهذا التعريف للواجب التخييري لم يقع موقع القبول عند أكثر الأُصوليين ، ولذلك اخـتلفت الإتّـجاهات فـي تحديده ، منها :

الإتّـجاه الأوّل : هـو انَّ الواجب التـخييري يـرجـع روحاً الى الواجب التعييني ، وذلك لأنَّه عبارة عمَّا يـختاره المكلَّف من البدائل في مقام الإمـتثال ، بمعنىٰ انَّ ما يجب عـليه واقـعاً وتـعييناً انَّما هو الفرد الذي يـختاره ، فـباختياره يتحدّد ماهو الواجب من غير الواجب ، فما اختاره هـو الواجب ، وأمّـا الذي لم يقع مـورداً لاخـتياره فـهو ليس واجـباً واقعاً .

فـلو اخـتار المكـلَّف مـن خـصال الكفارة الإطعام فـهذا مـعناه انَّ الواجب على ذلكالمكـلَّف واقـعاً وتـعييناً هـو الإطعام دون سائر الخصال ، كما انَّـه لو اختار الصيام لكـان هـو الواجب تـعييناً عليه دون سائر الخصال .

وقد ذكر السيّد الخـوئي ﷺ انَّ هـذا الإتّجاه لوهنه تبرّأ منه كلّ من نسب اليه ،

ولهذا نسبه الأشاعرة الى المعتزلة ، كما المعتزلة انَّ نسبوه الى الأشاعرة كما ذكر ذلك صاحب المعالم .

الإتّجاه الثاني : هو انَّ تمام البدائل واجبة بنحو التعيين ويكون كلّ واحد منها متعلقاً للإرادة التامّة ، غايته انَّ المكلَّف إذاجاء بواحدٍ من هذه البدائل تسقط الوجوبات المتعلِّقة بالبدائل الأُخرى عنه ، وعليه يكون مرجع هذا الإتّجاه الىٰ انَّ كلّ واحدٍ من الواجبات مشروط وجوبه بعدم امتثال الوجوبات الاخرى .

وقد قرِّب هذاالإتّجاه بتقريبين :

التقريب الأوّل : هو انَّ كلّ واحد من البدائل مشتمل على المصلحة التامّة والملزمة والتي لا يفي بتحصيلها غير متعلّقها ، ومن هناكان كلّ واحد من هذه البدائل مورداً للإرادةالمستقلّة والإيجاب المستقلّ إلّا انَّه وبملاك الإرفاق بالعباد أجاز الشارع في ترك البدائل عند امتثال واحدٍ من الوجوبات .

التقريب الثاني : ان يفترض انَّ الغرض يتحقّق بأحد هذه البدائل ، بمعنىٰ انَّها متساوية من جهة وفائها بالغرض المولوي ، وهذا مايقتضي كون كلّ واحدٍ منها وافياً عند الإتيان به بغرض المولىٰ إلّا انَّه وباعتبار انَّ جعل الوجوب على المردّد منها مستحيل وانَّ جعله على واحدٍ معيَّن بلا مرجّح فيتعيَّن جعل الوجوب عليها جميعاً ولكن حينما يبادر المكلَّف ويأتي بأحد البدائل يكون الغرض تحقّق بذلك ، ومن هنايجوز ترك الباقي .

الإتّجاه الثالث : انَّ الواجب في موارد الوجوب التخييري هو أحد البدائل لا بعينه ، فمتعلّق الوجوب هو الجامع الإنتزاعي من هذه البدائل فشأنه شأن الوجوب التعييني حيث انَّ متعلَّقه هو أحَد أفراد الطبيعة لابعينه ، غايته انَّ متعلَّق الوجوب التعييني يكون جامعاً حقيقياً والذي هو الطبيعة .

وأمّا متعلَّق الوجوب التخييري فهو جامع انتزاعي كعنوان أحدهما أو أحدهم حيث لاجامع حقيقيّاً بين البدائل وانّما ينتزع من مجموع البدائل عنوان يكون هو متعلَّق الوجوب التخييري ، ولا مانع من أن يكون متعلَّق

الحكم الشرعي عنواناً انتزاعيّاً بعد أن كان الحكم الشرعي من الامور الإعتباريّة بل انَّ العنوان الإنتزاعي قد يكون متعلّقاً للامور الحقيقيّة الواقعيّة كالعلم الإجمالي حيث انَّ متعلَّقه أحَد الإنائين مثلاً.

وهذا الإتّجاه هو الذي ذهب إليه السيّد الخوئي ﷺ وادّعىٰ انّه الأوفق بظهور العطف بأو في موارد الوجوب التخييري، فحينما يقال «أعتق رقبة أو أطعم ستّين مسكيناً» فإنَّ المستظهر منه هو وجوب أحدهما.

الواجب الكفائي

يمتاز الواجب الكفائي عن الواجب العيني انَّ المطلوب في الواجب العيني ينحلُّ الى مطلوبات بعدد أفراد المكلَّفين بنحو لا يكون امتثال أحد المكلَّفين موجباً لخروج سائر المكلَّفين عن عهدة التكليف بقطع النظر عن كون الواجب ملحوظاً بنحو الإطلاق أو العموم الإستغراقي أو البدلي أو المجموعي، فمتىٰ ما كان الواجب عينياً فإنّه ينحلّ الى واجبات بعدد أفراد المكلَّفين، غايته انَّ التكليف في العموم الإستغراقي ينحلُّ أيضاً الى تكاليف بعدد أفراد متعلّقه، وأمّا العموم البدلي والمجموعي فإنَّ التكليف في موردهما لا ينحلُّ من جهة المتعلَّق بل انَّ متعلَّق الاول هو صرف الوجود، ومتعلَّق الثاني هو المجموع بما هو مجموع إلّا انَّ التكليف في مورد العموم والإطلاق بأقسامهما الثلاثة ينحلُّ الى تكاليف بعدد أفراد المكلَّفين، أي انحلاله من جهة الموضوع وهو المكلَّف.

والمتحصّل انَّ الواجب العيني لا ينحلّ من جهة المتعلَّق إلّا في مورد الإطلاق والعموم والإستغراقي، وأمّا من جهة الموضوع وهو المكلَّف فإنَّه دائماً ينحلُّ الى تكاليف بعدد أفراد المكلَّفين، وهذه الخصوصيّة هي التي يمتاز بها الواجب العيني عن الواجب الكفائي فالواجب الكفائي لا ينحلُّ من جهة الموضوع «المكلَّف» بل انَّ المطلوب من هذه الجهة واحد ولا يتعدّد بتعدّد المكلَّفين، ولهذا لو جاء واحدٌ من المكلَّفين بالواجب الكفائي فإنَّ ذلك يصحّح ترك سائر المكلَّفين

له .

ومن هنا ذهب السيّد الخوئي ﷺ الىٰ انَّ موضوع التكليف بالواجب الكفائي هـو طـبيعي المكـلَّف بـنحو صـرف الوجود ، بمعنى انَّ خصوصيّة كلّ فـرد من أفراد المكلَّفين ليست ملحوظة فـي موارد التكليف بالواجب الكفائي بل انَّ المطلوب في مورده هو صـدور الفـعل من أحد المكلَّفين لا بعينه .

وبيان ذلك : انَّ غرض المـولىٰ كـما يمكن ان يـتعلَّق بـطبيعي الفـعل بـنحو صرف الوجود يمكن أن يتعلَّق بطبيعي المكلَّف بـنحو صـرف الوجـود ، مـثلاً حينما يقول المـولىٰ للـمكلَّف « صـلِّ » فإنَّ غرضه قد تعلَّق بطبيعي الصلاة دون الإعـتناء بـمشخّصات وخـصوصيّات أفراد طبيعة الصلاة ، فكلُّ فرد من أفـراد الطبيعة مهما كانت هـويّته فـإنَّه مـحقّق لغرض المولىٰ ، وهذا ما يقتضي اعـتبار متعلَّق التكليف صرف الوجود للطبيعة المنتج للسعة من جهة اختيار أيّ فرد من أفراد طبيعة المتعلَّق ، إذ انَّ كلّ واحدٍ من أفراد الطبيعة وافٍ بالغرض .

وهكذا الكلام فيما لو قال المولى : « انَّ مكلفاً مسئول عن دفن الميّت » فـإنَّ غـرضه قـد تـعلَّق بـصدور الفـعل مـن طبيعي المكلَّف بنحو صرف الوجـود ، بمعنىٰ انَّـه أراد مـن واحـد مـن طـبيعي المكلَّف ـ دون مـلاحظة مـن هـو ذلك المكلَّف ـ أن يـقوم بـذلك الفـعل ، فأيُّ مكلَّف مهما كانت هويّته إذا جاء بالفعل المطلوب فإنَّ غرض المولىٰ يكون قـد تحقّق بفعله ، وبذلك يـسقط التكـليف عن سائر المكـلَّفين لاستيفاء الغـرض بواسطة فعل ذلك المكلَّف .

وفـي مـقابل هـذا الإتّـجاه هـناك اتّجاهات اخرىٰ في تصوير ماهو واقـع الواجب الكفائي :

منها : انَّ موضوع التكليف بالواجب الكـفائي هـو المكـلَّف بـنحو مـطلق الوجود ، بمعنىٰ انَّ التكـليف بـالواجب الكفائي متوجّه الىٰ كـلّ فـرد مـن أفـراد المكلَّفين أو قل انَّ التكليف يـنحلّ الىٰ تكاليف متعدّدة بـعدد أفـراد المكـلَّفين كما هو الحال في الواجب العيني ، غايته انَّ التكليف بالواجب الكفائي على كـلّ فرد مشروط بترك سائر المكلَّفين .

وهـذا مـعناه انَّ الوجـوب الكـفائي

ينحلُّ الى وجوبات مشروط كلّ واحد منها بترك سائر المكلّفين للإمتثال ، فحينما يقال : « يجب ردّ التحيَّة » فإنَّ هذا الوجوب ينحلُّ الىٰ وجوبات متعدّدة بعدد المكلّفين الحاضرين مجلس السلام إلّا انَّ هذه الوجوبات مشروط كلّ واحد منها بترك سائر الحاضرين للردّ .

ومنها : انَّ الواجب الكفائي ليس له موضوع ، بمعنىٰ انَّ المولىٰ لم يلحظ في التكليف بالواجب الكفائي سوىٰ المتعلَّق « المأمور به » فلا تصل النوبة للبحث عمّا هو موضوع الواجب الكفائي وهل هو طبيعي المكلَّف بنحو صرف الوجود أو بنحو مطلق الوجود والعموم الإستغراقي ، إذ ليس ثمّة طرف للواجب الكفائي سوىٰ المتعلَّق ، فالمولىٰ حينما يوجب دفن الميّت لم يلحظ مع هذا التكليف أكثر ن الدفن والذي هو متعلَّق التكليف .

فما يقال من أنَّ التكليف متقوّم بطرفين هما المتعلَّق والموضوع « المكلَّف » لا يشمل حالات التكليف بالواجب الكفائي ، إذ انَّ التكليف بالواجب الكفائي لا يتقوّم بأكثر من المتعلَّق وأمّاالمكلَّف فهو غير ملحوظ أصلاً لا بنحو صرف الوجود ولا بنحو مطلق الوجود ولا انَّ هناك مكلّفاً معيّناً عند الله تعالىٰ هو موضوع التكليف واقعاً ، فالتكليف بالواجب الكفائي تكليف بلا موضوع .

إلّا انَّ هذا المبنىٰ واضح الفساد ، إذ ليس من المعقول أن يكون ثمّةتكليف من غير أن يكون هناك مكلّف بذلك التكليف ، وذلك لأنَّ واقع التكليف هو البعث والتحريك وذلك لا يتعقّل دون وجود مكلَّف يكون مورداً للإنبعاث عن البعث ومورداً لتحرّك عن تحريك المولىٰ .

كما انَّ التكليف معناه جعل المولىٰ ذمّة المكلَّف مشغولة بالتكليف ، فافتراض انَّ التكليف بلا موضوع معناه عدم وجود تكليف ، فلا يمكن الجمع بين افتراض وجود تكليف وافتراض انّه بلا موضوع ، فالإفتراض الثاني يساوق عدم وجود التكليف وهو خلف الإفتراض الأوّل .

الواجب المضيَّق والموسَّع

ينقسم الواجب الموقّت إلى قسمين :

القسم الأوّل : الواجب المضيَّق ، وهو ما كان زمان أدائه مساوياً للزمن المعتبر في صحّته بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه ، فلا يكون ثمّة جزء من أجزاء الواجب واقعاً في خارج الإطار الزمني المعتبر أداء الواجب في ظرفه كما لا يكون ثمّة جزء من أجزاء الزمن خالياً عن وقوع جزء من أجزاء الواجب في ظرفه .

ومثاله صيام نهار شهر رمضان حيث انَّ زمان الواجب فيه مساوٍ لمقدار الواجب من الإمساك .

القسم الثاني : الواجب الموسّع ، وهو الواجب الذي يكون الزمان المعتبر في أدائه أوسع من مقدار أدائه ، بمعنىٰ انَّ الزمان المعتبر في صحّة الواجب وقوعه في ظرفه أوسع من المقدار الذي يفيء بأداء الواجب .

ومثاله : الصلاة اليوميّة ، فإنَّ الزمان المعتبر في صحّة صلاة الظهر أن تقع في ظرفه يمتدّ من زوال الشمس الى حين الغروب الشرعي في حين انَّ المقدار الزمني الذي يفيء بأداء صلاة الظهر أقلّ بكثير من ذلك الزمان ، ومن هنا يكون المكلَّف في سعة من جهة اختيار أيّ جزء من الأجزاء الزمنيّة الطوليّة لجعلها ظرفاً للمأمور به .

الواجب المطلق والمشروط

الإطلاق والإشتراط قد يعرضان الواجب والذي هو متعلّق الوجوب مثل الصلاة ، وقد يعرضان الوجوب والذي هو الحكم ، فالأوّل يعبَّر عنه بالواجب المطلق أو الواجب المشروط ، والثاني يعبَّر عنه بالوجوب المطلق أو الوجوب المشروط .

والمراد من الواجب المطلق هو الواجب الذي لم يقيَّد بقيد كالصلاة بالنسبة للتحنُّك فإنَّها مطلقة من جهته ، أي انَّها لم تقيَّد به ، ولهذا لا يتحصّص الواجب به بحيث تكون الحصّة المأمور بها من الصلاة هي خصوص الحصّة الواجدة لقيد التحنُّك .

وأمّا المراد من الواجب المشروط فهو الواجب المقيّد بقيد يوجب كون

المطلوب هو الحصّة الواجدة له أو قلّ المتقيّدة به كالصلاة بالنسبة للساتر فإنّها مقيّدة به ، فالساتر وان لم يكن جزءً في المأمور به إلّا انّ التقيُّد به مأمور به ، فالمطلوب هو الصلاةالمتقيّد بالساتر .

وأمّا المراد من الوجوب المطلق فهو التكليف الذي لم تناط . فعليّته بشرط من الشروط ،كوجوب الحجّ على الزوجة بالنسبةلإذن زوجها ، فإنّه مطلق من هذه الجهة ، أي انَّ وجوب الحجّ ليس مترتّباً على إذن الزوج بل هو ثابت على الزوجة بقطع النظر عن إذن زوجها وعدم إذنه .

وأمّا الوجوب المشروط فهو التكليف الذي انيطت فعليّته بشرط من الشروط بحيث لا تثبت الفعليّة للوجوب مالم يتحقّق ذلك الشرط المناط به ، ومثاله وجوب الحجّ بالنسبة للإستطاعة .

وبما ذكرناه يتّضح انّ شروط الواجب تقتضي تضييق دائرة المأمور به وتحصيصه بالحصّةالواجدة للشرط ، وأمّا شروط الوجوب فإنّها تقتضي تعليق الوجوب على تحقّقها ، إذ انّ هذا هو معنىٰ اناطة الفعليّة بالشرط .

إذن فثمّة معنيان للإطلاق والإشتراط .

المعنىٰ الأوّل : انَّ الإطلاق يعني التوسعة وفي مقابله التضييق والذي هو الإشتراط .

المعنىٰ الثاني : انَّ الإطلاق بمعنىٰ التنجيز وفي مقابله التعليق والذي هو معنى الإشتراط .

وكلا المعنيين يرجعان الى معنىً واحد ، إذ انَّ التوسعة والتنجيز ينشئان عن الإرسال والذي هو المعنىٰ اللغوي للإطلاق ، والتضييق والتعليق ينشئان عن التقييد والربط والذي هو معنىٰ الإشتراط وهذا واضح بالتأمّل .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ الإطلاق والإشتراط بالنسبة للوجوب والواجب من الامور الإضافيّة ، فالواجب قد يكون مطلقاً بالإضافة لشرط من الشروط ويكون في نفس الوقت مشروطاً بالإضافة لشرط آخر ، وهكذا الكلام في الوجوب .

ثمّ انَّ البحث في المقام عن امكان الوجوب المشروط ثبوتاً ، وهل من

المعقول اناطة الوجوب أو مطلق الحكم بشـرط أو لا ؟ والبـحث الآخـر عـن انَّ القيود والشروط المأخوذة في الخطاب هل يمكن رجوعها للهيئة وبهذا تكـون من قيود الحكم أو انَّه لا يمكن رجوعها للهيئة بل هي راجعة إلىٰ المـادّة فـتكون من قيود الواجب « المتعلّق » لا من قيود الحكم ، وبيان ذلك خارج عن الغرض .

الواجب المعلَّق والمنجَّز

قسّم صـاحب الفـصول ﷫ الواجب المطلق الى قسمين معلَّق ومنجَّز ، وأراد من الواجب المعلَّق هو ماكان الوجوب مـعه فـعلياً إلّا انَّ الواجب أي مـتعلَّق الوجوب استقبالي ، وأراد مـن الواجب المنجَّز هو ماكان الوجوب مـعه فـعلياً والواجب أيـــضاً فـعلي ،بـمعنىٰ انَّ الوجوب والواجب متّحدين زماناً .

وبـتعبير آخـر : انَّ الوجـوب إذابـلغ مرحلة الفعليّة فتارة يكون متعلَّقه مقيّداً بزمانٍ متأخّر عن زمان فعليّة الوجوب أو مقيّداً بقيد زماني هذا القيد مـتأخّر عـن تـحقّق الفـعليّة للـوجوب ، وفـي كـلا الصورتين يُـعبَّر عـن مـتعلَّق الوجـوب بالواجب المعلَّق .

ومـثال الصـورة الاولىٰ : وجـوب الصوم والذي تتحقّق فعليّته عند رؤيـة الهلال إلّا انَّ متعلّقه وهـو الصـوم مـقيّد بطلوع الفجر فهو مقيّد بزمان متأخّر عن زمان الفعليّة .

ومثال الصورة الثانية : هـو وجـوب الحـجّ فـإنَّ فـعليّته تـتحقّق بـمجرَّد الإستطاعة إلّا انَّ متعلّقه وهو الحجّ مقيّد بـخروج الرفـقة والذي لا يـتّفق إلّا فـي زمن مـتأخّر عـن زمـان تـحقّق الفـعليّة للوجوب ، فالحجّ بذلك واجب معلَّق ، وذلك لأنَّه مقيّد بقيد زماني وهو خروج الرفقة الواقع فـي الزمـان المـتأخّر عـن زمان تحقّق الفعليّة لوجوب الحجّ .

وأمّا الواجب المنجَّز الذي لا يكـون مقيّداً بزمان متأخّر عـن زمـان الواجب كما انَّه ليس مقيّداً بقيدٍ زماني متأخّر عن زمان الواجب وان كا ن قد يكون مـقيّداً بقيود اخرىٰ .

ومثاله : الصلاة والتي يكـون أداؤهـا مـن حـين تـحقّق الفـعليّة للـوجوب فبمجرَّد زوال الشمس تـتحقّق الفـعليّة لوجوب الصلاة ويتحقّق معها زمان أداء

الصلاة .

وقد أورد السيّد الخوئي ﷺ على صاحب الفصول ﷺ بأنَّ الواجب المعلَّق ليس من أقسام الواجب المطلق بل هو قسم للواجب المشروط وقرَّب ذلك بما حاصله :

انَّ الوجوب إمَّا أن يكون مشروطاً بزمان أو بقيد زماني مقارن أو متأخّر وامّا أن لا يكون مشروطاً بأحدهما ، وليس ثمّة فرض آخر لاستحالةارتفاع النقيضين ، والفرض الأوّل هو المعبَّر عنه بالمشروط ، والثاني يُعبَّر عنه بالمطلق .

وحينئذٍ نقول : انَّ متعلَّق الوجوب إن لم يكن مقيّداً بقيد خارج عن القدرة والإختيار فلا محذور في التكليف به ، أمّا لو كان مقيّداً بقيد خارج عن القدرة والإختيار فلا محالة يكون هذا القيد من قيود التكليف لا من قيود المتعلَّق « الواجب » ، وذلك لأنَّ قيود الواجب يجب تحصيلها ، فإذا كانت خارجة عن القدرة فلا يمكن التكليف بها لخروجها عن القدرة ، نعم يمكن اعتبارها من قيود التكليف والتي لايجب تحصيلها وانَّما هي معتبرة بنحو لو اتفق حصولها ترتّب على ذلك الخطاب بالتكليف وتحقّق الفعليَّة له .

وباتّضاح ذلك يتّضح استحالة اعتبار الزمان أو القيد الزماني من قيود المتعلَّق لكونهما خارجين عن القدرة ، وعليه لابدَّ وان تكون القيود التي من هذا القبيل من قيود وشرائط التكليف ، وهذا ما يُعبِّر عن انَّ الواجب المعلَّق من أقسام الواجب المشروط أي الوجوب المشروط ، وذلك لأنَّ افتراض تقيُّد الواجب بقيد زماني معناه انَّ المتقيِّد بذلك هو الوجوب ، لأنَّه من غير المعقول تقييد الواجب بقيد غير مقدور والحال انَّ قيود الواجب واجبةالتحصيل ، وعليه يكون تعليق أداء الواجب على زمان متأخّر يُعبِّر عن انَّ للزمان المتأخّر دخلاً في ملاك التكليف ، وهذا معناه انَّ المشروط بالزمان هو الوجوب ، نعم يلزم من ذلك البناء على امكان اشتراط الحكم بالشرط المتأخّر ولا مانع من ذلك ، بمعنىٰ انَّة يمكن الإلتزام بتحقّق فعليّة الحكم إلّا انَّ هذه الفعليّة منوطة بزمان أو بقيد زماني

متأخّر بحيث لو لم يتّفق تحقّق ذلك الزمان أو القيد الزماني لكان ذلك كاشفاً عن عدم تحقّق الفعليّة للحكم من أوّل الأمر.

واشتراط الحكم بشرط متأخّر على قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون الشرط متأخراً وتكون الفعليّة للحكم متّحدة مع زمان أداء المتعلَّق.

ويمكن التمثيل لذلك لغرض التوضيح بما لو نذر شخص صيام يوم معيّن فإنّه بطلوع فجر ذلك اليوم تتحقّق الفعليّة لوجوب الصوم كما انَّ أداء الواجب يثبت من حين تحقّق الفعليّة إلّا انَّ وجوب الصوم مشروط بشرط متأخّر وهو عدم طرو الجنون أو الموت قبل الغروب.

القسم الثاني: هو أن يكون الشرط متأخراً عن زمان الوجوب ويكون زمان الواجب أيضاً متأخراً عن زمان الوجوب، وهذا هو الواجب المعلَّق وهو عينه الوجوب المشروط بشرط متأخّر بعد أن ثبت استحالة تقييد الواجب بقيد غير اختياري، فاشتراط أداء الواجب بزمان متأخر عن زمان الوجوب معناه اشتراط الوجوب بشرط متأخّر.

الواجب الموقّت

المراد من الواجب الموقّت هو ما كان لسان دليله معبِّراً عن كون الزمان دخيلاً في توفّره على الملاك بحيث لو جيء به في غير زمانه لم يكن المأتي به واجداً لملاك جعله واعتباره على المكلَّف.

وبيان ذلك: انَّ الواجبات كسائر أفعال الإنسان يستحيل وقوعها عقلاً دون أن تكون مظروفة لزمان إلّا انَّ الزمان قد يكون دخيلاً في واجديتها للملاك وقد لا يكون دخيلاً، والواجب الموقّت هو الأوّل، والواجب غير الموقّت هو الثاني.

ومثال الواجب الموقّت هو الصلوات اليوميّة وصيام شهر رمضان وحجّ بيت الله الحرام، فإنَّ الزمان في كلّ هذه الواجبات ممّا له دخل في صحّتها وترتب الأثر على الإتيان بها.

ومثال الواجب غير الموقّت هو زكاة

المال والخمس وماإلىٰ ذلك ممّا لا يعتبر زمن معيّن في أدائها.

ثمّ انَّ الواجب الموقّت ينقسم الىٰ واجب مضيق وواجب موسّع وهذا ما أوضحناه تحت عنوان « الواجب المضيّق والموسّع ».

الواجب النفسي والغيري

ذكروا انَّ تعريف الواجب النفسي « هو ما وجب لنفسه لا لواجب آخر »، وهذا بخلاف الواجب الغيري، إذ انَّه « الواجب الذي وجب لأجل التوصُّل به الى واجب آخر ».

وقد واجه تعريف الواجب النفسي اشكالاً مشهوراً حاصله: انَّه بناءً عليه لا يكون ثمّة واجب إلّا وهو غيري، نعم قد يتّفق في موارد قليلة جداً بل نادرة أن يكون الواجب نفسياً وإلّا فالحالة الغالبة هي اتّصاف الواجب بالغيريّة، وذلك لأنَّه ما من واجب إلّا وكان منشأ وجوبه ملاكاً ومصلحة هي غير ذات الفعل الذي وقع متعلّقاً للوجوب ويكون الفعل الواقع متعلّقاً للوجوب وسيلة لترتُّب ذلك الملاك وتحقّق تلك المصلحة، وهذا معناه انَّ الواجب انَّما وجب لأجل التوصُّل به الى تلك المصلحة الملزمة وهذا هو الواجب الغيري.

فالصلاة مثلاً انَّما وجبت لأجل التوصّل بها لمصلحة ملزمة وهي المعراجيّة كما ورد في الرواية، وعليه لا تكون الصلاة واجبة بالوجوب النفسي بل هي واجبة بالوجوب الغيري، ودعوىٰ انَّ المعراجيّة والتي هي ملاك الوجوب لا يمكن أن تكون واجبة لعدم القدرة على تحصيلها بنفسها.

هذه الدعوىٰ غير تامّة، وذلك لأنَّها وان لم تكن مقدورة بنفسهاإلّا انَّها مقدورة بواسطة القدرة على مقدّمتها التوليديّة، وواضح انَّ القدرة على المقدّمة التوليديّة يساوق القدرة على ذي المقدّمة، فالمعلول وان لم يكن مقدوراً على تحصيله ابتداء إلّا انَّ القدرة على علّته التامّة قدرة عليه.

وعليه لا مانع من ايجاب الملاك ابتداء وان لم يكن مقدوراً إلّا بواسطة مقدّمته وهي الصلاة مثلاً، وبهذا تكون الصلاة واجبة لواجب آخر هو الملاك.

وقد أجاب السيّد الخوئي ﷺ عن هذا الإشكال بأنّه من غير الممكن أن تكون الغايات والملاكات متعلّقاً للتكليف، وذلك لأنّ التكليف بشيء لا يشترط فيه القدرة على متعلَّقه فحسب حتى يقال: انّ الملاك مقدور بالقدرة على مقدمته بل هو مشروط مع ذلك بشرط آخر عرضي، وهو انّ متعلّق التكليف لابدَّ وأن يكون قابلاً عرفاً لأن يتعلَّق به تكليف، وواضح انّ الملاكات والغايات لا تصلح أن تكون مورداً ومتعلّقاً للتكليف بنظر العرف، وذلك لأنّ جعل التكليف عليها جعل له على شيء مجهول لدىٰ العرف، ومن هنا لا يكون وجوب الشيء لغاية وملاك ملزم معناه انّه واجب لأجل التوصّل به لواجب آخر، فلا يرد ما يقال من انّ جلّ الواجبات بناءً على التعريف المذكور واجبة بالوجوب الغيري بل هي واجبات وجبت لنفسها وان كان منشأ وجوبها هو ما يترتَّب على متعلقاتها من مصالح وغايات.

ثمّ انّه قد ذكر للشرط الثاني مجموعة من المبرِّرات:

منها: انّ الغايات والملاكات الملزمة غالباً ما يكون تشخيصها متعسّراً على المكلَّف على اذ لا سبيل للتعرُّف عليها إلّا بواسطة المولىٰ جلَّ وعلا، وذلك عن طريق الأوامر الصادرة عنه تعالىٰ والتي تكشف عن اشتمال متعلّقاتها على الغايات والملاكات، وإذا كان كذلك فكيف يسوغ جعل الأوامر عليها ابتداءً والحال انّ الأمر بالشيء فرع تشخّصه ووضوحه عند المكلَّف.

ومنها: انّه لو كان متعلَّق التكليف هو الغايات والملاكات ابتداءً لما كان من الممكن على المكلَّف تشخيص الطرق والوسائل الموصلة لهذه الملاكات والغايات، فيكون جعل التكليف عليها ابتداءً دون بيان الطرق الموصلة لها معناه تعريض غاياته وملاكاته للضياع لجهل المكلَّف غالباً بالطرق الموصلة لها أو لا أقل بالطرق المحرزة لتمام الملاك المطلوب.

وهذا ما يبرِّر جعل التكاليف على الأفعال الموصلة للغايات لا على الغايات والملاكات ابتداءً، فتكون الأفعال واجبة لا لواجب آخر، نعم هي

واجـــبة لغــايات اخــرىٰ : إلّا انَّ ذلك لا يخرجها عن كونها واجبات نفسيّة كما هو مقتضىٰ التعريف .

الواسطة في الإثبات

المراد من الواسطة في الإثـبات هـو الحدّ الأوسط الموجب لإذعان النـفس بثبوت الأكبر للأصغر .

وبتعبير آخر : انَّ الواسطة في الإثبات هو ما يكشف عن ثبوت شيء لشيء أو قل هو ما يكشف عن ثبوت المـحمول للموضوع ، فعندما يكـون لنـا مـجهول تصديقي وهو فناء زيد إذ لا نـدري انَّـه يفنىٰ أو لا ، فيمكن تشكيل هذا القياس للخروج منه بمعلوم تصديقي :

انَّ زيداً انسان .

وكلّ انسان فانٍ .

إذن : زيد فانٍ .

تلاحظون انَّ هذه النتيجة والتي هي ثبوت الحدّ الأكبر « الفناء » للحدّ الأصغر « زيد » تمَّ بواسطة الحدّ الأوسـط وهـو الإنسان فهو الذي كشـف لنـا عـن فـناء زيـد ، ولهـذا كـان الحـدّ الأوسـط هـو الواسطة في الإثبات أي هو السبب الذي انكشـــف عـــنه ثـبوت المـحمول للموضوع .

ثمّ انَّ الواسطة في الإثبات قد تكون علّة حقيقيّة لثبوت المحمول الموضوع والتي هي الواسطة في الثبوت ، وحينئذٍ تكون الواسطة في الثبوت هي الواسطة في الإثبات ، فهي واسطة في الثبوت من جهة انَّها العلّة الموجبة لثبوت المحمول للموضوع ، وهي واسطة في الإثبات من جهة انَّها الكاشفة عن ثبوت المـحمول للموضوع ، وهذه الحـالة التـي تـجتمع فيها الحيثيّتان يُعبَّر عنها بالبرهان اللمّي .

إلّا انَّه ـ كما ذكرنا ذلك تحت عنوان الواسطة في الثبوت ـ لا تكون الواسـطة في الثبوت واسطة فـي الإثـبات إلّا فـى الحـالة التـي يـدرك فـيها العـقل العـليّة بـالإضافة الى احـراز وجـود العـلّة ، وحـينئذٍ تكـون الواسـطة فـي الثـبوت واســطة فـي الإثـبات ، أي انَّـه يـمكن الإنتقال من العـلّة الى المـعلول المـعبَّر عنه بالبرهان اللمّي .

وقد لا تكون الواسطة فـي الإثـبات علّة بل تكون معلولاً ينكشف بـاحرازه وجود العلّة أو ينكشف باحرازه معلول

آخر لعلّة ثالثة ، وهذه الحالة بقسميها يعبَّر عنها بالبرهان الإنّي .

ومثال القسم الأوّل : احراز وجود الحرارة فإنَّة يكشف عن وجود النار ، وهنا صار المعلول طريقاً لإحراز العلّة .

ومثال القسم الثاني : إحراز الإحتراق فإنَّة يوجب إحراز وجود الحرارة وكلٌ من الإحتراق والحرارة معلولان لعلّة ثالثة هي النار راجع عنوان « البرهان اللمّي والبرهان الإنّي » .

الواسطة في الثبوت

المراد من الواسطة في الثبوت هو العلّة الموجبة لثبوت شيء لشيء خارجاً أو قل هي العلّة لعروض المحمول لموضوعه ، والمقصود من العلّة هو الأعمّ من العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة .

ومثاله : ثبوت الحرارة للماء فإنَّ الواسطة في ذلك هي النار ولهذا تكون النار واسطة في الثبوت ، لأنَّها هي علّة عروض الحرارة للماء .

ثمّ انَّه قد تكون العليّة بين الشيئين مدركة وقد لا تكون مدركة ، وإدراكها وعدم إدراكها لا دخل له في كون العلّة الواقعيّة واسطة في الثبوت ، نعم العليّة إذا أدركت وأحرزنا بعد ذلك وجود العلّة أمكن الإنتقال منها إلىٰ احراز المعلول وهذا ما يُعبَّر عنه ببرهان اللم .

فبرهان اللم وان كان مورده الواسطة في الثبوت والتي هي العلَّة الواقعيّة إلّا انَّ ذلك وحده لا يصحّح البرهان اللمّي بل لابدَّ من أن ينضمّ إلىٰ احراز العلّةالواقعيّة إدراك عليّتها وإلّا لما أمكن الإنتقال منها الى احراز المعلول ، فاحراز المعلول بواسطةاحراز العلّةالمعبَّر عنه بالبرهان اللمّي منوط بإدراك العليَّة بينهما .

ومن هنا كان البرهان اللمّي كالبرهان الإنّي من جهة انَّه عبارة عن اثبات الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر بواسطة الحدّ الأوسط إلّا انَّهما يختلفان من جهةانَّ الحدّ الأوسط في البرهان اللمّي هو العلّة الواقعيّة المدركة ، ولمزيد من التواضيح راجع البرهانِ اللمّي .

الواسطة في العروض

هو المعبَّر عنه بمصحّح الحمل

بحيث لولاه لكان الحمل غلطاً أو كذباً، وهي عبارة عمّا يُقوِّم العرض «المحمول»، فمثلاً: حينما يقال: «الميزاب جارٍ» فإنَّ المصحّح لنسبة الجريان للميزاب ـ رغم انّه ليس هو الجاري حقيقة ـ هو الماء فهو مقوِّم العرض «الجريان» أي انَّ موضوع الجريان حقيقة هو الماء، فالماء هو الواسطة في العروض أي هو المصحّح لحمل الجريان على الميزاب.

وبتعبير آخر: انَّ الواسطة في العروض هي المصحّح للإسناد المجازي، فإنَّ اسناد الجريان للميزاب مجازي والمصحّح لهذا الإسناد هو الماء والذي تربطه بالميزاب علاقة الظرفيّة والمظروفيّة، فلأنَّ الماء مظروف للميزاب والميزاب ظرفه صحَّ أن يحمل الجريان والذي هو العرض المتقوّم بالماء حقيقة على الميزاب.

فالواسطة في العروض هي ما يصحّح اسناد الشيء الىٰ غير ماهو له.

الوجود الرابط والوجود الرابطي

ينقسم الوجود بلحاظ التصوُّر الى قسمين:

القسم الأول: هو ما يعبَّر عنه بالوجود في نفسه، وهو ما يكون تصوُّره بنحو الإستقلال عيناً كتصوُّر المفاهيم الماهويَّة المعبَّر عنها في المصطلح الأُصولي بالمعاني الإسميَّة، وعندئذٍ يكون الوجود كأحد المعاني الإسمية القابلة لأنْ تقع موضوعاً أو محمولاً في القضايا.

ولأنَّ الوجود عادة ما يقع محمولاً عبَّر عن هذا القسم بالوجود المحمولي، فالوجود المحمولي هو ما يكون محمولاً علىٰ احدىٰ الماهيّات، ويعبَّر عن القضايا التي يكون الوجود محمولاً فيها على احدىٰ الماهيات بالقضايا الثنائية أو القضايا البسيطة، كما يُعبَّر عن حمل الوجود على احدىٰ الماهيات بالحمل البسيط.

ومنشأ التعبير عن هذا القسم بالوجود في نفسه ـ كما يُعبَّر عن حمل الوجود على احدىٰ الماهيات بالحمل البسيط.

ومنشأ التعبير عن هذا القسم بالوجود في نفسه ـ كما أفاد الشيخ

المطهري ﷺ ـ هو ما ذكره علماء اللغة في مقام تعريف الاسم بأنَّه « ما دلَّ على معنىً في نفسه » أي ما كان حضوره في الذهن بنحو مستقل فلا يُناط تصوُّره بتصوُّر شيء آخر .

القسم الثاني : هو ما يعبَّر عنه بالوجود لا في نفسه ، وهو ما يكون تصوُّره منوطاً بتصوُّر مفهومين استقلالين وتكون وظيفته الربط بينهما ، وهذا هو المعبَّر عنه بالوجود الرابط ، فهو ليس موضوع القضيَّة الحملية كما انَّه ليس محمولاً فيها وانَّما هو الرابط بين المحمول والموضوع ، فحينما يقال : « زيد عالم » فإنَّ الوجود ليس طرفاً في هذه القضيَّة وانَّما هو الرابط بين زيد والعالم ، إذ انَّ مآل هذه القضيّة هو انَّ « زيداً الموجود عالم » ، ولهذا يعبَّر عن هذه القضايا بالقضايا الثلاثيّة أو القضايا المركبة .

وبهذا اتضح منشأ التعبير عن الوجود لا في نفسه بالوجود الرابط ، وأمّا منشأ التعبير عنه بالوجود لا في نفسه فهو ما ذكره علماء اللغة في مقام التعريف للحرف وانَّه « ما دلَّ على معنىً في غيره » ، فكما انَّ معنى الحرف غير قابل للتصوُّر بنحو مستقل عن طرفيه فكذلك الوجود الرابط . والمتحصل انَّ الوجود إذا كان بنحو المعنىٰ الإسمي فهو وجود محمولي ، واذا كان بنحو المعنىٰ الحرفي فهو وجود رابط .

ثمّ انَّ الوجود المحمولي ينقسم الى وجود في نفسه لنفسه والى وجود في نفسه لغيره ، وهذا التقسيم للوجود المحمولي لا يتصل بعالم الذهن كما هو الحال في التقسيم الأول بل هو بلحاظ الخارج ، فالوجود المحمولي بلحاظ الخارج تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره ، فإذا كان الوجود قائماً بنفسه أي انَّ له تقرر في الخارج بنحو مستقل عن الوجودات الأُخرىٰ فهو الموجود في نفسه لنفسه ويعبَّر عنه بالوجود الجوهري وبالموجود لا في موضوع كوجود الإنسان والشجر والحجر .

أمّا لو كان الوجود متقوّماً بغير ـ بمعنىٰ انَّ وجوده حالة وصفه لغيره ـ فهذا هو الموجود في نفسه لغيره ، أمَّا انَّه موجود في نفسه فلان تصوُّره يكون بنحو المعنىٰ الإسمي الإستقلالي ، وأمّا

انّـه مـوجود لغيره فـلأنَّ وجـوده فـي الخارج لا يكون إلّا في اطار مـوضوع ، وهـذا هـو المـعبَّر عـنه بـالعرض وهـو الوجود الرابطي .

الورود

المراد من الورود هو أن يكون أحـد الدليلين نافياً لمـوضوع الدليـل الآخـر حقيقة إلّا انَّ منشأ الرفـع الحـقيقي هـو التعبّد الشرعي ، بمعنىٰ انَّ الواسطة فـي ارتفاع موضوع الدليل المورود حقيقيّة هو التعبُّد الشـرعي ، وهـذا يـقتضي أن يكـون مـوضوع الحكـم فـي الدليـل المـورود مـن العـناوين التـي يـمكن ارتـفاعها حـقيقة بـواسـطة التـعبُّد الشرعي ، وهذا في مقابل العناوين التي لا يتعقّل ارتفاعها حقيقة بواسطة التعبُّد الشرعي ، فإمّا أن تكون مرتفعة تكـويناً وإلّا فلا مجال لرفعها بـواسـطةالشـارع حقيقة ، نعم يـمكن ارتـفاعها بـواسـطة التعبُّد تنزيلاً .

وهـذا هـو المـائز الجـوهري بـين الورود والتـخصُّص حـيث انَّ كـلاهما يشتركان فـي انَّ مـوردهما هـو ارتـفاع موضوع أحد الدليـلين بـالدليل الآخـر حقيقة ، والفرق بينهما انَّما هو من جهة سنخ الموضوع المرتفع حقيقة بواسطة الدليل الآخر ، فإن كان من العناوين التي لا يـتعقّل ارتـفاعها بـواسـطة التـعبُّد فـهذامـعناه انَّ رفـع أحـد الدليـلين لمـوضوع الدليـل الآخـر كـان بـنحو التخصُّص ، وان كان من العـناوين التـي يتعقّل ارتفاعها حقيقة بـواسـطة التـعبُّد وكان منشأ الإرتفاع الحقيقي لمـوضوع الدليل الأوّل هو التعبُّد فهذا هو الورود .

ومـثال ذلك : قـوله تـعالى : ﴿ **وأنكـحوا مـا طـاب لكـم مـن النساء** ﴾[١٠٠] ، فإنَّ هذه الآيـة الشـريفة تقتضي جـواز نكـاح النسـاء ، فـلو قـام الدليل القطعي على انَّ هنداً ليست مـن النساء وانَّما هي خنثىٰ فإنَّ هـذا الدليـل يكـون نـافياً لمـوضوع الدليـل الأوّل حقيقة ، وانـتفاء مـوضوع الدليـل الأوّل بنحو الحقيقة لا يكون إلّا بـالتخصُّص ، وذلك لأنَّ سنخ الموضوع المأخوذ فـي الدليـل الاوّل لا يـتعقّل انـتفاؤه حـقيقة بواسطة التعبُّد كما هو واضح ، إذ ضابطة ما يمكن ارتفاعه حقيقة بواسطة التـعبُّد

هو ما يمكن ثبوته حقيقة بواسطة التعبُّد .

ومن الواضح انَّ اثبات انَّ هذا الإنسان من النساء لا يمكن ان يثبت بواسطة التعبُّد ، فحتّىٰ لو أخبر الشارع انَّه من النساء فإنَّه محض اخبار ، فهو من الوسائل التي يُتعرَّف بها على ثبوت الموضوع أو انتفاؤه واقعاً ، ولهذا حتىٰ لو ثبت انَّ هذه خنثىٰ بواسطة اخبار الشارع فإنَّ انتفاء موضوع الدليل الأوّل يكون بالتخصّص أيضاً .

نعم يمكن أن ينفي الشارع موضوعاً من سنخ هذه الموضوعات التي لا يتعقّل نفيها حقيقة بواسطة التعبُّد إلّا انَّ هذا النفي لن يكون حقيقيّاً بل هو نفي تنزيلي ، وهذا هو المعبَّر عنه بالحكومة ، ومثاله ان يعتبر الشارع انَّ هذه المرأة ليست من النساء ، وبهذا ينتفي موضوع الدليل الأوّل ، فلا يكون نكاحها جائزاً .

وأمّا مثال الورود فهو مالو قال المولى : « يحرم الإسناد بغير حجّة » ثمّ قام الدليل على انَّ خبر الثقة حجّة ، فإنَّ هذا الدليل الثاني يكون نافياً لموضوع الدليل الأوّل حقيقة ، ولهذا لايكون الإسناد الى الشارع اعتماداً على خبر الثقة حراماً لانتفاء موضوع الحرمة وهو عدم الحجّة حقيقة ، غايته انَّ انتفاء موضوع الحرمة كان بواسطة التعبُّد الشرعي .

وتلاحظون انَّ انتفاء هذا النحو من الموضوعات حقيقة مما يُتعقّل تحقّقه بواسطة التعبُّد الشرعي ، إذ انَّ الحجّة والتي هي المنجِّزيّة والمعذريّة من الموضوعات التي للشارع بما هو شارع خلقها وايجادها بنحو الحقيقة ، أي انَّ جعل الشارع الحجيّة لشيء يصيره حجّة حقيقة ، ولهذا يكون الدليل الثاني وارداً على الدليل الأوّل ونافياً لموضوعه حقيقة غايته انَّ ذلك تمّ بواسطةالتعبُّد الشرعي . وبهذا القيد اتّضح انَّ اسناد شيء للشارع بواسطة القطع ليس من الورود ، وذلك لأنَّه وان كان الموضوع من سنخ العناوين القابلة للنفي والإثبات الحقيقي بواسطة التعبُّد الشرعي إلّا انَّ انتفاء موضوع الدليل الأوّل في الفرض المذكور لم يتمّ بواسطة التعبُّد وانَّما تمّ بواسطة القطع .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ الورود لا

يكون إلّا في حالة يكون الموضوع فيها من سنخ العناوين القابلة للنفي والإثبات الحقيقي بواسطة التعبُّد الشرعي على أن يكون انتفاء موضوع الدليل الأوّل تمّ بواسطة التعبُّد الشرعي ، إذ قد لا يتّفق ذلك .

فمثلاً : لو قام الدليل على وجوب التصدّق على الفقير ، ثمّ قام دليل آخر على انَّ الفقير هو الذي لا يملك قوت يومه فإنَّ هذا الدليل يكون وارداً على الدليل الأوّل ، وذلك لأنَّ عنوان الفقير من الموضوعات التي يمكن نفيها واثباتها بواسطة التعبُّد الشرعي ، وبذلك ينتفي موضوع الدليل الأوّل حقيقة عن الشخص الذي يملك قوت يومه وإن لم يكن مالكاً لقوت سنته ولذلك لا يجب التصدُّق عليه .

إلّا انّه قد لا ينتفي موضوع الدليل الأوّل بواسطة التعبُّد كما لو لم يتصدّ الشارع لتحديد معنى الفقير واتّكل في ذلك على العرف واتّفق ان كان معنى الفقير بنظر العرف هو من لا يملك قوت يومه ، فإنَّ هذا الفهم العرفي لمعنى الفقير يكون نافياً لموضوع الدليل الأوّل ، بمعنى انّه نافٍ لموضوعيّة الذي يملك قوت يومه ـ وإن لم يكن مالكاً لقوت سنته ـ للدليل الأوّل وبذلك لا يجب التصدّق عليه إلّا انَّ هذا الإنتفاء لا يكون من الورود ، إذ لم يثبت الإنتفاء بواسطة التعبُّد وان كان الموضوع المنتفي من سنخ الموضوعات القابلة للنفي والإثبات الحقيقي بواسطة التعبُّد الشرعي .

وبهذا يتحدّد المراد من الورود وانّه ليس بين الدليل الوارد والدليل المورود تعارض ، إذ انَّ التعارض ـ كما اتّضح في محلّه ـ يعني التنافي بين مدلولي الدليلين ، وهذا يعني تكاذب الدليلين في مرحلة الجعل ، فأحدها ينفي واقعيّة مدلول الدليل الآخر ، وأمّا المقام فليس من هذا القبيل ، إذ لا تنافي أصلاً بين الدليل الوارد والدليل المورود في مرحلة الجعل ، والتنافي بينهما انّما هو في مرحلة المجعول ، فأحدهما ينفي فعليّة الحكم للآخر بواسطة نفي موضوعه والذي يكون تحقّقه ووجوده هو مناط بلوغ الحكم مرحلة الفعليّة ـ كما أوضحنا ذلك مراراً ـ ولهذا لا يكون

تقدُّم الدليل الوارد على الدليل المورود محتاجاً لأكثر من تصوُّر المطلب .

الوضع

لا إشكال بين الأعلام في أنَّ ثمّة علاقة سببيّة بين اللفظ والمعنىٰ بمقتضاها يكون خطور اللفظ في الذهن سبباً لانخطار المعنىٰ في الذهن ، وهذه السببيّة الواقعة بينهما لا يمكن أن تنشأ دون مبرِّر ، ولهذا وقع البحث عمّا هو المبرِّر لهذه العلاقة السببيّة ، وهنا احتمالان ثبوتيان :

الإحتمال الأوّل : انَّ المبرِّر لهذه العلاقة هي المناسبة الذاتيّة بين اللفظ والمعنىٰ ، أي انَّ دلالة اللفظ على المعنىٰ المحسوسة بالوجدان ناشئة عن كون الفظ بذاته سبباً لوجود المعنىٰ ، فالمعنىٰ لازم ذاتي للفظ كما انَّ الحرارة لازم ذاتي للنار ، أي انَّها ناشئة عن مقام الذات للنار ، ولهذا يستحيل تخلُّفها عن النار ، وهكذاالكلام في المعنىٰ بالنسبة للفظ فهو محمول خارج عن ذات اللفظ لازم له وهذا اللزوم ناشيء عن مقام الذات للفظ ، وهو ما يقتضي استحالة تخلُّف انخطار المعنىٰ عند اطلاق اللفظ .

الإحتمال الثاني : انَّ المبرِّر لهذه العلاقة هو عامل خارجي أي انَّ العلاقة ليست مقتضاة عن ذات اللفظ والمعنىٰ بل هي ناشئة عن الجعل والإعتبار وهذا هو المعبَّر عنه بالوضع .

وهذا الإحتمال هو الذي تبنَّاه الأعلام حيث اتّفقوا على انَّ منشأ العلقة الواقعة بين اللفظ والمعنىٰ هو الوضع إلّا انَّهم اختلفوا فيما هي حقيقة هذا الوضع . فقد ذكر السيّد الصدر ﷺ انَّه يمكن تقسيم الإتجاهات في تفسير حقيقة الوضع الى اتّجاهين :

الإتّجاه الأوّل : يفسّر العلاقة بين اللّفظ والمعنىٰ على أساس انَّها ملازمة واقعيّة تكوينيّة بين طبيعي اللفظ والمعنىٰ الموضوع له اللفظ ، فهي نظير الملازمات الواقعيّة التكوينيّة الثابتة بين شيئين أو أشياء ، كالملازمة بين زوجيّة العدد والإنقسام الىٰ متساويين ، فإنَّ هذه الملازمة ثابتة في نفس والواقع ، وهكذا الحال في العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ ، غايته انَّ الملازمة الذاتيّة التكوينيّة ثابتة من الأزل ، وأمّا الملازمة بين اللفظ

والمعنىٰ فإنَّها وان كانت واقعيّة تكوينيّة إلّا انَّـها نـاشئة عـن الجـعل والإعـتبار ، وهذالا يعني انَّ الجـعل والإعـتبار هـو المـقوّم للـملازمة بـل بـمعنىٰ انَّـه عـلّة لإحــداث المــلازمة وبــعد انـحداث الملازمة بواسطة الجعل تصبح مـلازمة واقعيّة تكوينيّة ، فنشوؤها عـن الجـعل والإعتبار لا يضرُّ بواقعيّتها .

وقــد أورد عــلى هــذا الإتّــجاه بأن افـتراض نشـوء المـلازمة عـن الجـعل والإعتبار يساوق عـدم كـون المـلازمة واقعيّة ، إذ انَّ الملازمة الواقعيّة لا تـنشأ إلّا عن سببيّة ذاتيّة حقيقيّة والفـرض انَّ الجعل والإعتبار ليس كذلك ، وحينئذٍ لا يكون مسبّبة واقعياً حقيقياً .

وبتعبير آخر : انَّ الامور الواقعيّة غير قابلة للجعل والإعتبار إذ انَّها لا تنشأ إلّا عن أسباب حقيقيّة ، بـمعنىٰ انَّ السـببيّة تنشأ عن مـقام الذات للسـبب ، فـإذا لم تكــن سـببيّة الإعـتبار ذاتـيّة فـمن غـير المعقول أن يكون مسبّبها واقـعياً لعـدم التسانخ بين السبب والمسبّب .

الإتّجاه الثاني : انَّ العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ تنشأ عن عمليّة معيّنة يمارسها الواضع تنحدث عنها سببيَّة بـين اللـفظ والمعنىٰ ، هذه العمليّة عبارة عن اعتبار صفة خاصّة للـفظ ـ كـاعتباره عـلامة أو وجـوداً تـنزيلياً للـمعنىٰ ـ هـذه الصـفة المعتبرة للفظ ينشأ عنها اخطار المعنىٰ عند اطلاق اللفظ .

وهذا الإتّجاه هو السائد بين الأعلام إلّا أنَّهم مع ذلك اختلفوا في حقيقة هذه العمليّة التي يترتّب عليها علاقة السببيّة فالمشهور ذهبوا الى انّها عمليّة اعتبارية مع اخـتلافهم فـيما هـو المـعتبر ، وأمّـا السيّد الخوئي ﵀ فذهب الى انّها عـبارة عن التعهُّد ، وقـد أوضـحنا المـراد مـن نظريّة الاعـتبار ونـظريّة التـعهُّد تـحت عنوانيهما .

الوضع التعييني والتعيُّني

الوضـع التـعييني هـو الوضـع الذي ينشأ عن تصدِّي الواضع لجعل لفظ دالاً على معنىٰ بـحيث يـبذل عـناية خـاصّة يقصد مـنها انشـاء عـلاقة السـببيّة بـين اللفظ والمعنىٰ ، ومثاله ان يعتبر الواضع لفظ الأسد دالاً على الحيوان المفترس .

وأمّا الوضع التعيُّني فهو العلاقة بين

اللفظ والمعنىٰ الناشئة اتفاقاً ودون تصدٍ من الواضع لذلك كأن يتفق أن يكثر استعمال لفظ في معنىٰ بحيث تكون هذ الكثرة الإستعماليّة هي التي أنشأت الإنس الذهني بين اللفظ والمعنىٰ لدرجة يكون اطلاق اللفظ موجباً لانخطار المعنىٰ .

الوضع الشخصي

وهو ما يكون اللفظ فيه متصوّراً بنفسه ، أي انَّ الملحوظ للواضع هو شخص اللفظ ، وذلك بأن يتصوّر الواضع اللفظ بمادته وهيئته ثمّ يضعه بازاء معنىً من المعاني ، فاللفظ بخصوصيّاته الشخصيّة المتّصلة بمادّته وهيئته والتي تميّزه عمّا سواه هو الملحوظ في الوضع الشخصي ، بمعنىٰ انّه لو تخلّفت احدىٰ الخصوصيّات لما كان ذلك اللفظ هو مورد الوضع .

ويمكن التمثيل لهذا القسم من الوضع بأسماء الأجناس وبأسماء الأعلام الشخصيّة ، إذ انَّ الواضع يتصوَّر مثلاً لفظ « أسد » بمادّته ـ وهي الألف والسين والدال ـ وهيئته « فَعَل » بفتح الفاء والعين ثمّ يضع هذا اللفظ بإزاء معنىً كلّي وهو الحيوان المفترس .

وهذا هو الوضع الشخصي لأسماء الأجناس ، وأمّا الوضع الشخصي لأسماء الأعلام الشخصيّة فمثاله أن يتصوَّر الواضع لفظ « زيد » بمادّته وهيئته ثمّ يضعه بإزاء معنىً جزئي وهو في المثال ذات من أفراد الإنسان .

الوضع النوعي

وهو ما يكون اللفظ فيه متصوّراً بعنوان عام ومشير ، وذلك بأن يتصوّر الواضع مادّة في هيئة من الهيئات تكون هذه المادة عنواناً مشيراً للهيئة ثمّ يضع المادّة المتهيّئة بتلك الهيئة الخاصّة بإزاء معنىٰ كلّي ، وليس غرضه من الوضع سوى تحديد هيئة لمعنىٰ الكلّي وانّما جعل الهيئة في ضمن مادّة لأجل الإشارةالىٰ الهيئة لعدم قدرة الواضع على احصاء كلّ المواد المتهيّئة بهذه الهيئة .

ومثال ذلك : أن يتصوّر الواضع هيئة الفعل الماضي في ضمن عنوان مشير اليها وهو « فَعَلَ » وهو انّما احتاج في

تصوُّر هيئة الفعل الماضي الى المادّة باعتبار انَّ الهيئة لا تكون إلّا في ضمن مادّة من المواد ، ثمّ انَّه بعد ذلك يضع المادّة المتهيّئة بهذه الهيئة المخصوصة بإزاء معنىً كلّي وهو في المثال الحدث الذي مضىٰ زمانه .

ومنشأ تسمية هذا النحو من الوضع بالوضع النوعي هو انَّ اللفظ المتصوّر حال الوضع ليس مقصوداً بنفسه وانَّما بهيئته والتي يمكن تطبيقها على سائر المواد المتهيّئة بمثل هذه الهيئة .

حَـرْفُ ٱليَاءِ

حرف الياء

قاعدة اليد

ومورد القاعدة هو الشكّ في ملكيّة شخص لما تحت يده أو قل لما في حوزته وتحت سلطانه وتصرّفه، والبحث هو انّ وقوع الشيء القابل للملكيّة تحت سلطان الشخص هل هو أمارة الملكيّة في ظرف الشك أو لا ؟

والظاهر انّه لا خلاف في أماريّة اليد وانّها موجبة لثبوت ملكيّة ذي اليد لما تحت يده وانّه لا يطالب بالبيّنة على اثبات ذلك وانّ تمام الآثار المترتّبة على ملكيّة الشيء مترتّبة على مافي حوزته وتحت سلطانه.

وقد استدلّ على ذلك بمجموعة من الروايات وفيها ماهو معتبر سنداً، كما انّ السيرة العقلائيّة الممضاة قاضية بذلك.

ثمّ انّه قد يتوسّع في أماريّة اليد فيدعىٰ شمولها لحالات الشك في زوجيّة المرأة لمن تحت يده وحالات الشك في ثبوت ولاية شخص على وقف هو تحت نظارته أو ولايته على أموال القاصرين هي خارجاً ضمن إدارته ورعايته وهكذا لو وقع الشكّ في بنوة أطفال له مع افتراضهم في كنفه.

ولو ثبت هذا التوسّع في القاعدة لكان معنى اليد هو مطلق ما يُعبِّر عن الحيثيّة المناسبة لنحو السلطنة والتي هي بيد ذي اليد خارجاً.

والذي يهمّ الاصولي من بحثه عن القاعدة هو علاقتها مع الإستصحاب من حيث ماهو المقدّم منهما في ظرف تصادقهما على مورد واحد.

والمعروف بينهم هو تقدّم قاعدة اليد في ظرف التصادق حتىٰ بناء على القول بأماريّةالإستصحاب، وذلك لأنّه

لو كان البناء هو تقدّم الإستصحاب على قاعدةاليد للزم من ذلك عدم وجود موردٍ تجري فيه القاعدة ، وإذا كان هناك مورد فهو نادر جداً ، وذلك لأنَّ الإستصحاب يجري في أكثر موارد جريان القاعدة ، إذ انَّ أكثر حالات الشك في الملكيّة مسبوق بالعلم بعدم الملكيّة فلو كان الإستصحاب هو المقدَّم لما كان ثمّة مبرِّر لجعل القاعدة ، وهذا ما يُعبِّر عن تقدّم القاعدة في مورد التصادق ، على انَّ تقديم الإستصحاب يلزم منه المحذور الذي أشارت إليه بعض روايات القاعدة وهو قوله ﷺ : « لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق » .

قاعدة اليقين

وهي من القواعد التي قد يقع الخلط بينها وبين الإستصحاب ، ولهذا تصدَّىٰ الأُصوليون لبيان الفرق بينهما .

ولعلَّ منشأ الخلط بينهما هو ما يقال من تقوّم كلّ من قاعدةاليقين والإستصحاب باليقين والشك وانَّ متعلّق اليقين والشك في كلٍ من القاعدتين يكون واحداً وانَّ متعلَّق اليقين فيهما يكون سابقاً على متعلَّق الشك إلّا انَّه مع ذلك هناك فرق جوهري بين القاعدتين وهو انَّ الشك في قاعدة اليقين يكون من نحو الشك الساري ، وهذا بخلاف الشك في قاعدة الإستصحاب فإنَّه يكون من نحو الشك الطارئ ، فالفرق بين نحوي الشك هو المائز الأساسي بين القاعدتين .

وبيان ذلك : انَّ الشك في مورد الإستصحاب وان كان يتعلَّق بعين ما تعلَّق به اليقين إلّا انَّ جهة الشك في متعلَّق اليقين انَّما هو البقاء والإستمرار ، أمّا أصل الحدوث فيظلُّ على حاله متيقّناً ، بمعنىٰ انَّ الشك لا يوجب زوال أصل اليقين بحدوث الحادث ، نعم هو يوجب التردّد في بقاء واستمرار وجوده .

مثلاً : لو كنا على يقينٍ بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ وقع الشك في بقاء العدالة ليوم السبت مع انحفاظ اليقين بعدالته يوم الجمعة فإنَّ هذا الفرض هو مورد الإستصحاب ، لأنّ جهة الشك في متعلّق اليقين هي بقاؤه واستمراره ، فمتعلّق اليقين والشك وان كان واحداً

والذي هو « عدالة زيد » إلّا انَّ حيثيّة الشكّ مباينة لحيثيّةاليقين ، ثمّ انَّ حيثيّة الشك لمّا كانت هي البقاء والإستمرار فهذا يعني انَّ الشكّ في متعلّق اليقين يكون متأخراً زماناً عن اليقين بالمتعلّق ، إذ لا معنىٰ للشكّ في بقاء المتعلّق مالم يكن المتعلّق متيقّناً في رتبة سابقة .

ولهذا قالوا انَّ الإستصحاب هو ما كان متعلّق اليقين والشك فيه متّحداً ذاتاً ومتغايراً زماناً إلّا انَّ ذلك لا يعني لزوم تقدّم حالة اليقين بالحادث على الشك فيه ، فقد تكون كذلك وقد تكون الحالتين متزامنتين كما قد تكون حالة الشك متقدّمة على حالة اليقين ، فالمناط في جريان الإستصحاب هو أن يكون الحادث متيقّناً في زمن سابق ويكون مشكوكاً في زمنٍ لاحق أمّا أنَّ اليقين يكون متقدّماً أو متأخراً أو مقارناً فهذا ما لا دخل له في قوام الإستصحاب وبما ذكرناه يتّضح انَّ الشك في مورد الإستصحاب انّما هو الشك الطارئ على الحادث المتيقّن والذي لا يوجب زوال اليقين بأصل الحدوث وانّما يوجب التردّد في بقاء وجود الحادث واستمراره . ثمّ انّه يمكن أن يقال ان متعلّق اليقين ومتعلّق الشك في مورد الإستصحاب متباينان بالنظر الدقي ، وذلك بأن يقال انَّ متعلّق اليقين هو أصل الحدوث ومتعلّق الشك هو البقاء والإستمرار ، وأصل الحدوث غير بقائه واستمراره ، وبهذا لا يكون اليقين والشكّ متواردين على متعلّق واحد .

وأمّا الشك في مورد قاعدة اليقين فهو من نحو الشك الساري والذي يسري لنفس متعلّق اليقين بالحادث ويوجب زوال اليقين عنه وانعدامه وتبدّله الى الشك ، فاليقين والشكّ يتواردان على متعلّق واحد ويكون زمانهما متّحداً ، نعم تكون حالة اليقين في مورد القاعدة متقدّمة على حالة الشك .

مثلاً : لو كنّا على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة ثمّ وقع الشك في أصل اشتماله على العدالة في يوم الجمعة ، بمعنىٰ تبدُّل اليقين بالعدالةالى الشك فيها ، فالشكّ في مورد القاعدةيسري لنفس اليقين ويطرده عن المتعلّق ويحلُّ محلّه ، وهذا هو معنىٰ الإتحاد الذاتي

بـين متعلَّق اليقين والشك والاتّحاد الزماني في مورد قاعدة اليقين ، إذ انَّ متعلّقهما هو العدالة في المثال وزمانهما واحد وهو يوم الجمعة ، غايته انَّ حالة اليقين نشأت قبل حالة الشك .

وبهذا اتّضح الفرق بين موردي قاعدة اليقين وقاعدة الإستصحاب . هذا وقد ذكر السيّد الصدر ﷺ فرقاً آخر بين القاعدتين يتّصل بمنشأ اعتبار القاعدتين بنظر العقلاء .

فالإستصحاب لو كان من الأمارات العقلائيّة فإنَّ منشأ اعتباره هو ما يقتضيه طبع وجود الحادث من البقاء والإستمرار ، فإنَّ هذا الطبع التكويني ينتج وثوقاً لدى العقلاء ببقاء ما وقع وان زواله بعد حدوثه خلاف ما يقتضيه طبع الحادث .

وأمّا منشأ اعتبار قاعدة اليقين فهو انَّ اليقين عادة ما يكون مطابقاً للواقع وانَّ اتفاق الخطأ في حالات اليقين نادرة ، وهذا ما يوجب البناء على واقعيّة متعلّق اليقين ـ وان عرضه الشك بعد ذلك ـ اعتماد على أقربيّة اليقين للواقع .

إذن فملاك اعتبار الإستصحاب يختلف عن ملاك اعتبار قاعدةاليقين ، فملاك الأوّل هو ما يقتضيه طبع الحادث من البقاء والإستمرار ، وملاك الثاني هو أقربيّة اليقين للواقع .

اليقين المنطقي واليقين الاصولي

المراد من اليقين المنطقي هو القطع الناشيء عن البرهان والذي يساوق المطابقة مع الواقع دائماً باعتبار اعتماده البرهان وسيلة للوصول اليه ، ولهذا قالوا انَّ اعتماد القوانين المنطقيّة تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر ، وما يقال انَّ العصمة انّما تكون مختصّة بصورة الدليل باعتبار انَّ ذلك هو ما يتصدّىٰ علم المنطق لضبطه ، غير تام ، وذلك لأنَّ البرهان العاصم عن الخطأ لا يعالج صورة القياس ـ مثلاً ـ فحسب بل هو يعالج مواده أيضاً فيشترط في مواد القياس البرهاني أن تكون من القضايا الست البديهيّة والتي تكون مطابقتها للواقع مضمونة باعتبارها بديهيّة وباعتبار انّ صورة القياس الواقعة في اطاره بديهيّة أيضاً فذلك هو الضمان لحقّانيّة اليقين الناتج عن البرهان ، وأمّا

القضايا الأُخرىٰ التي لا تكون بديهيّة فضمان حقّانيّة اليقين بما ينتج عنها هو رجوعها الى احدىٰ القضايا الست البديهيّة والتي هي الأوّليات والفطريات والحسيّات والتجريبيات والحدسيّات والمتواترات .

والمتحصّل انَّ اليقين المنطقي هو اليقين المعتمد على البرهان والذي لوحظ فيه ضمان المطابقة للواقع ، وهذا لايعني انَّ المتيقّن باليقين غير المنطقي محتملاً لمنافاة يقينه للواقع بل المقصود من أخذ ضمان المطابقة للواقع في اليقين المنطقي هو اعتماده على القضايا التي لا تتخلّف بمقتضىٰ برهانيتها عن الواقع .

وأمّا المراد من اليقين الاصولي فهو الجزم بقطع النظر عن منشئه ، أي سواء نشأ عن البرهان أو عن مناشئ اخرىٰ حتىٰ لو كانت من قبيل الجدل والمغالطة والسفسطة .

اليقين والشك

بين اليقين والشك نسبة التضاد ، إذ اليقين معناه الجزم واستقرار النفس على الثبوت أو الإنتفاء والشك يعني التردد في الثبوت أو الإنتفاء ، وكلاهما من العناوين ذات الإضافة والتي لا تعقّل دون متعلّق فلابدَّ لليقين من متيقّن وللشك من مشكوك ،كما انّهما من سنخ الضدّين اللذين لا ثالث لهما بناءً على شمول الشك لحالات الظنّ والإحتمال ، على انَّه يمكن دعوىٰ انَّ النسبة بينهما هي التناقض ولو بملاحظة خصوصيّة فيهما وهي انَّ اليقين مشتمل على حيثيّةٍ هي عدم احتمال الخلاف وانَّ الحيثيّة المتقوّم بها الشك هي احتمال الخلاف .

وعلى أيٍّ تقدير فإنَّ اليقين لايجتمع مع الشك في نفس واحدة علىٰ متعلّق واحد مع انحفاظ تمام الحيثيّات المانعة عن تحقق اجتماع الضدّين أو النقيضين ، نعم ثمّة حالات يجتمع فيها اليقين مع الشكّ في نفس واحدة بسبب اختلال بعض الحيثيّات :

الحالة الاولىٰ : أن يكون متعلّق اليقين مبايناً لمتعلّق الشك ، كما لو كنّا على يقين من حياة زيد وشك في فقره أو في حياة عمرو .

الحالة الثانية : أن يكون متعلّق اليقين

من أجزاء علّة متعلَّق الشك ، كما لو كنّا على يقين بالمقتضي بصيغة الفاعل وشكّ في المقتضىٰ بصيغة المفعول ، ومن الواضح انَّ المقتضي جزء علّة للمقتضىٰ وليس هو تمام العلّة ، من هنا أمكن اليقين بالمقتضي مع عدم اليقين بمقتضاه باعتبار عدم احراز تحقّق تمام أجزاء العلّة لحدوث المقتضىٰ .

مثلاً : لو علمت بوقوع الورقة في النار ولم أعلم بانتفاء المانع عن احتراق الورقة ، فإنَّ هنا علم وشك ، فالمعلوم ، هو وجود المقتضي للإحراق والذي هو جزء علّة للمقتضىٰ « المعلول » ، وأمّا المشكوك فهو الإحتراق والذي هو المقتضىٰ ، ومنشأ الشك هو عدم احراز تمام أجزاء العلّة والتي منها انتفاء المانع ، وهذا هو مورد قاعدة المقتضي والمانع ، وقد أوضحناها تحت عنوانها .

الحالة الثالثة : أن يكون متعلَّق اليقين متّحداً ذاتاً مع متعلَّق الشك ولكنّه متغاير معه زماناً ، وهذه الحالة لها صورتان .

الصورة الاولىٰ : أن يكون تعلُّق اليقين بمتعلَّقه متقدّماً على تعلُّق الشك به ، كما لو علمنا بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ وقع الشكّ في بقائه على العدالة يوم السبت ، وهذا النحو من الشك هو المعبَّر عنه بالشك الطارئ ، وهو موضوع الإستصحاب ، وقد أوضحنا هذه الصورة في بحث « الإستصحاب » وكذلك في بحث « قاعدة اليقين » .

الصورة الثانية : أن يكون تعلُّق الشك بمتعلَّقه متقدّماً على تعلُّق اليقين به ، كما لو علمنا انَّ المتفاهم العرفي من معنىٰ الصعيد فعلاً هو مطلق وجه الأرض إلّا انَّ الشك في انَّ هذا المعنىٰ هل هو المتبادر من لفظ الصعيد في الزمن السابق أو لا ، وهذا هو مورد الإستصحاب القهقرائي المعبَّر عنه بأصالة الثبات في اللغة ، وقد أوضحنا المراد من هذه الصورة تحت هذين العنوانين .

وتلاحظون انَّ كلا الصورتين اتّحد فيهما متعلَّق اليقين مع متعلَّق الشك ، إذ انَّ متعلّقهما في الصورة الاولىٰ هو « عدالة زيد » وفي الصورة الثانية هو « معنىٰ لفظ الصعيد » والتغاير انَّما هو من جهة الزمان .

الحالة الرابعة : أن يكون متعلّق اليقين متّحداً مع متعلّق الشك ذاتاً وزماناً ، وتعقّل هذه الحالة منوط بتغاير عروض حالتي اليقين والشك زماناً ، بمعنىٰ انَّ تعلُّق اليقين بالشيء وان كان متّحداً زماناً مع تعلُّق الشك بذلك الشيء إلّا انّ عروض حالة اليقين بذلك الشيء لابدَّ وان يكون متقدّماً أو متأخّراً عن حالة عروض الشك بذلك الشيء ، فهنا صورتان :

الصورة الاولىٰ : ان يتعلّق اليقين بعين ما تعلّق به الشك ذاتاً وزماناً إلّا انَّ عروض حالة الشك كانت متأخّرة عن عروض حالة اليقين . ومثاله مالو كنّا نعلم بعدالة زيدٍ يوم الجمعة ثمّ تبدّل اليقين بالشك في ثبوت العدالة له يوم الجمعة .

وتلاحظون انَّ متعلّق اليقين وهو عدالة زيد هو عينه متعلّق الشك كما انَّ الزمان الذي تعلّق فيه اليقين والشك بالعدالة هو يوم الجمعة ، غايته انَّ عروض حالة الشك كانت بعد عروض حالة اليقين كما لو وقع الشك يوم السبت . ويُعبَّر عن الشكّ في مثل هذه الصورة بالشكّ الساري ، وهو مورد قاعدة اليقين ، كما أوضحنا ذلك في بحث « قاعدة اليقين » .

الصورة الثانية : نفس الصورة الاولىٰ إلّا انَّ عروض حالة اليقين هي المتأخّرة عن عروض حالة الشكّ ، وهنا يكون اليقين هو الساري والموجب لطرد الشك والحلول في محلّه كما انَّ الصورة الاولىٰ يكون الشك هو الطارد لليقين .

اللّهم صلِّ علىٰ محمّد عبدِك ورسولِك وصلِّ على العبدِ الصالح والسيّد الأكبر عليّ بن أبي طالب ﷺ وصلِّ علىٰ آل محمّد الأبرار الأخيار الّذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً ، والحمد لله ربّ العالمين .

* * *

قد تمّ الشروع ـ بتوفيق الله تعالىٰ ـ في تأليف هذا الكتاب في الخامس والعشرين من ذي‌الحجة سنة ١٤٢٠ هـ ، وقد تمَّ بحمد الله ومنِّه الفراغ منه في الرابع والعشرين من رجب سنة ١٤٢١ هجرية علىٰ مهاجرها ألف سلام وتحيّة .

والحمد لله ربّ العالمين

الهوامش

(١) سورة النساء : ٣٠.

(٢) الوسائل : باب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات .

(٣) اصول الكافي : ١٠٩/١ الحديث ٣ .

(٤) اصول الكافي : ١٣٠/١ الحديث ٤ .

(٥) سورة الحجر : ٣٠.

(٦) سورة المائدة : ٩٦.

(٧) سورة الزمر : ١٨ .

(٨) سورة الزمر : ١٨ .

(٩) سورة الزمر : ١٧ ـ ٢٠ .

(١٠) سورة يونس : ٢٥ .

(١١) سورة الزمر : ٥٥.

(١٢) سورة الزمر : ٥٣ـ٥٦.

(١٣) مسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة الحديث ٣٤١٨ .

(١٤) سورة النجم : ٢٨ .

(١٥) سورة الأنفال : ٢٠ .

(١٦) مستدرك الوسائل : باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٤ .

(١٧) الوسائل : باب ٤٤ من أبواب النجاسات الحديث ١ .

(١٨) سورة المائدة : ١ .

(١٩) سورة المائدة : ١ .

(٢٠) سورة المائدة : ٣.

(٢١) الوسائل : باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس الحديث ١ .

(٢٢) سورة البقرة : ٢٧٥.

(٢٣) سورة التوبة : ١١١.

(٢٤) سورة البقرة : ٢٤٥.

(٢٥) سورة الأنفال : ٢٠.

(٢٦) سورة الأنفال : ٢٠.

(٢٧) سورة طه : ١٣٢.

(٢٨) سورة المائدة : ٢.

(٢٩) سورة المائدة : ٩٥.

(٣٠) الوسائل : باب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث ١٠.

(٣١) سورة آل عمران : ٩٤.

(٣٢) سورة الأنفال : ٢٧.

(٣٣) صحيح البخاري : كتاب الأنبياء ، باب ما ذكره عن بني اسرائيل ، الحديث ٣٢٧٧.

(٣٤) سورة الجن : ١٦.

(٣٥) سورة الأعراف : ٩٦.

(٣٦) سورة الرعد : ١١.

(٣٧) سورة محمد ﷺ : ٧.

(٣٨) سورة الزخرف : ٥٥.

(٣٩) سورة الحديد : ٢٨.

(٤٠) سورة الإسراء : ١٨.

(٤١) سورة هود : ٨.

(٤٢) سورة فاطر : ١١.

(٤٣) سورة الرعد : ٣٩.

(٤٤) البحار : ١٢/٤ الحديث ١٨.

(٤٥) البحار : ١١/٤ الحديث ١٢.

(٤٦) البحار : ١١١/٤ الحديث ٣٠.

(٤٧) البحار : ١٠٢/٤ الحديث ١٤.

(٤٨) سورة التوبة : ١٥.

(٤٩) سورة الإسراء : ١٥.

(٥٠) سورة المائدة : ٦.

(٥١) سورة الإسراء : ١٥.

(٥٢) سورة الطلاق : ٥٢.

(٥٣) الوسائل : باب ٥٠ من أبواب النجاسات الحديث ١١.

(٥٤) الحدائق الناضرة : ٧٦/١ المقدمة الرابعة.

(٥٥) الوسائل : باب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤٦.

(٥٦) الوسائل : باب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٩.

(٥٧) الوسائل : باب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ١.

(٥٨) مستدرك الوسائل : باب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢.

(٥٩) الوسائل : باب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات الحديث ٦.

(٦٠) سورة يونس : ٥٩.

(٦١) سورة الأنفال : ٢٠.

(٦٢) الوسائل : باب ١ من أبواب نواقض الوضوء الحديث ١.

(٦٣) سورة البقرة : ٢٨.

(٦٤) الوسائل : باب ٧ من أبواب آداب القاضي الحديث ٢.

(٦٥) الوسائل : باب ٢٦ من كتاب الأمر بالمعروف الحديث ٢.

(٦٦) سورة النجم : ٢٨.

(٦٧) سورة المائدة : ١٢.

(٦٨) سورة الأنفال : ٦٥.

(٦٩) سورة الأعراف : ١٥٥.

(٧٠) سورة البقرة : ١٩٦.

(٧١) سورة الكهف : ٢٢.

(٧٢) سورة المدثر : ٣٠.

(٧٣) سورة القدر : ٣.

(٧٤) سورة يوسف : ٨٢.

(٧٥) سورة الطلاق : ١.

(٧٦) سورة البقرة : ٢٢٨ .

(٧٧) سورة النساء : ٤٣ .

(٧٨) سورة الحجرات : ١٢ .

(٧٩) الوسائل : باب ١ من أبواب موانع الإرث الحديث ٩ و ١٠ .

(٨٠) الوسائل : باب ١٢ من أبواب احياء الموات الحديث ٤ .

(٨١) سورة البقرة : ٩ .

(٨٢) مسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة الحديث ٣٤١٨ .

(٨٣) سورة البقرة : ١٨٧ .

(٨٤) سورة البقرة : ٢٢٢ .

(٨٥) الوسائل : باب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٧ .

(٨٦) سورة البقرة : ١٩٦ .

(٨٧) سورة المائدة : ٦ .

(٨٨) سورة البقرة : ١٨٧ .

(٨٩) سورة الكهف : ٥١ .

(٩٠) سورة البقرة : ١٩٧ .

(٩١) سورة البقرة : ١٩٧ .

(٩٢) الوسائل : باب ٧ من أبواب الربا الحديث ١ و ٣ .

(٩٣) الوسائل : باب ٥ من أبواب الصوم المحرم والمكروه الحديث ٤ و ١١ .

(٩٤) الوسائل : باب ٤٩ من أبواب آداب التجارة الحديث ٤ .

(٩٥) لم نجد هذا اللسان في كتب الأخبار ، نعم الموجود هو « ليس في دين الله قياس » .

(٩٦) سورة الحج : ٧٨ .

(٩٧) سورة الإسراء : ٢٣ .

(٩٨) سورة الإسراء : ٢٣ .

(٩٩) سورة يس : ٢٠ .

(١٠٠) سورة النور : ٣٢ .

مصادر الكتاب

١ ـ محاضرات في اصول الفقه	السيد الخوئي (قدس سره)
٢ ـ مصباح الأُصول	السيد الخوئي (قدس سره)
٣ ـ دراسات في علم الاصول	السيد الخوئي (قدس سره)
٤ ـ مباني الإستنباط	السيد الخوئي (قدس سره)
٥ ـ فوائد الاصول	المحقق النائيني (قدس سره)
٦ ـ أجود التقريرات	المحقق النائيني (قدس سره)
٧ ـ تنقيح الاصول	السيد الامام (قدس سره)
٨ ـ تهذيب الاصول	السيد الامام (قدس سره)
٩ ـ مباحث الاصول	السيد الصدر (قدس سره)
١٠ ـ بحوث في علم الاصول	السيد الصدر (قدس سره)
١١ ـ الحلقة الثالثة	السيد الصدر (قدس سره)
١٢ ـ نهاية الأفكار	المحقق العراقي (قدس سره)
١٣ ـ فرائد الاصول	الشيخ الأنصاري (قدس سره)
١٤ ـ أنوار الهداية تعليقه على الكفاية	السيد الإمام (قدس سره)
١٥ ـ عناية الاصول	
١٦ ـ كفاية الاصول	المحقّق الخراساني (قدس سره)
١٧ ـ حقائق الاصول	السيد محسن الحكيم (قدس سره)
١٨ ـ حاشية المشكيني	الميرزا ابو الحسن المشكيني (قدس سره)
١٩ ـ بدايع الأفكار	الميرزا حبيب الله الرشتي (قدس سره)
٢٠ ـ اصول الفقه	الشيخ المظفّر (قدس سره)

٢١ ـ اصول الفقه المقارن	السيد محمّد تقي الحكيم
٢٢ ـ معالم الاصول	الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني
٢٣ ـ الوافية	الفاضل التوني قدس سره
٢٤ ـ المحصول في علم الاصول	الشيخ جعفر التبريزي
٢٥ ـ منتقى الاصول	السيد محمد الروحاني قدس سره
٢٦ ـ زبدة الاصول	السيد محمد صادق الروحاني
٢٧ ـ المحكم في اصول الفقه	السيد محمّد سعيد الحكيم
٢٨ ـ عدة الاصول	الشيخ الطوسي قدس سره
٢٩ ـ منتهى الدراية	السيد محمد جعفر المروج قدس سره
٣٠ ـ شرح الاصول	محمّد صنقور
٣١ ـ القواعد الفقهيّة	السيد البجنوردي قدس سره
٣٢ ـ الرعاية في شرح الدراية	الشهيد الثاني قدس سره
٣٣ ـ منتقى الجمان	الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني قدس سره
٣٤ ـ التنقيح في شرح العروة	السيد الخوئي قدس سره
٣٥ ـ مستمسك العروة الوثقى	السيد محسن الحكيم قدس سره
٣٦ ـ الحدائق الناضرة	الشيخ يوسف البحراني قدس سره
٣٧ ـ اسس القضاء	الشيخ جواد التبريزي
٣٨ ـ مباني تكملة المنهاج	السيد الخوئي قدس سره
٣٩ ـ مصباح الفقاهة	السيد الخوئي قدس سره
٤٠ ـ منظومة السبزواري	الحكيم ملا هادي السبزواري قدس سره
٤١ ـ شرح المنظومة	الشيخ المطهري قدس سره
٤٢ ـ درر الفوائد في شرح المنظومة	الشيخ محمّد تقي الآملي
٤٣ ـ بداية الحكمة	السيّد العلّامة الطباطبائي قدس سره
٤٤ ـ نهاية الحكمة	السيّد العلّامة الطباطبائي قدس سره
٤٥ ـ المنطق	المحقّق المظفّر قدس سره
٤٦ ـ حاشية ملا عبد الله	

٤٧ـ الشمسية	
٤٨ـ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة	الشيخ مصباح اليزدي
٤٩ـ البيان	السيّد الخوئي رحمه‌الله
٥٠ـ المصباح المنير	العلّامة الفيُّومي
٥١ـ الرسائل العشر	السيد الامام رحمه‌الله
٥٢ـ الإلهيّات	الشيخ جعفر التبريزي
٥٣ـ مختصر المعاني	العلّامة التفتزاني
٥٤ـ دروس فلسفيّة	العلّامة المطهري رحمه‌الله

المحتويات

حرف الألف

حَرْفُ ٱلبَاءِ

حَرْفُ ٱلتَّاءِ

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حَـرْفُ ٱلزَّاي

حَـرْفُ ٱلسِّين

حَـرْفُ ٱلشِّين

حَـرْفُ ٱلصَّادِ

حَرْفُ ٱلضَّادِ

حَرْفُ ٱلطَّاءِ

حَرْفُ ٱلظَّاءِ

حَرْفُ ٱلعَيْنِ

حَرْفُ الغَيْنِ

حَرْفُ الفَاءِ

حَرْفُ القَافِ

حَرْفُ الكَافِ

حَرْفُ اللَّامِ

حرف الميم

حرف النون

حَرْفُ ٱلهَاءِ

حَرْفُ ٱلوَاوِ

حَرْفُ ٱليَاءِ